

Markus Vogt

Theologie der Sozialethik im Blick auf die Praxis gelebter Freiheit

Zusammenfassung

Im Schatten des Natur- und Vernunftrechts sowie des menschenrechtlichen Ansatzes gibt es in der Sozialethik eine starke Tradition der Abstinenz von explizit theologischen Argumenten. Demgegenüber wird methodisch eine *Zweisprachigkeit* hinsichtlich der Verknüpfung theologischer und säkularer Sprachformen gefordert. Diese dient nicht nur der Verständlichkeit nach außen, sondern auch der human- und sozialwissenschaftlichen Überprüfung und Konkretion theologischer Normen. Der christliche Glaube wird also nicht als irrationaler Antagonist des Wissens verstanden, sondern als ethisch relevante, kritisierende, motivierende und integrierende Sinnperspektive und wissensermöglichende Lebensform. Das Theologische der Sozialethik ist nicht als alternative Begründung zu verstehen, sondern ergibt sich aus der Reflexion der Praxis gelebter Freiheit. Die Tradition des Humanismus im Schnittpunkt zwischen Theologie und philosophischer Anthropologie kann dabei helfen, in neuer Weise die Relevanz der befreienden Dimension des christlichen Glaubens und seine Ausrichtung auf gelingendes Menschsein zu entdecken. Dabei bringt die Kontingenz und Selbstgefährdung des Projekts der Moderne eine neue Dringlichkeit der Vergewisserung hinsichtlich seiner normativen und theologischen Grundlagen jenseits einer Erfüllung im Diesseits hervor. In diesem Suchprozess erweist sich Christliche Sozialethik als eine originäre Form der Gottesrede.

Abstract

In the shadow of the natural law, the rationalism, and the human rights approach, there is a strong tradition in social ethics of abstinence from explicitly theological arguments. In contrast, methodologically a *bilingualism* is demanded with regard to the linking of theological and secular forms of language. This serves not only the comprehensibility towards the outside, but also the human- and social-scientific examination and concretion of theological norms. Christian faith is thus not understood as an irrational antagonist of knowledge, but as an ethically relevant, criticizing, motivating and integrating perspective of meaning and knowledge-enabling form of life. The theological aspect of social ethics is not to be understood as an alternative justification, but results from the reflection of the practice of lived freedom. The tradition of humanism at the intersection of theology and philosophical anthropology can help to discover in a new way the relevance of the liberating dimension of the Christian faith and its orientation towards successful life. In this process, the contingency and self-endangerment of the project of modernity brings forth a new urgency of reassurance with regard to its normative and theological foundations beyond a fulfillment in this world. In this search process, Christian social ethics proves to be an original form of God's speech.

1 Christliche Sozialethik auf der Suche nach ihrem theologischen Profil

1.1 Das Erbe theologieabstinenter Sozialethik

Die religiöse Dimension der Ethik wurde im Rahmen der normativen Gesellschaftstheorien des Liberalismus nicht als Angelegenheit von Gerechtigkeit, sondern vorwiegend als Privatsache des individuellen Ringens um gutes Leben verstanden (vgl. Rawls 2003; Vogt 2016). Dem kam in der katholischen Ethik das lange dominierende naturrechtliche Paradigma entgegen, das beanspruchte, aus einer übergeordneten, allgemein vernünftigen Perspektive für das Gemeinwohl in pluraler Gesellschaft sprechen zu können (vgl. Gabriel 2013). Die Konsequenz war eine Abstinenz gegenüber spezifisch religiösen Inhalten und Axiomen auch in weiten Teilen Christlicher Sozialethik (vgl. Vogt 2012; 2014).

Die Zurückhaltung gegenüber theologischen Zugängen steht zugleich im Dienst der Abgrenzung gegen eine heteronome Moral, unter deren Verdacht eine biblisch oder lehramtlich begründete Moraltheologie im Kontext moderner freiheitszentrierter Ethik geraten ist. Die ethisch-politische Verfassung moderner Gesellschaft ist durch den kantschen Ansatz der Pflichtenethik mit ihrer autonomiezentrierten und menschenrechtlichen Grammatik geprägt. Will Christliche Sozialethik an moderne demokratisch verfasste Gesellschaften anschlussfähig sein, kann auch sie nicht hinter diesen Anspruch zurück.

Für den Rekurs auf Gott in der Begründung, Motivation und Entfaltung von Moral bedeutet dies, dass er weder Kompensation für einen Mangel an vernünftiger Begründung, noch für ein als Glück erfahrbares Gelingen, noch für ein autonomes Wollen sein kann. Sozialethische Formen der Gebote-, Tugend- und Pflichtenethik müssen also formalrechtlich, eudämonistisch und autonomiezentriert konzipiert sein (vgl. Korff/Vogt 2016). Um die Defizite einer heteronom-freiheitsfeindlichen Ethik zu vermeiden, hat sich Sozialethik lange auf theologieabstinente, rein vernünftige Argumente bezogen.

In der spätmodernen Gesellschaft hat sich die Diskurslage jedoch verändert: Es besteht das Bedürfnis nach einem klar erkennbaren theologischen Profil Christlicher Sozialethik:

„Die Christen befinden sich zunehmend in einer Minderheitenposition sowie in einem religiös, ethisch und kulturell pluralen Kontext. Die Chancen einer

direkten korporatistischen Beeinflussung staatlicher Gesetzgebung werden schwächer. Die Kirche muss sich in der Zivilgesellschaft auf überzeugende Weise Gehör verschaffen. Dies kann nur gelingen, wenn ihre Positionen ein klar erkennbares Profil aufweisen, das auch theologisch fundiert ist. Auch dies verlangt eine explizit theologische Argumentation, die freilich so kommuniziert werden muss, dass sie auch für Nicht- oder Andersgläubige möglichst verständlich und einsichtig erscheint. Sozialethik hat hier neue Übersetzungsleistungen zwischen grundlegenden Aussagen des Glaubens und der Gestaltung gesellschaftlichen Lebens zu erbringen.“ (Vogt u. a. 2013, 12–13)

Heute gilt es, das Freiheitspotential theologisch-ethischer Traditionen neu zu entdecken und zu entfalten sowie mit dem kantischen Ansatz der Ethik ins Gespräch zu bringen.

1.2 Sozialethik als Öffentliche Theologie im Anspruch der *Zweisprachigkeit*

Christliche Sozialethik gewinnt ihr Profil in einer zwischen theologischen und säkularen Sprachspielen vermittelnden Mehrsprachigkeit: Einerseits bleibt die Ausrichtung auf die allgemeine Vernunft sowie auf gesellschaftstheoretische und anthropologisch-humanwissenschaftliche Grunddaten der *conditio humana* gerade für den wissenschaftlichen Anspruch christlicher Ethik unverzichtbar. Andererseits erscheint dies heute nicht hinreichend. Denn es sind nicht allein abstrakte moralische Begründungen, die die Geltungskraft von Moral ausmachen, sondern oft die dahinter stehenden, meist religiös geprägten Welt- und Menschenbilder sowie Ethosformen des gelebten Glaubens und sinnstiftende *große Erzählungen*, die den Rahmen und die Geltungskraft der Moral in der Gesellschaft prägen (vgl. Hofheinz u. a. 2009).

Das aber hat zur Konsequenz, dass Christliche Sozialethik gerade nicht von den spezifisch kulturell und religiös geprägten Gehalten, Erfahrungskontexten und Praxisbezügen abstrahieren sollte, sondern diese vielmehr so in den Diskurs einzubringen hat, dass daraus der *Sitz im Leben* ihrer moralischen Vorstellungen deutlich wird. Da diese Erfahrungen, Praxen und Sinnvorstellungen aber in einer pluralen Gesellschaft naturgemäß unterschiedlich sind, kommt es darauf an, sie über den Binnenraum der eigenen Gruppe hinaus verständlich zu machen.

Methodisch reflektiert wird diese Zweisprachigkeit insbesondere in der *Öffentlichen Theologie* (vgl. Casanova 1994; Bedford-Strohm 2008; Albrecht/Anselm 2017; Vogt/Schäfers 2021). Diese versteht sich explizit als Gegenentwurf zum Modell der Pazifizierung religiöser Konflikte durch Privatisierung, dessen Dominanz dem Anspruch des christlichen Glaubens auf öffentliche Relevanz nicht gerecht wird. Sie ist insofern eine Antwort auf die habermassche Diagnose der postsäkularen Gesellschaft (vgl. Habermas 2001), als sie mit dieser davon ausgeht, dass der Zusammenhalt der Gesellschaft und ein angemessenes Verständnis ihrer Grundbegriffe nicht allein über abstrakte, universale, religionsabstinent formulierte moralische Standards gesichert werden könne. Christliche Sozialethik im Anspruch Öffentlicher Theologie bedarf einer vertieften Integration biblischer Hermeneutik. Diese kann helfen, die ethischen Grundbegriffe moderner Demokratie – z. B. Menschenwürde/Personalität, Gerechtigkeit, Freiheit, Fortschritt, Entwicklung oder die Entmythologisierung politischer Macht – stärker von ihren biblischen Wurzeln und christlichen Zusammenhängen her zu erschließen und kritisch zu reflektieren (vgl. Söding 2013, 174–181; Heimbach-Steins/Steins 2012).

Dies setzt voraus, dass die weltanschauliche Neutralität des Staates nicht als politische Verallgemeinerung einer säkularistischen Weltansicht verstanden wird (vgl. Habermas 2001; 2005; Reder/Schmidt 2008). Es ist vielmehr davon auszugehen, dass auch religiöse Gemeinschaften das Recht haben, ihr Orientierungsangebot in der ihnen genuinen Sprache in den öffentlichen Raum einzubringen:

„Säkularisierte Bürger dürfen, soweit sie in ihrer Rolle als Staatsbürger auftreten, weder religiösen Weltbildern grundsätzlich ein Wahrheitspotential absprechen, noch den gläubigen Mitbürgern das Recht bestreiten, in religiöser Sprache Beiträge zu öffentlichen Diskussionen zu machen. Eine liberale politische Kultur kann sogar von den säkularisierten Bürgern erwarten, dass sie sich an Anstrengungen beteiligen, relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen.“ (Habermas 2005, 115)

Mit anderen Worten: Die Neutralität des Staates besteht nicht in der vermeintlichen Objektivität durch Ausgrenzung religiöser Beiträge aus dem öffentlichen Diskurs, sondern darin, dass sie einen Raum wechselseitiger Verständigungsmöglichkeit offenhält, fördert und schützt. Dabei ist er darauf angewiesen, dass die Bürger*innen ihre religiösen Optionen von

sich aus in den zivilgesellschaftlichen Raum einbringen, z. B. im Bereich von Bildung, Lebensschutz oder Schöpfungsverantwortung.

1.3 Die Unterscheidung der Ebenen in der neuen Politischen Theologie

Die Überwindung der *Theologieabstinenz* zugunsten einer expliziten Reflexion und Kommunikation theologischer Hintergründe wird im Kontext der postsäkularen Gesellschaft zu einer aktuellen Aufgabe Christlicher Sozialethik. Dabei sind Versuche, das Theologische unmittelbar im Sinne einer Legitimation bestimmter Staatsformen und Herrschaftsverhältnisse zu fassen, vor dem Hintergrund der geschichtlichen Erfahrungen problematisch (vgl. Graf/Meier 2013; Manemann 2002). Die neue Politische Theologie, wie sie Johann Baptist Metz (vgl. 1997) im Schatten von Auschwitz prinzipiell machtkritisch radikal neu gefasst hat, bewährt sich vielmehr gerade in der Unterscheidung der Ebenen und damit der Abwehr politischer Vereinnahmungen des Theologischen. Von daher betrachtet sie die Säkularisierung des Staates, d. h. seine Entlastung von jeglichen Ansprüchen der Heilsmittlung, als Konsequenz des christlichen Glaubens. Der säkulare Staat ist jedoch darauf angewiesen, dass die Menschen aus ihren persönlichen, meist auch religiös geprägten Sinnvorstellungen und Wertüberzeugungen heraus verantwortlich handeln und sich auch öffentlich engagieren. Dabei ist der Einsatz für Freiheit, Frieden und Gerechtigkeit von Seiten einzelner Christen wie von Seiten der Kirchen ein elementares Zeugnis des Glaubens und keineswegs bloß „humanistisches Appeasement“ (Spindler 2011; vgl. Maritain 1950; Küppers 2013).

Das *postsäkulare* Bewusstsein für die Notwendigkeit, den geistig-kulturellen Wurzelgrund des Rechts und der Politik demokratisch verfasster Gesellschaften zu pflegen, um seine Begriffe zu verstehen, sein Ethos lebendig zu halten und seine Rechtsauslegung nicht erstarren zu lassen, stellt eine Chance, aber auch einen hohen Anspruch an Christliche Sozialethik dar. Entscheidend ist das Offenhalten moderner Lebens- und Gesellschaftsentwürfe auf den Horizont des Unverfügbaren hin, was sich sozialetisch vor allem in der Achtung der unverfügbaren Würde des Menschen konkretisiert. Ohne diesen Horizont, der das Wissen übersteigt, jedoch keineswegs negiert, greift die Begründung der Ethik zu kurz (vgl. Gerhardt 2016, 37–49; Honnefelder 2017, 189–207; 2007; Höhn 2006).

2 Sozialethik im Kontext spätmoderner Kontingenzerfahrung

2.1 Perspektiven einer soziologischen Religionstheorie

Nach Niklas Luhmann (vgl. 2002, 7–52) kommt die spezifische Funktion von Religion in ausdifferenzierten Gesellschaften bei einer Betrachtung der Ordnungsform *Sinn* in den Blick. Der Sinnbegriff ist für ihn eine Kategorie für Kommunikation und für Denkvorgänge, d. h. für die Art und Weise, wie in sozialen Systemen und im Bewusstsein operiert wird. „Alle psychischen und sozialen Systeme bestimmen und reproduzieren ihre Operationen ausschließlich in diesem Medium Sinn.“ (Luhmann 2002, 15–16) Durch Sinn wird festgelegt, was innerhalb eines operativ geschlossenen Systems relevant ist, weshalb Sinn (aus der Perspektive der soziologisch-funktional geprägten Terminologie von Luhmann) nur systemimmanent zugänglich ist. Sinn ermöglicht Kommunikation. Als Medium der Kommunikation kann er nicht negiert werden; daher arbeitet jedes System mit Sinn, ohne dass die dabei vollzogene Selektion objektivierbar wäre.

Aus diesen Analysen ergibt sich für Luhmann eine bedeutsame Rolle der Religion für die Kommunikations- und Reflexionsfähigkeit moderner Gesellschaft:

„Religion thematisiert genau dieses Paradox, dass nämlich jedes System mit Sinn operiert, ohne diese kontingente Setzung selbst thematisieren zu können – dies ist der blinde Fleck der Systeme. Religion garantiert deshalb ‚die Bestimmbarkeit allen Sinnes gegen die miterlebte Verweisung ins Unbestimmbare‘.“ (Reder 2010)

Diese spezifische gesellschaftliche Funktion von Religion, betrachtet als gesellschaftliches Kommunikationssystem, besteht für Luhmann genau darin: die Kontingenz, d. h. die Nichtnotwendigkeit dessen, was gesellschaftlich als gegeben erlebt und mitgeteilt wird, zu hinterfragen. Gesellschaftlich ist Religion dann relevant, wenn darum gerungen wird, ob bzw. unter welchen Bedingungen soziale Systeme zustimmungsfähig sind. Gerade weil die Affirmation von Sinn von der Unterscheidung der jeweiligen Subsysteme abhängig und damit kontingent ist, gibt es Religion als ein gesellschaftliches Subsystem, das die Affirmation von Sinn als solche zum Thema und damit kommunikationsfähig macht. Dabei spielt die Ethik eine zentrale Rolle, da die Sinnbehauptung der Religion nicht abstrakt nachprüfbar ist, sondern nur durch die Übereinstimmung zwischen Glauben und Handeln plausibilisiert werden kann.

So gewinnt beispielsweise der Satz *Gott ist die Liebe* seine Wahrheit darin, dass diejenigen, die dies behaupten, zu Zeugen dieses Glaubens werden. Thomas von Aquin drückt dies so aus: „Et ideo caritas dicitur forma fidei, in quantum per caritatem actus fidei perficitur et formatur.“ (Und deshalb wird Liebe eine Form von Glaube genannt, insofern durch Liebe ein Akt des Glaubens ausgeführt und gebildet wird; Summa Theologiae II-II, q 4, a 3) In Anlehnung an die Sprache von Luhmann: Durch das Zeugnis des liebevollen und befreienden Handelns wird das Unbestimmbare (die Behauptung *Gott ist die Liebe*) bestimmbar, wobei das Handeln nicht vollständige Einlösung der Behauptung des Glaubens ist, sondern Verweischarakter hat. Die Sinnbehauptung der Religion ist nicht theoretisch beweisbar, sondern nur durch den Verweis auf die Praxis gelebter Freiheit plausibilisierbar.

Die Pointe des luhmannschen Zugangs ist, dass er nicht anthropologisch, sondern kommunikationstheoretisch ansetzt. Die systemtheoretische Erklärung von Religion will „den Begriff Mensch durch den Begriff Kommunikation und damit die anthropologische Religionstheorie der Tradition durch eine Gesellschaftstheorie ersetzen“ (Luhmann 2002, 13). In der kirchenamtlichen Soziallehre dominiert bis heute weitgehend ein anthropologisch fundierter Ansatz, der seine religiöse Identität vom christlichen Menschenbild her definiert. Der religionssoziologische Zugang eröffnet im Unterschied hierzu eine Perspektive, die die Gottesrede unmittelbar gesellschaftstheoretisch (also auf Kommunikation bezogen) verortet und damit das Theologische der Sozialethik nicht mehr aus individuellen Kategorien ableitet, sondern als Dimension des Sozialen selbst versteht.

Mit Luhmanns Ansatz ergibt sich zugleich eine überraschende Plausibilisierung der „semantischen Kühnheit“ (Luhmann 2002, 152) der christlichen Auffassung, dass Gott als Person zu verstehen ist: Sinn kann ein System sich nicht selbst geben, sondern es bedarf eines externen Bezugspunktes, der sich auch als Beobachter umschreiben lässt. Beobachtung ist eine Kategorie, die in der Regel mit personalen Vorstellungen verbunden wird (vgl. Luhmann 2002, 153). Die Sinnzuschreibung ist kontingent, also nicht notwendig. Die Möglichkeit, sich so oder anders entscheiden zu können, ist ebenfalls primär als eine personale Qualität erfahrbar (vgl. Luhmann 2002, 152). Die Kontingenz der Sinnzuschreibung findet ihr sozialstrukturelles Korrelat in der Möglichkeit der Exkommunikation, denn durch diese ist die Affirmation einer Person als Mitglied der Gemeinschaft nicht notwendig, sondern entscheidungsabhängig.

Diese knappe Skizze eines religionssoziologischen Zugangs zum Verständnis der theologischen Dimension Christlicher Sozialethik kann exemplarisch zeigen, dass sich diese nicht nur als Ableitung aus dogmatischen oder exegetischen Inhalten ergibt, sondern ebenso aus den Funktionsbedingungen spätmoderner Gesellschaft: Religion kann dazu beitragen, zwischen den kontingenten Sinnsetzungen der einzelnen Subsysteme zu vermitteln und damit die Suche nach der Einheit der Gesellschaft offenzuhalten. Daraus ergibt sich ein ganz eigener Blick auf die Relevanz des christlichen Glaubens für die Bewältigung der spezifischen Konfliktlagen spätmoderner Gesellschaft (vgl. Pollack 2003, 205–240).

2.2 Der Sinn des Sinns

Volker Gerhardt bietet für die neue Vitalität der Gottesfrage im öffentlichen Raum eine auf den ersten Blick paradoxe philosophische Erklärung: Gerade weil sich das Wissen ständig vermehrt, bedarf es der Ergänzung durch den Glauben. Denn das Vertrauen, dass uns das Wissen zu gutem und sinnvollem Handeln anleiten kann, ist nicht durch noch mehr Wissen erreichbar. Das Wissen verlangt nach einer Sinnperspektive, die nur erwünscht, erhofft oder geglaubt werden kann (vgl. Gerhardt 2017, 15–27). Ausgehend von Platon und Kant unternimmt Gerhardt den Versuch, das Göttliche als rationale Grundbedingung jeder Sinngebung menschlichen Daseins zu entwickeln.

Das Göttliche ist demnach die umfassende Einheit des stets benötigten Selbst- und Weltvertrauens, das jedem einzelnen Handlungssinn zugrunde liegt (vgl. Gerhardt 2017, 209–266). Glaube ist nicht der irrationale Antagonist des Wissens, sondern Reflexion auf die Grenzen des Wissens bzw. des Wissenkönnens. Er ist wissensermöglichende Lebensform (vgl. Gerhardt 2017, 148–208). Diese Sicht der Theologie als Ermöglichung von Vernunft lässt sich aus den kontingenten Lebensbedingungen der späten Moderne entwickeln. Der Glaube gewinnt seine Vernunft durch den Bezug auf die Praxis gelebter Freiheit:

„Folglich ist der Glauben nicht das, was sich vom Wissen löst; schon gar nicht das, was ihm widerspricht, sondern das, was (in seinem stets gegebenen Ausgangspunkt im Wissen) den Zusammenhang zwischen Wissen und bewusster Lebensführung sichert. Glauben ist das Bewusstsein der Überschreitung des

Wissens im Vertrauen auf ein Ganzes, zu dem (unter Einschluss des Wissens) nicht nur einfach ‚alles‘, sondern insbesondere das Individuum gehört, das den Glauben benötigt.“ (Gerhardt 2017, 10)

Glauben ist nach Gerhardt (2017, 10) „nicht nur auf Wissen gegründet, sondern auch auf die Sicherung des Wissens bezogen“. Er kann und muss durch die Vernunft verteidigt, aber auch ihrer Kritik ausgesetzt werden, wie dies beispielsweise in der *zweisprachigen* Öffentlichen Theologie geschieht. „Alle Anstrengung ist auf die sachliche Erörterung konzentriert, die zeigen soll, wie sehr das Göttliche zu der Welt gehört, in der wir uns als Menschen zu begreifen suchen.“ (Gerhardt 2017, 11–12) Dabei sind auch die emotionalen, spirituellen und praktischen Dimensionen nicht ausgeschlossen. Ähnlich wie das Wissen auf Neugier angewiesen ist, verbindet sich der Akt des Glaubens eng mit den Grundhaltungen von Hoffnung, Vertrauen und Liebe (vgl. Gerhardt 2017, 11).

Die rationale, emotionale und praktische Aneignung der Welt ist eine notwendige Voraussetzung der Identitätsbildung und Selbstverortung der Individuen und damit zugleich auch der zwischenmenschlichen Kommunikation. Ein gewisses Grundvertrauen in ihre Stabilität und Erkennbarkeit ist deshalb unverzichtbar:

„Im logischen Schluss auf die Welt haben wir den Eindruck, von ihr zu wissen; im Großen und Ganzen aber können wir nur darauf vertrauen, dass sie so, wie wir sie aufgrund vergleichsweise geringer Kenntnisse erschließen, tatsächlich ist und bleibt. Das aber heißt: Wir glauben an die Welt, in der wir sind. Und sie kann von uns, wenn sie uns in einer exemplarischen Ansicht als übergroß und übermächtig, vielleicht sogar als staunenswert, schön oder erhaben gegenübertritt, als göttlich erfahren werden. Und wenn wir das Göttliche der Welt als etwas uns personal Entsprechendes annehmen, können wir es, sofern wir uns selbst als Person begreifen und in ihr ein persönliches Gegenüber suchen, als Gott ansprechen.“ (Gerhardt 2017, 21)

Auch wenn Gerhardt nicht direkt auf Luhmann Bezug nimmt, sind die Fokussierung auf das Problem der Aufrechterhaltung einer Sinnperspektive sowie die daran anknüpfende Plausibilisierung eines personalen Gottesbildes starke Gemeinsamkeiten ihrer Religionstheorien. Volker Gerhardt geht jedoch über Luhmann hinaus, indem er die Religion nicht nur als soziologische Funktion, sondern auch als rationale Möglichkeit darstellt. Seine Impulse sind wegweisend für eine Sozialethik, die ihre

theologische Dimension nicht jenseits des Anspruchs von Rationalität, Humanität und Kommunikabilität verortet, sondern als deren Grundierung und integralen Bestandteil.

2.3 Religionsproduktive Kontingenzen des Projekts der Moderne

Wenn man mit Niklas Luhmann und Volker Gerhardt davon ausgeht, dass Kontingenzbewältigung durch die Aufrechterhaltung einer Sinnperspektive die originäre Funktion von Religion ist, dann liegt genau hier eine spezifische Kompetenz Christlicher Sozialethik im Kontext spätmoderner Gesellschaft. Ein zentrales Kontingenzproblem der Gegenwart ist der zerbrechende Fortschrittsglaube. Dessen Reflexion hat eine Schlüsselbedeutung für heutige Sozialethik als Auseinandersetzung mit den Ambivalenzen des Projekts der Moderne (vgl. Vogt/Gigl 2022). Diese Ambivalenz zeigt sich heute besonders drängend im Klimawandel und den damit verbundenen ökosozialen Gefährdungen, an denen der anthropozentrische Humanismus mit seinem Versprechen menschenwürdiger Lebensbedingungen für alle zu zerschlagen droht. Gerade wegen der Ungelöstheit der Fragen nach einem zukunftsfähigen Naturverhältnis und nach globaler und intergenerationeller Gerechtigkeit sind spätmoderne Gesellschaften in neuer Weise *religionsproduktiv*: Sie erzeugen eine neue Art der Rückfrage nach dem, was trägt, was Sinn stiftet, was unsere Lebensform rechtfertigt und ihr Zukunft verleiht (vgl. Vogt 2021a, 287–289; Taylor 2020).

Die Gottesfrage wird dort virulent, wo Menschen (und Gesellschaften) an ihre Grenzen stoßen. Der säkulare Humanismus braucht daher eine Horizonterweiterung, die seine Ideale nicht auflöst, aber sie in einen neuen Rahmen einspannt und kritisch erweitert bzw. begrenzt. Eine säkulare humanistische Ethik als politisches Projekt ist ambivalent, weil sie nicht angemessen mit gesellschaftlichem Scheitern, menschlicher Schuld und ökologischen Grenzen umgehen kann und das Fortschrittsideal zur Ideologie werden lässt (vgl. Vogt/Ostheimer 2004; Vogt/Gigl 2022). Ein vielversprechender Weg, die problematischen Konsequenzen des Beschleunigungsimperativs der Moderne aufzudecken und „Gesellschaftsanalyse und Sozialethik unter einem Blickwinkel zu betreiben, der die Veränderung gesellschaftlicher Zeitverhältnisse im Kontext von Modernisierungsprozessen erfasst“ (Höhn 2006, 21), ist Hans-Joachim Höhns (vgl. 2006, 29) Ansatz einer *KinEthik*. Inspirierend sind v. a. seine Gedanken zu einer theologischen Erweiterung der Zeithorizonte (vgl.

Höhn 2013, 120–126). Diese können einen Ausweg aus der von vielfältigen Paradoxien geprägten modernen Beschleunigungsgesellschaft andeuten und befreiend wirken.

Bei all dem ist die Christliche Sozialethik nicht eine übergeordnete Moralagentur mit definitiven Antworten auf die Entwicklungsprobleme spätmoderner Gesellschaften, sondern eher eine – um mit Luhmann zu sprechen – Verweisagentur auf die *blinden Flecken* der gesellschaftlichen Systeme sowie auf das Unbestimmbare, das die Möglichkeit des Sinns offenhält. Ein *blinder Fleck* des Projekts der Moderne, auf den die Sozialethik in den gegenwärtigen bio- und umweltethischen Diskursen verweisen kann, ist das fehlende tragfähige Verhältnis zur Natur. Dessen kritische Reflexion betrifft die Fundamente unserer Kultur und unseres Selbstverständnisses. Es ist Aufgabe der Christlichen Sozialethik, die Suche nach den Quellen der Befähigung zu langfristiger, globaler und ökosozialer Verantwortung anzumahnen. Ziel muss es sein, die Natur nicht nur als Ansammlung von Ressourcen für menschliche Zwecke zu sehen, sondern als einen geschenkten, zur verantwortlichen Gestaltung aufgegebenen und damit zugleich sinnstiftenden Lebensraum (vgl. Vogt 2021a).

Die geistige Atmosphäre der Gegenwart ist von Rationalitäts- und Sinnangeboten einer „Erfüllung im Diesseits“ (Römelts 2021) geprägt. Dabei finden Utopien wie die von Yuval Hararis (2017) *Homo Deus*, die im Kern von der Digitalisierung und ihren Potenzialen für eine transhumanistische Perfektionierung des Menschen fasziniert ist, großen Anklang. In einer gewissen Antithese hierzu steht Hartmut Rosas (2019) sozialromantische Utopie der *Resonanz* durch Entschleunigung und Achtung der Unverfügbarkeit der Welt. Beides sind prägende Entwürfe einer Sinnerfüllung im Diesseits. Die Rationalität der Theologie wird daran gemessen, ob sie der mit solchen Projekten verbundenen Sehnsucht nach Vitalität, Lebensfreude und Lebenszugewandtheit auch in Grenzerfahrungen von Scheitern, Krankheit und Tod zu antworten weiß (vgl. Römelts 2021, 193–234).

3 Die Theo-Logik der Sozialethik

3.1 Menschenrechte in der Dialektik von Pluralität und Universalität

Im Brennpunkt des Streites um eine säkulare oder eine explizit theologische Sozialethik steht gegenwärtig die Interpretation der Menschenrechte

(vgl. Gabriel 2013; Sander 2013; Uertz 2013; Küppers 2013). Diesen Diskurs hat insbesondere Hans Joas (2011, vgl. Laux 2013) durch sein Buch zur *Sakralität der Person* bereichert, indem er dem „Mythos des antireligiösen Charakters der französischen Revolution“ und ihrer Erklärung der Menschenrechte eine von religiösen Impulsen geprägte und in ihrer gesellschaftlichen Wirksamkeit bleibend von diesen abhängige „Genealogie der Menschenrechte“ (Joas 2011, 147–203) entgegensetzt.

Konrad Hilpert (vgl. 2013) wendet das Konzept der affirmativen Genealogie von Joas auf die Frage der interkulturellen Geltung der Menschenrechte an und kommt zu dem Ergebnis, dass die Universalisierung eine je spezifische Inkulturation der Menschenrechte fordert. Möglich sei diese, weil die Menschenrechte begründungsoffen seien; nötig sei sie, weil die allgemeinen Begründungen ohne Anschluss an spezifische Kontexte und Traditionen keine hinreichende Motivation für ihre Einhaltung hervorbringen können. Da die Menschenrechte als normativen Kern die Verpflichtung zu wechselseitiger Anerkennung beinhalten, sei ihre universelle Geltung nicht Hindernis, sondern im Gegenteil Ermöglichungsgrund und Weg zum Respekt gegenüber kultureller Vielfalt (vgl. Hilpert 2013, 19–25).

Der normative Kern der Menschenrechte ist die Ermöglichung einer moralischen Verständigung über kulturelle und soziale Grenzen hinweg. Der Übergang von der Logik der Abschottung zu einer Logik der Pluralität im Umgang mit Andersdenkenden kann nur dann gelingen, wenn die Menschenrechte kontextsensibel interpretiert werden. Konkrete Ethik ist immer kontextspezifisch und damit plural. Von daher sind Pluralität und Universalität dialektisch als sich wechselseitig bedingende Größen zu verstehen. Eine Rekonstruktion des Verständnisses von Menschenrechten im Rahmen kontextueller Ethik ermöglicht Spielräume der Variation und Interpretation für ihre Aneignung in arabischen, asiatischen, afrikanischen, südamerikanischen und osteuropäischen Kulturen. Dabei kann die Gewichtung von individuellen Freiheitsrechten, sozialen Anspruchsrechten und politischen Mitwirkungsrechten sowie das Verhältnis von Rechten und Pflichten unterschiedlich ausgestaltet werden.

Der interkulturelle und interreligiöse Diskurs erzeugt und fordert somit neue Begründungszugänge und Akzente im Verständnis der Menschenrechte. Der spezifisch christliche Zugang kommt dabei gerade nicht fruchtbar ins Spiel, wenn man behauptet, nur Christen könnten die Menschenrechte in ihrer Tiefe angemessen verstehen. Denn das würde ihre Sinnspitze als Medium interkultureller Verständigung abbrechen.

Ein innovativer Zugang ist es, den theologischen Gehalt der Menschenrechte im Zeichen des Kreuzes zu erschließen, also von der paradoxen Erfahrung her, dass sie gerade dann, wenn sie verletzt werden, nicht zum Schweigen zu bringen sind. Gerade dann werden sie zum Anlass für eine alle politische und ökonomische Logik transzendierende Solidarität und damit zugleich zum gesellschaftlichen Ort der Gottesrede (vgl. Sander 2013, 265–273). Von der immanenten Transzendenz der Menschenrechte und von dem davon geprägten Zeugnis der unbedingten Solidarität her könnte die Christliche Sozialethik ihre theologische Mitte gewinnen.

3.2 Christlicher Humanismus

Hilfreich wäre es, in der meist ganz auf den Personenbegriff zentrierten Menschenrechtsdebatte stärker die Tradition des Humanitätskonzepts im Schnittfeld zwischen Theologie und Philosophie zu berücksichtigen. Einflussreich innerhalb dieser Denkbewegung war insbesondere der Sozialphilosoph Jacques Maritain. In seinem 1936 publizierten Buch *Humanisme Intégral* ging es ihm keineswegs nur „um eine vorbehaltlose Aneignung dessen, was er als neuzeitlichen Humanismusbegriff. Er unterschied vielmehr den von ihm propagierten ‚theozentrischen oder wahrhaft christlichen Humanismus‘ scharf von jenem ‚anthropozentrischen Humanismus‘, den er im Liberalismus repräsentiert sah.“ (Küppers 2013, 314)

„Die erste Art von Humanismus erkennt an, daß Gott der Mittelpunkt des Menschen ist. Er schließt die christliche Auffassung vom sündigen und erlösten Menschen ebenso ein wie die christliche Auffassung von Gnade und Freiheit [...]. Die zweite Art von Humanismus glaubt, daß der Mensch selber die Mitte des Menschen und also aller Dinge ist. Sie schließt eine naturalistische Auffassung des Menschen und der Freiheit ein. Wenn diese Auffassung falsch ist, dann versteht sich auch, daß der anthropozentrische Humanismus die Bezeichnung eines inhumanen Humanismus verdient und daß seine Dialektik als die *Tragödie des Humanismus* bezeichnet werden muß.“ (Maritain 1950, 22–23)

Ein christlicher Humanismus im Anspruch von Maritain zielt darauf, dass sich Theologie und Anthropologie – Theo-Logik und Anthropo-Logik – wechselseitig interpretieren. Nach Urs von Balthasar ist eine solche wechselseitige Erhellung von *weltlicher* Erkenntnis und Gottesrede

die logische Grundstruktur christlicher Theologie und ihrer Lehre von der Gegenwärtigkeit des Gottesgeistes in der Welt. Es geht Balthasar um eine reflexive Logik im Sagen des Göttlichen, das undenkbar ist und erst im Spiegel der Welt erahnt werden kann. Die Schilderung der weltlichen Wahrheit müsse ihrer geschöpflich-kontingenten Wesensart entsprechen, dabei jedoch stets deren Beziehung zum tragenden Grund voraussetzen (vgl. Balthasar 1985–1987).

Nicht zuletzt durch den Einfluss von Maritain wurde *humanus* zu einem sozialetischen Leitbegriff der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Gaudium et spes* (Nr. 25–29, 73, 92 u. ö.): Christliche Seelsorge, Ethik und Bildung sollen dem menschlichen Wohl dienen. Die Würde der Person wird in *Gaudium et spes* nicht als ein substanzontologisch vorgegebener Ausgangspunkt verstanden, sondern als stets gefährdeter und durch Beziehungen konkreter Anerkennung immer neu zu realisierender Grundwert (vgl. Hünermann 2013, 36–39). Damit ist christliche Ethik – und mit ihr die Kirche insgesamt – auf einen Dialog mit der modernen Welt in der Form wechselseitiger, nicht abschließbarer Lernprozesse verwiesen. Um die Würde der Menschen im vollen Sinne anzuerkennen, müssen sie als Subjekte ihrer eigenen Geschichte mit ihren je eigenen, kulturell unterschiedlichen Situationswahrnehmungen, Freuden, Hoffnungen, Sorgen und Ängsten (vgl. GS 1) ernst genommen werden. Es geht nicht um die Anwendung einer aus der Kenntnis des Wesens des Menschen abgeleiteten Sozialordnung, sondern um die Anerkennung des konkreten Menschen.

Erstmals rückt damit der Wert der Freiheit systematisch in den Mittelpunkt. Peter Hünermann (vgl. 2013, bes. 36) interpretiert den Ansatz von *Gaudium et spes* deshalb eindringlich als einen Paradigmenwechsel in der theologischen Begründung und in der Konzeption der Sozialethik. Alle gesellschaftlichen Strukturen sind wandelbar und auf die Chancen humaner Entfaltung hin zu optimieren. Entscheidend ist die konstitutive Wechselseitigkeit der Freiheitsvollzüge im Werde- und Vollzugscharakter der Freiheit.

Diese neue Sicht des Sozialen, das nach dem methodischen Dreischritt *sehen – urteilen – handeln* zunächst empirisch erforscht werden muss, gestattet einen tiefenscharfen Blick auf die unterschiedlichen Lebensräume der Menschen in Familie, Staat, Wirtschaft und Kultur (vgl. Hünermann 2013, 38). Nach diesem Konzept einer auf Empirie verwiesenen Theologie der Sozialethik ist die Kirche überall dort, wo die Würde des Menschen durch rassische, kulturelle oder soziale Marginalisierung

verletzt wird, um ihres Glaubens willen aufgerufen, für diese Menschen einzutreten. Humanität hat für die christliche Ethik eine doppelte kritische Funktion: nach innen, um den Anspruch der Ausrichtung christlicher Ethik auf gelingendes Menschsein (vgl. Korff 1985) zu prüfen; nach außen als Brücke der Verständigung mit anderen Religionen und Weltanschauungen und damit zugleich als Grundlage einer politischen, pluralismusfähigen Ethik.

3.3 Die dreifache Funktion des christlichen Sinnhorizontes

Eine Sozialethik, die den Anspruch hat, Öffentliche Theologie zu sein, muss sowohl über ihre Quellen Aufschluss geben als auch eine Sprache sprechen, die von der Öffentlichkeit verstanden werden kann. Ein Scharnier bilden dabei Argumente zum Schutz der unbedingten Würde der menschlichen Person. Der Verweis darauf ermöglicht die Beobachtung und die Bewertung politischer Prozesse (vgl. Pollack 2003). Die *Erinnerung* daran, dass die menschliche Würde der politischen Verfügungsgewalt entzogen ist, sie also transzendiert, beantwortet die radikale Kontingenzerfahrung, die beispielsweise durch die biotechnische Reproduzierbarkeit des Menschen hervorgerufen wird. Der Glaube an die unbedingte Würde des Menschen – und damit zugleich an den jede konkrete Leistung transzendierenden Sinn des Lebens – verpflichtet zu konkreten Schutzregeln.

Die theologisch-ethischen Sprachmuster, die auf unbedingt geltende, also nicht zur Disposition stehende Werte verweisen, bergen jedoch auch die Gefahr, einer Selbstübersteigerung von Individuen und religiösen Kollektiven Vorschub zu leisten, „indem der partikulare Wille dieser Gruppe mit dem allgemeinen Gotteswillen unmittelbar in eins gesetzt wird“ (Graf 2004, 274). Die Bedeutung von Theologie in einer pluralistischen Öffentlichkeit erschöpft sich also nicht in einer regelmäßigen Revision und Aktualisierung christlichen Orientierungswissens. Im Interesse von individueller Freiheit, insbesondere der Religionsfreiheit, muss die Theologie ihre Stimme gegen einen falschen öffentlichen Religionsgebrauch, vor allem gegen die religiöse Selbstüberhöhung des Politischen (wie derzeit beispielsweise in Russland als Legitimation des Krieges) erheben. Dank ihrer semantischen Muster (unüberbietbare Allgemeinheit und existentielle Unbedingtheit) stellt nämlich Religion ein starkes, aber damit auch missbrauchbares Ressourcenpotential für

die symbolische Strukturierung einer politischen Ordnung und deren Legitimation dar (vgl. Graf 2004, 274). Sozialethik hat gerade gegenüber religiösen Argumentationsmustern und Sprachspielen im öffentlichen Raum die Funktion, deren Gebrauch für die Legitimation politischer und kirchlicher Macht kritisch aufzudecken.

Neben der kritischen Funktion hat Theologie für die Ethik auch eine stimulierende und eine integrierende Funktion (vgl. Auer 1989, 189–197). Die integrierende Funktion zeigt sich vor allem darin, dass sie natürliche und kulturelle Neigungen, Fähigkeiten und Sitten der Menschen immer dann aufnimmt, wenn sie nicht in Widerspruch zu Prinzipien christlicher Ethik stehen. Dabei kann sie diesen aber durchaus auch einen neuen Sinn und eine neue Ausrichtung verleihen. Stimulierend und inspirierend wirkt der Glaube auf die Ethik durch die Gewissheit, dass wir unser Leben trotz aller Erfahrung von Ohnmacht, Misserfolg und Absurdität sinnvoll gestalten können.

3.4 Christliche Sozialethik als originäre Form der Gottesrede

Insofern der Handlungsanspruch der christlichen Rede vom Reich Gottes nicht nur die individuelle Beziehung zum Nächsten betrifft, sondern sich auch auf gesellschaftliche Zusammenhänge bezieht, kann man von einer „sozialethischen Dimension der Offenbarung“ (Anzenbacher 1997, 19–20) sprechen: Gerechtigkeit gehört konstitutiv zum christlichen Glauben dazu, um die Liebe Gottes zu vergegenwärtigen und erfahrbar zu machen. Wo Ungerechtigkeit herrscht, wird damit zugleich Gott gezeugnet. Wo Menschen sich gegen Ungerechtigkeit und die Zerstörung der Lebensräume erheben, werden sie zu Boten Gottes. Sein Kommen offenbart sich immer wieder neu im Sinnhorizont der Gerechtigkeit.

Die gesellschaftliche Brisanz der Frage nach dem Stellenwert theologischer Argumente für die Begründung, Motivation und Entfaltung der Ethik zeigt sich gegenwärtig in vielen Gestalten: Weltweit gibt es eine Ideologisierung religiös aufgeladener Konflikte, die dringend einer vernunftgeleiteten ethischen Reflexion bedarf. Einerseits gibt es aufgrund vielschichtiger Verunsicherungen eine verstärkte Nachfrage nach theologischer Ethik. Andererseits stehen deren Normen bei vielen unter dem – bisweilen selbstverschuldeten – Verdacht der Irrationalität. Die Aufgabe einer ökumenisch, interreligiös, interkulturell und interdisziplinär eingebundenen Sozialethik ist hier wesentlich eine kritische: Sie hat dazu

beizutragen, dass der Rekurs auf Gott in der Begründung, Motivation und Entfaltung von Moral nicht dazu missbraucht wird, diese gegen Vernunft abzuschotten. Das Gottesargument ist keine Kompensation für einen Mangel an rationaler Begründung der Moral sowie ihrer konsequenten Ausrichtung auf gelingendes Leben. Im Zentrum religiöser Zugänge zur Ethik sollte vielmehr die Erfahrung und Vermittlung der Einheit von Gottes-, Menschen- und Schöpfungsliebe stehen. „Glauben und Wissen sind in der konkreten Lebensführung aufeinander verwiesen und nicht voneinander zu trennen.“ (Gerhardt 2016, 14–15) Sie sind bezogen auf Spiritualität als vom Glauben geprägte Lebensform (vgl. Vogt 2021b).

Als Resümee dieser Spurensuche nach der religiösen Identität Christlicher Sozialethik ist festzuhalten: Die Logik sozialetischer Gottesrede ergibt sich nicht erst als Deduktion aus dogmatischen Glaubenswahrheiten oder individuellen Moral- und Heilsgewissheiten, sondern auch unmittelbar aus religiösen Aspekten in der Logik des Sozialen. Christliche Sozialethik ist ein originärer Ort der Gottesrede im Blick auf die gesellschaftliche Glaubenspraxis gelebter Freiheit.

Literaturverzeichnis

- Albrecht, Christian; Anselm, Reiner** (2017): *Öffentlicher Protestantismus. Zur aktuellen Debatte um gesellschaftliche Präsenz und politische Aufgaben des evangelischen Christentums*. Zürich: Theologischer Verlag.
- Anzenbacher, Arno** (1997): *Christliche Sozialethik: Einführung und Prinzipien*. Paderborn: UTB.
- Auer, Alfons** (1989): *Autonome Moral und christlicher Glaube*. 2. Aufl. Düsseldorf: Patmos.
- Balthasar, Hans Urs von** (1985–1987): *Theologik*. Drei Bände (I.: *Wahrheit der Welt*, II.: *Wahrheit Gottes*, III.: *Geist der Wahrheit*). Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Bedford-Strohm, Heinrich** (2008): *Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft*. In: Gabriel, Ingeborg (Hg.): *Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik*. Ostfildern: Matthias-Grünwald, 340–357.
- Casanova, José** (1994): *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University Press.
- Gabriel, Ingeborg** (2013): *Naturrecht, Menschenrechte und die theologische Fundierung der Sozialethik*. In: Vogt, Markus (Hg.): *Theologie der Sozialethik*, Freiburg i. Br.: Herder, 229–251.
- Gerhardt, Volker** (2016): *Glauben und Wissen. Ein notwendiger Zusammenhang*. 3. Aufl. Stuttgart: Reclam.
- Gerhardt, Volker** (2017): *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*. 4. Aufl. München: C. H. Beck.

- Graf, Friedrich Wilhelm** (2004): Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur. München: C. H. Beck.
- Graf, Friedrich Wilhelm; Meier, Heinrich** (Hg.) (2013): Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart. München: C. H. Beck.
- Habermas, Jürgen** (2001): Glauben und Wissen. Ansprachen aus Anlaß der Verleihung (Friedenspreis des Deutschen Buchhandels). Frankfurt a. M.: Buchhändler-Vereinigung.
- Habermas, Jürgen** (2005): Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Harari, Yuval** (2017): Homo Deus. Eine Geschichte von morgen II. Aufl. München: C. H. Beck.
- Heimbach-Steins, Marianne; Steins, Georg** (2012): Bibelhermeneutik und Christliche Sozialethik. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hilpert, Konrad** (2013): Begründungssoffen und doch mit universellem Anspruch? Zur Genealogie und Interkulturalität der Menschenrechte. In: Amosinternational 7(2), 19–25.
- Hofheinz, Marco; Mathwig, Frank; Zeindler, Matthias** (Hg.) (2009): Ethik und Erzählung: Theologische und philosophische Beiträge zur narrativen Ethik. Zürich: Theologischer Verlag.
- Höhn, Hans-Joachim** (2006): Zeit-Diagnose. Theologische Orientierung im Zeitalter der Beschleunigung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Höhn, Hans-Joachim** (2013): Handeln über den Tag hinaus. Zeithorizonte der Sozialethik. In: Vogt, Markus (Hg.): Theologie der Sozialethik. Freiburg i. Br.: Herder, 92–126.
- Honnfelder, Ludger** (2007): Was soll ich tun, wer will ich sein? Vernunft und Verantwortung, Gewissen und Schuld. Berlin: Berlin University Press.
- Honnfelder, Ludger** (2017): Im Spannungsfeld von Religion und Ethik. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Hünemann, Peter** (2013): Die theologische Grundlegung der christlichen Sozialethik in Gaudium et spes. In: Vogt, Markus (Hg.): Theologie der Sozialethik. Freiburg i. Br.: Herder, 23–62.
- Joas, Hans** (2011): Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte. Berlin: Suhrkamp.
- Korff, Wilhelm** (1985): Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik. München: Piper.
- Korff, Wilhelm; Vogt, Markus** (Hg.) (2016): Gliederungssysteme angewandter Ethik. Ein Handbuch nach einem Projekt von Wilhelm Korff. Freiburg i. Br.: Herder.
- Küppers, Arnd** (2013): Menschenrechte im Spannungsfeld zwischen Gottesrede und säkularer Politik – eine sozialethische Sicht. In: Vogt, Markus (Hg.): Theologie der Sozialethik. Freiburg i. Br.: Herder, 300–326.
- Laux, Bernhard** (Hg.) (2013): Heiligkeit und Menschenwürde. Hans Joas' Genealogie der Menschenrechte im theologischen Gespräch. Freiburg i. Br.: Herder.
- Luhmann, Niklas** (2002): Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Manemann, Jürgen** (2002): Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monothetismus. Münster: Aschendorff.

- Maritain, Jacques** (1950): *Christlicher Humanismus. Politische und geistige Fragen einer neuen Christenheit*. Heidelberg: Pfeffer.
- Metz, Johann Baptist** (1997): *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967–1997*. Mainz: Matthias Grünewald Verlag.
- Pollack, Detlef** (2003): *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Rawls, John** (2003): *Politischer Liberalismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Reder, Michael** (2010): *Luhmann vs. Habermas revisited. Zwei Funktionale Religionstheorien in ihrer Bedeutung für Bildung in säkularen Gesellschaften*. In: *Bildungsforschung* 7 (1), 44–45.
- Reder, Michael; Schmidt, Josef** (2008): *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Römel, Josef** (2021): *Erfüllung im Diesseits. Wie Gegenwartsutopien die christliche Heilsbotschaft herausfordern*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Rosa, Hartmut** (2019): *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Sander, Hans-Joachim** (2013): *Sozialethik, theologisch: Der locus theologicus alienus Menschrechte*. In: Vogt, Markus (Hg.): *Theologie der Sozialethik*. Freiburg i. Br.: Herder, 252–278.
- Söding, Thomas** (2013): *Biblische Sozialethik und christliche Hermeneutik. Neutestamentliche Anfragen*. In: Vogt, Markus (Hg.): *Theologie der Sozialethik*. Freiburg i. Br.: Herder, 146–188.
- Spindler, Wolfgang** (2011): „Humanistisches Appeasement“? Hans Barions Kritik an der Staats- und Soziallehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Berlin: Duncker & Humblot.
- Taylor, Bron** (2020): *Dunkelgrüne Religion: Naturspiritualität und die Zukunft des Planeten*. Paderborn: Brill, Wilhelm Fink.
- Uertz, Rudolf** (2013): *Menschenrechte im Spannungsfeld zwischen Gottesrede und säkularer Politik*. In: Vogt, Markus (Hg.): *Theologie der Sozialethik*. Freiburg i. Br.: Herder, 279–299.
- Vogt, Markus** (Hg.) (2012): *Theologie der Sozialethik (Quaestio disputatae 255)*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Vogt, Markus** (2014): *Die Theo-Logik Christlicher Sozialethik*. In: Platzer, Johann; Zissler, Elisabeth (Hg.): *Bioethik und Religion. Theologische Ethik im öffentlichen Diskurs*. Baden-Baden: Nomos, 143–173.
- Vogt, Markus** (2016): *Das Spannungsfeld theologischer und philosophischer Ethik als Ausgangspunkt für die Gliederung normativer Reflexion*. In: Korff, Wilhelm; Vogt, Markus (Hg.): *Gliederungssysteme angewandter Ethik. Ein Handbuch nach einem Projekt von Wilhelm Korff*. Freiburg i. Br.: Herder, 711–737.
- Vogt, Markus** (2021a): *Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Vogt, Markus** (2021b): *Spiritualität als Lebensform. Zwölf Thesen zur Definition und den Dimensionen der Spiritualität sowie zu ihrer ethischen Relevanz in der Gesellschaft*. In: *CiG* 23, 17.

- Vogt, Markus; Gabriel, Ingeborg; Küppers, Arnd; Schallenberg, Peter; Veith, Werner** (2013): Theologien in der Sozialethik. In: Vogt, Markus (Hg.): Theologie der Sozialethik. Freiburg i. Br.: Herder, 7–20.
- Vogt, Markus; Gigl, Maximilian** (Hg.) (2022): Christentum und moderne Lebenswelten. Paderborn: Brill Schöningh.
- Vogt, Markus; Ostheimer, Jochen** (2004): Neue Maße für Fortschritt. Gesellschaftsvisionen im ökologischen Diskurs. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 45, 109–141.
- Vogt, Markus; Schäfers, Lars** (2021): Christliche Sozialethik als Öffentliche Theologie. In: Kirche und Gesellschaft 480, 1–16.

Kirchliche Dokumente

- GS – Zweites Vatikanisches Konzil** (1965): Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*. In: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands (KAB) (Hg.) (2007): Texte zur katholischen Soziallehre: die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente 9. erw. Auflage. Köln: Ketteler, 291–395.

Über den Autor

Markus Vogt, Prof. Dr. theol. MA phil., Ordinarius für Christliche Sozialethik an der LMU München. Email: m.vogt@lmu.de.