

Sozialethik als Naturrechtsethik – oder lieber nicht?

Im Gespräch mit Arno Anzenbacher

Keines der anderen Fächer in der katholischen Theologie hat sich so stark an einen Theorieansatz gebunden wie die Sozialethik: Katholische Sozialethik, Gesellschaftswissenschaft, Soziallehre oder wie immer das Fach genannt wurde, handelte seit ihrem Entstehen im 19. Jahrhundert über das Naturrecht, war mithin Naturrechtsethik. Seit Ende der 1980er Jahren stellten jedoch einige der damals noch jüngeren Sozialethiker das Naturrecht für ihr Fach in Frage. Ihnen galt die Naturrechtslehre als eine Ursache für den habituellen Konservatismus der katholischen Sozialethik;¹ sie sahen – in sozialwissenschaftlicher Hinsicht – die Soziallehre wegen ihrer Naturrechtsethik nicht in der Lage, die komplexen Probleme moderner westlicher Gesellschaften angemessen zu bearbeiten;² als Folge der Naturrechtslehre verorteten sie die Sozialethik in einer unproduktiven Ungleichzeitigkeit gegenüber der philosophischen Ethik; aber auch theologisch sahen sie die Sozialethik im Hintertreffen, so sie den Anschluss an die Entwicklungen der anderen theologischen Fächer spätestens seit dem II. Vatikanum verloren hatte.³ Mit diesen und ähnlichen Vorwürfen – manchmal schärfer, manchmal moderater, manchmal offen, manchmal nur versteckt vorgetragen – suchte man die Symbiose zwischen katholischer Sozialethik und Naturrecht aufzubrechen und Wege ‚jenseits katholischer Soziallehre‘⁴ zu öffnen. Und mehr noch: Unterschwellig wurde der bislang hegemoniale Ansatz, also die Naturrechtsethik, unter Generalverdacht gestellt, eine unzeitgemäße, überaus rückständige, wissenschaftlich kaum noch ernstzunehmende Veranstaltung zu sein; man erweckte den Eindruck, eine Sozialethik sei als katholische Soziallehre gar nicht mehr möglich.

¹ Eine Vorlage dafür bot u. a. *Johann Baptist Metz*, ‚Politische Theologie‘ in der Diskussion, in: Helmut Peukert (Hg.), Diskussion zur ‚politischen Theologie‘, Mainz/München 1969, 267-301, 279-284; *ders.*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1977, 27.

² Vgl. etwa *Franz-Xaver Kaufmann*, Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens im 19. und 20. Jahrhundert, in: Franz Böckle/Ernst-Wolfgang Böckenförde (Hg.), Naturrecht in der Kritik, Mainz 1973, 126-164. Siehe dazu *Stephan Goertz*, Moraltheologie unter Modernisierungsdruck. Interdisziplinarität und Modernisierung als Provokationen theologischer Ethik im Dialog mit der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns, Münster 1999, 432-443.

³ Vgl. etwa *Josef Ratzinger*, Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre, in: Klaus von Bismarck/Walter Dirks (Hg.), Christlicher Glaube und Ideologie, Stuttgart 1964, 24-30.

⁴ Vgl. *Friedhelm Hengsbach/Bernhard Emunds/Matthias Möhring-Hesse* (Hg.), Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik, Düsseldorf 1993.

Hatten die ‚alten Hasen‘ der katholischen Sozialethik zuvor die theologischen Neuerungen, vor allem die Politische Theologie und die Befreiungstheologie, heftig attackiert, standen sie plötzlich selbst in der Kritik – und die kam dann noch ‚aus den eigenen Reihen‘. Sie sahen darin mangelnden Respekt gegenüber den Verdiensten des Fachs und den eigenen Leistungen; einige nahmen die Kritik gar als Angriff auf das Fach selbst. Nach den vielen Jahren disziplinärer Einheit führe diese Kritik, so die Gegenkritik, „zu einer Spaltung [...] und zur Verwirrung darüber, ob es überhaupt noch eine Soziallehre der Kirche gibt, und wie sie erkenntnistheoretisch zu begründen“ sei.⁵ Ähnlich urteilte auch Oswald von Nell-Breuning SJ, dass der „Streit über die Rolle, die das Naturrecht in der katholischen Soziallehre spielt, im Grunde genommen nichts weniger als ein Streit um die Daseinsberechtigung einer katholischen Soziallehre überhaupt“⁶ ist. Allerdings konstatierte er auch, dass sich bei einem „ernsthaften Bemühen, sich genau und für den anderen verständlich auszudrücken [...] im Grundsätzlichen [...] sehr wenig substantielle Meinungsverschiedenheiten“⁷ bestehen.

Wenn auch die Kritik an der naturrechtsethisch fundierten Soziallehre vielleicht über das legitime Maß hinausschoss, möglicherweise auch den gebotenen Respekt vermissen ließ, hat sie jedoch dazu beigetragen, die Symbiose von Sozialethik und Naturrecht aufzubrechen und eine längst fällige Öffnung des Fachs durchzusetzen. In der Pluralität der inzwischen vertretenen Ansätze⁸ ist die klassische Soziallehre, einst mit ihrem Naturrecht dominante „Einheitslinie“⁹, inzwischen minoritär – und besteht weitgehend in einem eigenen Uni-

⁵ *Lothar Roos*, Entstehung und Entfaltung der modernen Katholischen Soziallehre, in: Anton Rauscher (Hg.), *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Berlin 2008, 103-124, 119.

⁶ *Oswald von Nell-Breuning*, Wandlungen der katholischen Soziallehre, in: ders., *Wie sozial ist die Kirche? Leistungen und Versagen der katholischen Soziallehre*, Düsseldorf 1972, 35-54, 46.

⁷ *Ders.*, *Krise der katholischen Soziallehre*, in: ders., *Den Kapitalismus umbiegen. Schriften zu Kirche, Wirtschaft und Gesellschaft. Ein Lesebuch*, Düsseldorf 1990, 153-167, 161. Es dürfte wohl zur Strategie der Frankfurter Jesuiten gehört haben, das ‚Grundsätzliche‘ der katholischen Sozialethik jeglichem Streit zu entziehen, um – auf dieser Grundlage – Kontroversen über ‚Sachfragen‘ auf Grund „verschiedener Informationen über die Tatsachen oder [...] verschiedener Beurteilung tatsächlicher Momente“ (ebd.) zu führen. Dafür mussten sie allerdings das Feld des ‚Grundsätzlichen‘ auf ein Minimum beschränken (vgl. etwa *Hermann-Josef Wallraff*, Die katholische Soziallehre – ein Gefüge von offenen Sätzen, in: Hans Achinger/Ludwig Preller/Hermann-Josef Wallraff (Hg.), *Normen der Gesellschaft (FS Oswald von Nell-Breuning)*, Mannheim 1965, 27-48; *Oswald von Nell-Breuning*, Die katholische Soziallehre – Aufstieg, Niedergang und Verdienst. Ein Rückblick auf ihre Leistungen und ihr Versagen in acht Jahrzehnten, in: ders., *Wie sozial ist die Kirche?*, 71-96, insbes. 86) – und zugleich die Deutung dieses Minimums dominieren.

⁸ Vgl. etwa *Karl Gabriel* (Hg.), *Gesellschaft begreifen – Gesellschaft gestalten. Konzeptionen christlicher Sozialethik im Dialog (Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften Bd. 43)*, Münster 2002.

⁹ Vgl. dazu *Franz-Josef Stegmann/Peter Langhorst*, *Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Katholizismus*, in: Helga Grebing (Hg.), *Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland*.

versum von Institutionen, Veranstaltungen und Organen. Sofern mit der Pluralität der Ansätze und der eigenen Minorität unversöhnt, sehen deren Vertreter die Sozialethik in „Jahrzehnten vielfacher Verwirrung“.¹⁰

Innerhalb der inzwischen pluralen Sozialethik vertritt Arno Anzenbacher den Ansatz einer Naturrechtsethik, spart aber selbst nicht mit Kritik am Naturrechtsdenken der klassischen Soziallehre. Damit macht er, wie auch andere Moralthologen und Sozialethiker, ausdrücklich, dass die dort vertretene Naturrechtsethik lediglich eine eher rudimentäre Spielart des Naturrechts („Neuscholastik“) ist. Ihr gegenüber vertritt er einen durch das neuzeitliche Naturrecht aufgeklärten Ansatz, bei dem die Aporien und Grenzen des modernen Naturrechts im Rückgriff auf das klassische, vor allem von Thomas von Aquin ausgearbeitete Naturrecht gelöst und so der Anschluss an die theologische Tradition gehalten werden soll. Mit diesem Anspruch will er aber nicht nur seine eigene „Sozialethik als Naturrechtsethik“¹¹ betreiben; er behauptet darüber hinaus, dass jede ernsthafte Sozialethik Naturrechtsethik ist, mithin Sozialethik nur als Naturrechtsethik oder gar nicht betrieben werden kann.¹² Arno Anzenbachers Naturrecht hat also konzeptuell wenig mit dem Naturrecht der katholischen Soziallehre zu tun, auch wenn er dafür einige freundliche Worte findet.¹³ Insofern steht auch seine Naturrechtsethik ‚jenseits katholischer Soziallehre‘. Wie diese wagt aber Arno Anzenbacher eine disziplinäre Festlegung für die ganze Sozialethik. Soll diese aber nicht von vornherein an deren faktischer Pluralität scheitern, muss man sie im Sinne von Oswald von Nell-Breuning SJ lesen: Bei ernsthaften Bemühen sind Sozialethiker ‚im Grundsätzlichen‘ wohl einer Meinung, stehen nämlich letztlich im Naturrecht, auch

Sozialismus – katholische Soziallehre – protestantische Sozialethik. Ein Handbuch, Wiesbaden 2005, 599-866, 727-736.

¹⁰ Roos, Entstehung, 121. Durch die Lehrverkündigung von Papst Johannes Paul II. und Papst Benedikt XVI. sieht man sich allerdings bestätigt und via Vatikan eine Renaissance der klassischen Soziallehre eingeleitet (vgl. etwa *ders.*, Hinein in die Gesellschaft. Von Krisen zur Erneuerung, in: Rheinischer Merkur Nr. 31, 31.07.2008, online unter <http://www.merkur.de/2008_31_soziallehre-roos.29349.0.html>, abgerufen 28.08.2009; Wolfgang Fischer, Zurück aus dem Jenseits. Zur Bedeutung der Katholischen Soziallehre für die Kirche, in: Christian Beck/Wolfgang Fischer (Hg.), Damit alle leben können. Plädoyers für eine menschenfreundliche Ethik, Erkelenz 2007, 51-62).

¹¹ Vgl. Arno Anzenbacher, Sozialethik als Naturrechtsethik, in: Gabriel (Hg.), Gesellschaft be-greifen – Gesellschaft gestalten, 14-32.

¹² Zum Beispiel: „Fassen wir den Naturrechtsbegriff in dieser skizzierten Allgemeinheit, in welcher er alle antiken, mittelalterlichen, neuzeitlichen und aktuellen Varianten abdeckt, so gibt es letztlich nur eine Alternative zur Naturrechtsethik, nämlich den Rechtspositivismus, für den die herrschaftlich garantierte Faktizität des positiven Rechts zugleich dessen zureichende Legitimität darstellt [...]. Wenn allerdings Normativität durch Faktizität zureichend legitimiert ist, dürfte sich Sozialethik erübrigen“ (Anzenbacher, Sozialethik als Naturrechtsethik, 15f.).

¹³ Vgl. ebd., 30; siehe auch *ders.*, Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn 1998, 135.

wenn sie dies selbst gar nicht wollen oder noch nicht wissen.¹⁴ Gegen die Annahme einer weiten, dabei auch ‚anonymen‘ Naturrechtsethik wendet sich dieser Beitrag. Ohne in Fundamentalopposition zu Arno Anzenbachers Naturrechtsethik zu treten, sucht er gute Gründe dafür anzugeben, warum man in der Sozialethik auf das ‚Naturrecht‘ verzichten sollte – und, insofern diese guten Gründe spätestens mit diesem Beitrag innerhalb der Sozialethik vertreten werden, nicht jedwede Sozialethik Naturrechtsethik in einem weiteren oder irgendeinem anderen Sinne ist.

1. Leistungen und Probleme des neuscholastischen Naturrechts

Es gehört zu den Eigenheiten der katholischen Soziallehre, ihre eigene Kontinuität zu inszenieren und so an der Unveränderlichkeit des behaupteten Naturrechts zu partizipieren. Entsprechend war man auch nicht sonderlich interessiert, die eigene Naturrechtsethik als eine besondere Form des Naturrechtsdenkens auszuweisen. Im Gegenteil: Ihre Naturrechtsethik gaben sie als Vollzug eines langen Stroms naturrechtlichen Denkens seit der Stoa, über Aristoteles und dann Augustinus, Thomas von Aquin und Francisco de Vitoria aus, wobei dieser Strom teleologisch von ihrer Art und Weise, Naturrechtsethik zu betreiben, erschlossen wurde.¹⁵

Tatsächlich bestehen aber in der Geschichte des Naturrechtsdenkens eklatante Brüche – und dies auch in der Zeit nach Thomas von Aquin. Hatte dieser in seiner Naturrechtsethik noch eine einheitliche Welt mit Christus als dem einen, geistigen und weltlichen König sowie das Christentum als die eine und kosmopolitisch ausgeweitete Sittlichkeit unterstellt, waren sich die nachfolgenden Ethikkonzepte der Einheit von Glauben, erfülltem Leben und verbindlichen Normen nicht mehr sicher. Stattdessen thematisierte der Nominalismus den praktischen Vorrang des Individuellen vor dem Allgemeinen und verwies damit ansatzweise auf die autonome Subjektivität der Akteure. Dazu ging wenig später die Spanische Spätscholastik in Opposition und setzte auf den Universalismus praktischen Wissens, den sie über die ‚Natur‘ der jeweiligen Handlungsgegenstände zu verbürgen suchte. Ob im individualistischen Moralpositivismus oder im essentialistischen Naturrecht, die für Thomas’ Natur-

¹⁴ Auf Arno Anzenbacher verweist mit genau dieser Intention *Arnd Küppers*, *Gerechtigkeit in der modernen Arbeitsgesellschaft und Tarifautonomie* (Abhandlungen zur Sozialethik Bd. 50), Paderborn 2008, 433-437, 432 – und macht so aus dem Frankfurter Philosophen Axel Honneth einen Naturrechtsethiker in „dem [...] weiteren Sinne“ (ebd. 456). Ähnlich, wenn auch vorsichtiger: *Axel Bohmeyer*, *Jenseits der Diskursethik. Christliche Sozialethik und Axel Honneths Theorie sozialer Anerkennung* (Forum Sozialethik Bd. 2), Münster 2006, 211-215.

¹⁵ Vgl. etwa *Franz Klüber*, *Katholische Gesellschaftslehre. Geschichte und System*, Osnabrück 1968, 35-257.

rechtsethik noch konstitutive Teleologie des erfüllten Lebens wurde aufgegeben und auf diesem Wege der Vervielfältigung von Lebensmöglichkeiten und der gesteigerten Komplexität sozialer Verhältnisse Rechnung getragen. Nominalismus und Spätscholastik sind damit zwei unterschiedliche ‚Schwellenphänomene‘ ethischer Theorie, die zwar konzeptionell noch im Horizont mittelalterlicher Sittlichkeit verbleiben, in Reaktion auf die Vervielfältigung von Lebenslagen und die Steigerung gesellschaftlicher Komplexität das neuzeitliche Moralverständnis jedoch vorbereiten.¹⁶

Im 19. Jahrhundert schloss bekanntlich die katholische Theologie und mit ihr eben auch die damals entstehende Disziplin Sozialethik an die zweite dieser beiden post-thomanischen Ethikkonzepte an.¹⁷ In Rezeption des spätscholastischen Naturrechts suchte die neuscholastische Sozialethik über das ‚Wesen‘ der Handlungsgegenstände Auskunft zu geben, auf diesem Wege die politische Praxis der Katholiken in säkularen Handlungssituationen der ‚modernen Welt‘ anzuleiten sowie die politische Einflussnahme der Kirche auf den säkularen Staat zu orientieren.

Zur Auszeichnung der neuscholastischen Soziallehre wird in der einschlägigen Literatur zumeist auf deren Essentialismus verwiesen, wie er etwa für Joseph Höffners *Christliche Gesellschaftslehre* symptomatisch ist: „Das Naturrecht enthält die aus dem Wesen des Menschen sich ergebenden, überzeitlich gültigen, obersten und allgemeinen [...] Grundnormen“, ist deshalb „kein Vernunftrecht, sondern [...] Wesensrecht“.¹⁸ Joseph Höffner und die anderen Soziallehrer unterstell(t)en *erstens* ein ungeschichtliches Wesen aller Menschen zu allen Zeiten, dessen Erfüllung allen Menschen aufgegeben ist (Naturrecht). Zudem beanspruch(t)en sie *zweitens*, dieses Naturrecht – gegebenenfalls im Rückgriff auf Erklärungen des kirchlichen Lehramtes – erheben und für konkrete Handlungssituationen auslegen zu können. Das von ihr erhobene Naturrecht ist auch ohne Festsetzung in Gesetzen oder Regeln für alle Menschen bindend und steht im Konfliktfall über positivem Recht und menschlichen Konventionen.¹⁹ Dem ‚Wesen‘ der Handlungsgegenstände gegenüber steht die

¹⁶ Dagegen werden diese beide Ethiktraditionen in der katholischen Moraltheologie inzwischen häufig als Degenerate thomanischer Ethik vorgestellt, um dann für deren Renaissance zu plädieren; vgl. etwa *Wilhelm Korff*, Art. Natur/Naturrecht, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe Bd. 3, München 1991, 439-452. Die Gründe für das Scheitern der thomanischen Naturrechtsethik sowie der damit notwendigen Neueinsätze des theologischen Naturrechtsdenkens bleiben dabei unreflektiert. Das aber unternimmt *Arno Anzenbacher* – und setzt folglich mit seiner Sozialethik als Naturrechtsethik nicht unmittelbar bei Thomas' klassischem Naturrecht, sondern zunächst einmal bei Kants neuzeitlichem Naturrecht ein.

¹⁷ Vgl. dazu *Christian Kissling*, Gemeinwohl und Gerechtigkeit. Ein Vergleich von traditioneller Naturrechtsethik und kritischer Gesellschaftstheorie (Studien zur theologischen Ethik Bd. 48), Freiburg/Freiburg 1993, 37-40.

¹⁸ *Joseph Höffner*, *Christliche Gesellschaftslehre*, Neuausgabe, Kevelaer 1997, 70.

¹⁹ Diese Charakterisierung des neuscholastischen Naturrechts trifft sich in etwa mit der von *Kaufmann*, *Wissenssoziologische Überlegungen*, 135f.

von Menschen belebte Welt, in der diese dem ‚Wesen‘ ihrer Handlungsgegenstände entsprechen sollen. So erscheint der Soziallehre diese Welt als ‚Fall‘ für das ihr zugrundeliegende Naturrecht – und sie fragt, ob das, was den Menschen zur Erfüllung aufgegeben ist, im Konkreten verwirklicht, gefährdet oder verletzt wird.²⁰

Da der Essentialismus in der Soziallehre nicht wie in der Moralthologie auf ‚an sich‘ vorgeschriebene oder verbotene Handlungen, sondern auf naturrechtlich gebotene Institutionen zielte, erschien er – trotz des Begriffs ‚Soziallehre‘²¹ – weniger doktrinär.²² Deshalb fand er auch zunächst nur in der Moralthologie²³ und erst verspätet in der Sozialethik seine Kritik, dann aber gerade von Seiten der Sozialethiker, die Naturrechtsethik betreiben wollten, dazu das Naturrecht aber von seinem essentialistischen Einschlag befreien mussten. In diesen Sinnen verwies Arno Anzenbacher insbesondere auf den „tendenziellen Antimodernismus“²⁴ der spätscholastischen Naturrechtsethik: Sie „war bestrebt, die [...] freiheitsrelevante Offenheit der Frage nach dem Menschen so weit wie möglich durch material-naturrechtliche Wahrheitsansprüche zu schließen bzw. einzuschränken“²⁵, und tat sich in der Folge mit der Anerkennung der Freiheit und des menschenrechtlichen Anspruchs darauf schwer. Überdies konnte sie nicht anerkennen, dass „unter den Bedingungen der Freiheit notwendigerweise ein legitimer Pluralismus entsteht, der sich nicht gleich auf den Nenner von Wahrheit und Irrtum bringen lässt“.²⁶ Weil sie sich als rein philosophische Theorie verstand und universale Wahrheitsansprüche beanspruchte, „ignorierte [sie] die eigene hermeneutische Bedingtheit durch den

²⁰ Insgesamt versteht sich die Katholische Soziallehre deshalb als „Zusammenfassung letzter Grundwerturteile und empirischer Gegebenheiten unserer Wirtschaft und Gesellschaft“ zu einer „objektiv-gültige[n] Lösung“ (*Wilhelm Dreier*, *Der Weg zur normativen Sozialwissenschaft*, in: *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 1 (1960), 19-30, 30. Vgl. dazu *Matthias Möhring-Hesse*, *Zur Logik sozialanalytischer Kompetenz christlicher Gesellschaftsethik*, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 113 (1991), 401-423, 401-405.

²¹ Siehe jedoch die Aufregung, die seit Ende der 1980er Jahre bis heute zwei Anführungszeichen um die Lehre der Soziallehre erregen können: *Roos*, *Entstehung*, 119, mit Bezug auf *Friedhelm Hengsbach/Matthias Möhring-Hesse*, *Zwanzigjährig – volljährig?* Enzyklika „SOLLICITUDO REI SOCIALIS“ – 20 Jahre nach „*Populorum Progressio*“, in: *Orientierung* 52 (1988), 61-65.

²² Vgl. *Görtz*, *Moralthologie unter Modernisierungsdruck*, 219.

²³ Bereits auf ihrer Jahresversammlung 1965 und damit noch vor dem Ende des II. Vatikanums diskutierten die deutschsprachigen Moralthologen über ‚Natur als Normbegriff‘; vgl. dazu *Franz Böckle* (Hg.), *Das Naturrecht im Disput*, Düsseldorf 1966. Die Veröffentlichung der Enzyklika *Humanae vitae* wenige Jahre danach provozierte weitere Debatten; vgl. dazu *Wolfgang Nethöfel*, *Moralthologie nach dem Konzil. Personen, Programme, Positionen* (Kirche und Konfession Bd. 26), Göttingen 1987.

²⁴ *Anzenbacher*, *Christliche Sozialethik*, 135.

²⁵ *Ders.*, *Sozialethik als Naturrechtsethik*, 31.

²⁶ *Ebd.*

christlichen Kontext, aber auch jene durch den faktischen kirchlich-lehramtlichen Kontext“.²⁷

So sehr diese (und anderweitig geäußerte)²⁸ Kritik inzwischen in der Sozialethik weitgehend geteilt wird, sollte nicht übersehen werden, dass es dann für die Entwicklung vom thomanischen zum spätscholastischen Naturrechtsdenken und im 19. Jahrhundert für den Rückgriff auf die Spätscholastik durchaus gute Gründe gab. Im Umbruch zur Moderne hatten sich die Bedingungen für eine Gesellschaft bearbeitende Sozialethik deutlich verändert, mehr noch: Deren Gegenstand, also die Gesellschaft als der Hintergrund sozialer Beziehungen, entstand erst mit dem Niedergang des *orbis christianus* und dem Einzug des Christentums als Religion in die Gesellschaft. Die damit einsetzende gesellschaftliche Differenzierung und die dadurch wachsende Komplexität der in einer Sozialethik zu bearbeitenden Sachverhalte, die gleichzeitig zunehmende Pluralität von Adressaten und Anschauungen, aber auch die wachsende Menge der zu berücksichtigenden (sozial-)wissenschaftlichen Erkenntnisse ließen sich offenbar auf Grundlage von Thomas' Naturrechtsethik nicht verarbeiten, wobei Thomas von Aquin selbst die Einheit von Teleologie, herrschender Sittlichkeit und allgemeinverbindlichen Normen kaum noch halten und damit den Anspruch seiner Naturrechtsethik nur schwer einlösen konnte.²⁹ Die *res nova* wurden über die Entwicklung hin zu einer spätscholastischen Naturrechtsethik bearbeitet – und dabei im Vergleich zu anderen, allerdings nur rudimentär verfolgten Alternativen auch bewältigt. Über ihr Naturrechtsdenken konnte die katholische Sozialethik dabei folgende Konturen ausbilden:

- In Antwort auf die Säkularisierung modernen Wissens und insbesondere auf die profane Vernunftmoral konnte sie einen kognitivistischen und zugleich universalistischen Ethikansatz verfolgen, also ihre Orientierungen und Bewertungen unter einen wahrheitsanalogen Geltungsanspruch und unter dem Anspruch allgemeiner Gültigkeit aussagen.
- Über die Ausdifferenzierung ihres Naturrechts („kulturelle Sachbereiche“³⁰) konnte sie nicht nur die Trennung von Kirche und Staat und den ‚Einzug‘ des Christentums in die Gesellschaft, sondern mehr noch: die funktionale Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften bewältigen – und ihr sogar etwas Positives abgewinnen.

²⁷ Ebd.

²⁸ Vgl. etwa *Kissling*, Gemeinwohl und Gerechtigkeit, 32-34; *Bernhard Emunds*, Das naturrechtliche Schneckenhaus. Kritik der Katholischen Soziallehre am Beispiel des Ansatzes von Lothar Roos, in: Hengsbach/Emunds/Möhring-Hesse (Hg.), *Jenseits Katholischer Soziallehre*, 33-56, sowie die in den ersten Fußnoten diese Beitrags genannte Literatur.

²⁹ So wohl auch *Anzenbacher*, Sozialethik als Naturrechtsethik, 18.

³⁰ Vgl. *Höffner*, Christliche Gesellschaftslehre, 22.

- Sofern das ‚Wesen‘ der jeweiligen Handlungsgegenstände über deren ‚Zweck‘ bestimmt wurde,³¹ wurden politische Fragen in der Sozialethik entmoralisiert, also von der Frage moralischer Handlungsnormen und deren Übernahme durch Akteure abgehoben. Zudem konnte man mit dieser Teleologie auf die modernen Sozialwissenschaften und den dort verbreiteten Funktionalismus zurückgreifen.
- Obgleich man sich zumeist ausdrücklich als eine philosophische Wissenschaft verstand, konnte man über das scholastische Naturrecht zumindest einen grundlegenden Zusammenhang zur Theologie und damit eine, wenn auch theologisch weitgehend unbegriffene Einheit christlicher Glaubenspraxis halten, ohne sie in integralistischer Weise an die kirchliche Verkündigung zu binden.³²
- Als weitgehendes Sondergut der katholischen Kirche und der politisch engagierten Katholiken ermöglichte die Soziallehre eine *originäre* Präsenz von katholischer Kirche und christlichem Glauben in der modernen Gesellschaft und auf deren politischen Arenen, bei der – zumindest prinzipiell – die Bereitschaft angezeigt wurde, das eigene Sondergut ‚allen Menschen guten Willens‘ verständlich zu machen und eben nicht in einer theologischen Binnensprache zu halten.

Dass es sich dabei um Leistungen handelt, wird spätestens dann deutlich, wenn man sich mögliche und – historisch gesehen – auch wahrscheinliche Alternativen dazu, etwa sektiererische, integralistische oder entpolitisierte Varianten vor Augen führt. Sie jedenfalls hat die neuscholastische Sozialethik verhindern können. Nun könnte zwar gefragt werden, ob dies nicht auch auf anderem Wege, etwa in unmittelbarem Anschluss an Thomas’ Naturrechtsdenken hätten geleistet werden können. Tatsächlich ist dieses Profil katholischer Sozialethik aber nun einmal auf dem Wege neuscholastischen Denkens entwickelt und durchgesetzt worden. Sofern dieses Profil bis heute – trotz der Pluralisierung sozialetischer Ansätze – weitgehend unbestritten ist, stehen deswegen die heutigen Sozialethiker, um ein bekanntes Bonmot von Oswald von Nell-Breuning SJ zu verfremden, alle auf den Schultern der katholischen Soziallehre – und zwar auch dann, wenn sie inzwischen Sozialethik zumeist ‚jenseits katholischer Soziallehre‘ betreiben.

³¹ So wird etwa das Gemeinwohl als „der Zweck oder das Ziel, wozu oder wofür das betreffende gesellschaftliche Gebilde oder Gemeinwesen besteht“ ausgewiesen; vgl. *Oswald von Nell-Breuning, Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre*, 2. Aufl., München 1985, 42.

³² Zum Begriff des ‚Integralismus‘ in der Soziallehre vgl. *Oswald von Nell-Breuning SJ, Integralismus*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* Bd. 4, Freiburg 1960, Sp. 717-718.

2. Arno Anzenbachers Naturrechtsethik

Diesem Profil weiß sich wohl auch Arno Anzenbacher verpflichtet; er sucht es im Anschluss an das neuzeitliche Naturrecht und dabei vor allem an die Ethik Kants einzulösen. Damit gehört er eigentlich nicht zur großen Schar von Moraltheologen und Sozialethikern, die das Naturrechtsdenken seit den 1960er Jahren durch Relektüre der thomanischen Ethik zu modernisieren suchen. Zwar ‚beginnt‘ auch er in seinen Texten zumeist beim klassischen Naturrecht und damit bei Thomas von Aquin;³³ zudem hat er die neuere Relektüre von dessen Ethik maßgeblich mit vorangetrieben. Jedoch sucht er zunächst einmal ‚nur‘ zu zeigen, dass der Bruch zwischen neuzeitlichem und klassischem Naturrecht nicht so dramatisch ausfällt, als dass sich nicht wesentliche Momente von Kants Ethik in Ansätzen bei Thomas entdecken ließen. Man kann, so seine Überzeugung, „den Graben zwischen klassischem und neuzeitlichem Naturrecht etwas überbrücken“.³⁴ Den bestehenden Graben identifiziert er über das neuzeitliche Freiheitsprinzip: Zwar ist die Freiheit des Willens Thomas „nicht [...] völlig fremd“;³⁵ doch erst im neuzeitlichen Naturrecht – und in der „gediegensten Form“³⁶ in Kants *Metaphysik der Sitten* – findet diese ihren Ausdruck „in einem äußeren Spielraum der Willkür“,³⁷ aufgespannt über dieselben Freiheitsrechte für alle Menschen. Deren gemeinsame Freiheit ist für Kant nicht unbestimmt, sondern – im Gegenteil – immer schon durch die reine praktische Vernunft bestimmt – und dies „in einem strikt ontologischen Sinn“.³⁸ Aber bereits in diesem Bestimmungsgrund der Freiheit durch die praktische Vernunft gehen nach Arno Anzenbacher Kant und Thomas überein. Von beiden wird die praktische Vernunft als einzige Grundlage des praktischen Sollens ausgewiesen, wobei beide sie von der theoretischen Vernunft abheben und damit praktische und theoretische Vernunft in „eigenständigen, nicht aufeinander rückführbaren apriorischen Verfassungen“³⁹ sehen. Deswegen führen beide „das Soll als solches, das Gute als Pflicht [...] nicht auf die Ontologie“⁴⁰ zurück; für beide ist es ein praktisches Apriori. Mithin geht das Sollen für beide auch jeder theologischen Begründung voraus, wenngleich es beide letztlich auf Gott beziehen. Schließlich herrscht, so Arno Anzenbacher, über den „formalen Aufbau des Prozesses vom obersten Sittengesetz bis zu

³³ Anders jedoch Arno Anzenbacher, Kant und die Naturrechtsethik, in: Alfred Klose u.a. (Hg.), *Ordnung im sozialen Wandel* (FS Johannes Messner), Berlin 1976, 127-146.

³⁴ Ders., *Sozialethik als Naturrechtsethik*, 19.

³⁵ Ebd. 20.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd.

³⁸ Anzenbacher, *Kant und die Naturrechtsethik*, 129.

³⁹ Ebd. 131.

⁴⁰ Ebd. 132.

dem die konkrete Situation betreffenden praktischen Urteil [...] zwischen Thomas und Kant weitestgehende Übereinstimmung“.⁴¹

Um an das neuzeitliche Naturrecht anzuschließen, muss man sich laut Arno Anzenbacher also weit weniger vom klassischen Naturrecht entfernen, als man gemeinhin denkt. Allerdings muss man mit Kant die Einheit der klassischen Naturrechtsethik aufbrechen, muss nämlich Rechts- und Tugendlehre, oder – in der Sprache aktueller Diskurse – das Richtige und das Gute⁴² trennen. Erst über diese „Seperation“⁴³ war es Kant und ist es heutzutage möglich, die Freiheit des Willens auch als äußere Handlungsfreiheit zu denken. Indem materiale Fragen des Guten in der Rechtslehre weitgehend ausgeklammert wurden bzw. werden, konnte und kann die Freiheit als autonome Selbstbestimmung „so gefasst werden, dass sie zur naturrechtlichen Basis eines formal gleichen Freiheitsrechts wird, das dann die ganze Rechtslehre fundiert“.⁴⁴ Als Bürger und Rechtspersonen stehen die einzelnen Menschen mit gleichen Rechten und Pflichten in einem „formalen Koordinationssystem der Freiheit“⁴⁵ – und eröffnen sich wechselseitig „maximale Spielräume der Willkür, in denen sie ihr Leben nach eigenen Ermessen frei führen können“.⁴⁶ Dieses Denken ist – nach Auskunft von Arno Anzenbacher – „durch und durch naturrechtlich, das heißt es beruht im Sinne des kantischen Naturrechtsbegriffs ‚auf lauter Prinzipien apriori‘, die sich aus dem Begriff des Menschen als selbstzweckhaft-autonomer Person ergeben und insofern Bedingungen der Möglichkeit menschenwürdigen Menschseins darstellen“.⁴⁷ Im Zuge der ‚Seperation‘ gehen aber die materialen Gehalte des Guten nicht verloren – und sind sie auch für Kant nicht verloren gegangen. Er hat sie in seiner Tugendlehre besprochen – und zwar im Begriff der „materialen ‚Zwecke, die zugleich Pflichten sind‘, [der] eng verwandt [ist] mit den thomanischen *inclinationes naturales*“.⁴⁸ Dabei ging es Kant sowohl um Fragen der jeweils eigenen Vollkommenheit (Pflichten gegen sich selbst) als auch um das Wohl der Mitmenschen über das Maß hinaus, das man ihnen rechtlich schuldet. Während Kant seine Tugendlehre universalistisch und rational konzipierte, wurde nach Kant die darin bearbeitete Ethik des Guten privatisiert: „Der Bereich der Tugendpflichten [...] wird damit zur Angelegenheit der subjektiven Freiheitsräume, zur *Privatsache* bzw.

⁴¹ Ebd. 133. Allerdings: Die „implizite Affinität des formal-ethischen Ansatzes Kants zum naturrechtlichen Ansatz [von Thomas] war Kant zweifellos nicht bewusst“ (ebd. 131).

⁴² Vgl. *ders.*, Christliche Ethik und kommunitaristische Liberalismuskritik, in: Adrian Holdegger (Hg.), *Fundamente der theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze*, Freiburg [u.a.] 1996, 433-449, insbes. 439-444.

⁴³ *Ders.*, Sozialethik als Naturrechtsethik, 20.

⁴⁴ Ebd. 20f.

⁴⁵ Ebd. 21.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Ebd. 22 (mit Hinweis auf *Kant*, *Die Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, A 7-14).

zum Thema partikulärer gesellschaftlicher (z. B. kirchlicher) Interaktion“.⁴⁹ Die Privatisierung des Guten kann Arno Anzenbacher nicht goutieren, dessen ‚Seperation‘ vom Richtigen stimmt er jedoch zu.

Zu Kants Ansatz, Rechts- und Tugendlehre zu trennen, beide aber zu bearbeiten, besitzt die neuzeitliche Philosophie, besitzt „auch eine christliche Sozialethik [...] keine prinzipielle Alternative“.⁵⁰ Allerdings wirft die Trennung von Rechts- und Tugendlehre für Arno Anzenbacher auch Probleme auf, die wiederum verweisen auf „Sinnansprüche des klassischen Naturrechts [...], die sich nicht transformieren lassen“.⁵¹ Kants materiale Entleerung der Rechtslehre, obgleich Bedingung der Entäußerung von Freiheit, hatte schon Hegels Widerspruch gefunden, der sich in der jüngeren Gegenwart in der kommunitaristischen Kritik an John Rawls' Gerechtigkeitstheorie wiederholt. Dieser Widerspruch verweist – nach Arno Anzenbacher – darauf, dass in politisch relevanten Fragen „weltanschauliche Fragen ins Spiel kommen, letztlich Fragen nach dem Wesen und der Bestimmung der Menschen“.⁵² In der Sozialpolitik, zum Beispiel bei der Förderung von Familien, aber auch in Fragen von Bildung und Erziehung, erst recht in den biopolitischen Debatten geht es um materiale Fragen des guten Lebens. So aber ist das Gute nicht einfach etwas nur Privates und keineswegs „kein Politikum“.⁵³ Für die christliche Sozialethik zieht Arno Anzenbacher daraus den Schluss, dass man die separierten Bereiche des Richtigen und Guten „in einem, beide Bereiche umgreifenden Horizont einer *Konzeption des Guten* [integrieren muss], die je nach Akzent als Gemeinwohl, konkrete Freiheit oder als Idee des guten Lebens gefasst werden kann und letztlich weltanschaulich auf einen Begriff des Menschen und seiner Bestimmung verweist“.⁵⁴ In einer solchen, Rechts- und Sittenlehre umfassenden Konzeption des Guten sieht Arno Anzenbacher „ein Grundmotiv klassischen Naturrechts“⁵⁵. Um die Leistungsfähigkeit der christlichen Sozialethik zu steigern und materiale Fragen des Guten, sofern politisch relevant, bearbeiten zu können, will er dieses Grundmotiv aufgreifen – nach der Mischungsregel: „So viel neuzeitliches Naturrecht wie möglich, so viel klassisches wie notwendig“.⁵⁶

Auch wenn sich Arno Anzenbacher sowohl in Thomas' *Summa* als auch in Kants *Grundlegung* bestens auskennt, bleiben zumindest mir Zweifel, dass sich die kantische Ethik überzeugend als Naturrechtsethik rekonstruieren lässt. Mir leuchtet nicht ein, dass das kantische Vernunftrecht mit seiner Grundlage

⁴⁹ Ders., *Christliche Sozialethik*, 71.

⁵⁰ Ders., *Sozialethik als Naturrechtsethik*, 23.

⁵¹ Ebd. 24.

⁵² Ebd.

⁵³ Ders., *Christliche Sozialethik*, 71.

⁵⁴ Ders., *Sozialethik als Naturrechtsethik*, 28.

⁵⁵ Ebd. 23.

⁵⁶ Ebd.

in apriorischen Vernunftprinzipien unter dem Stichwort ‚Natur‘ verhandelt werden sollte oder könnte. Dass es Kant selbst getan hat, dürfte kaum systematische Gründe haben; vermutlich ist es der traditionellen, von ihm vorgefundenen und deshalb auch zu bedienenden Sprechweise geschuldet.⁵⁷ Skeptisch bin ich auch, ob die Relektüre der thomanischen Naturrechtsethik ‚im Lichte‘ von Kants *Grundlegung* Thomas gerecht wird, ob insbesondere das thomanische Naturrecht als Vernunftrecht gedeutet werden sollte bzw. kann, wenn man denn das ‚Vernunftrecht‘ in einen konzeptuellen Zusammenhang mit Kants Ethik stellt.⁵⁸ Weiterhin melde ich Zweifel daran an, dass mit der Integration von kantischer Rechts- und Tugendlehre in eine übergreifende Theorie des Guten die ‚Sozialethik als Naturrechtsethik‘ ausgewiesen wurde. Für mein Verständnis wird das Naturrecht, mit Arno Anzenbacher als umfassende Ethik des Guten verstanden, als eine Art Metatheorie ausgewiesen; dass damit aber der Ansatz, also die Basisannahmen und die Vorgehensweise einer Sozialethik geklärt wurde, kann ich nicht sehen.⁵⁹ Diesen Zweifeln soll aber im Folgenden nicht nachgegangen werden; vielmehr soll es – wie eingangs angekündigt – um die von Arno Anzenbacher behauptete disziplinäre Bestimmung der Sozialethik gehen: Jede theologische Sozialethik, die nicht „vor der Positivität des Faktischen“⁶⁰ kapituliert, muss zum Ausweis des Richtigen eine Theorie des Guten ‚haben‘, muss dazu auf das Wesen und die Bestimmung des Menschen rekurrieren und folglich mit Arno Anzenbacher das ‚Grundmotiv des klassischen Naturrechts‘ aufnehmen; jede Sozialethik ist mithin Naturrechtsethik – oder aber keine Sozialethik.

3. Das Unbeliebige in der Sozialethik

Das Naturrecht führt Arno Anzenbacher in Entgegensetzung zum faktischen, durch nichts als durch die bloße Macht der Rechtssetzung begründeten Recht ein. In diesem Sinne rekurriert die im Begriff ‚Naturrecht‘ enthaltene ‚Natur‘ auf das in der Legitimation praktischen Sollens intendierte Unbeliebige, das dem jeweils Gesollten seinen hinreichenden Grund dafür gibt, dass es unbedingt gesollt ist. Zugleich verweist ‚Natur‘ darauf, dass dieses Unbeliebige den Menschen, an die dieses Sollen adressiert wird, selbst zugänglich ist und so von ihnen als Grund ihres Sollens eingesehen werden kann. Dieser mit ‚Natur‘ bzw. ‚Naturrecht‘ bezeichnete Sachverhalt ist, zumal wenn man das Natur-

⁵⁷ So auch *Hans-Richard Reuter*, Kontinuität oder Auflösung der Naturrechtstradition?, in: Gabriel (Hg.), *Gesellschaft begreifen – Gesellschaft gestalten*, 39-45, 42f.

⁵⁸ Vgl. ebd. 41.

⁵⁹ So auch *Konrad Hilpert*, Denkform und Rahmen-Theorie, keine Basis für inhaltliche Deduktionen, in: Gabriel (Hg.), *Gesellschaft begreifen – Gesellschaft gestalten*, 33-38, 37.

⁶⁰ Ebd. 23.

recht dem positiven Recht gegenüberstellt, tatsächlich wohl in jeder normativen und so nicht bloß deskriptivem (Sozial-)Ethik intendiert. Deshalb ist der Begriff ‚Naturrecht‘ gleichwohl nicht für jede Sozialethik konstitutiv, mithin ist nicht jede Sozialethik von vornherein Naturrechtsethik. Die Opposition von Naturrecht und positivem Recht ist für die Sozialethik keineswegs so zwingend, wie es Arno Anzenbacher unterstellt und wie es wohl auch für Kant noch war.⁶¹ Im Gegenteil: In dieser Opposition wird der Gegenstandsbereich der Sozialethik auf das Recht und damit auf das in modernen Gesellschaften vor allem vom Staat benutzte Instrument eingeengt bzw., sofern man das nicht will, die Ordnung von Gesellschaften nach dem Vorbild eines bestimmten Ordnungsmediums, eben des Rechts, her begriffen.⁶² Bestimmt man dagegen den Gegenstandsbereich der Sozialethik im Rückgriff auf John Rawls⁶³ und damit nicht über den Begriff ‚Recht‘, dann drängt sich das ‚Naturrecht‘ der Sozialethik keineswegs mehr als disziplinäre Vorgabe auf. Begrifflich ist also am ‚Naturrecht‘ bereits das darin enthaltene ‚Recht‘ ein Problem.

Aber auch die ‚Natur‘ wirft Probleme auf, weswegen man diesen Begriff aus guten Gründen nicht als Grundlage sozialetischer Theoriebildung nehmen muss: Es besteht die Gefahr, (a) über den Begriff ‚Natur‘ das in jeder Sozialethik intendierte Unbeliebige gerade nicht angemessen zu begreifen, und (b) das als Natur gefasste Unbeliebige praktischen Sollens zu umfassend anzulegen. Schließlich ist (c) fraglich, ob mit ‚Natur‘ tatsächlich anthropologische Fragen besprochen werden können. In den folgenden Ausführungen wird mit ‚Natur‘ auf Sachverhalte Bezug genommen, die zumindest nicht allein durch menschliches Handeln so geworden sind, wie sie sind. Bekanntlich ist ‚Natur‘ ein Begriff mit vielen Bedeutungen,⁶⁴ gibt daher für viele Missverständnisse Anlass – und ist schon deswegen für ethische Theorien denkbar ungeeignet. Die soeben genannte Definition ist zwar nicht hinreichend eindeutig, hat aber gerade deswegen den Vorteil, andere in Moralthologie und Sozialethik angesprochene Bedeutungen von ‚Natur‘, zum Beispiel im Sinne von Wesen, einbeziehen zu können, allerdings dabei unter dem angesprochenen Vorzeichen zu nehmen. Mit dieser Definition liegt man wohl in der Nähe zur alltags-sprachlichen Verwendung von ‚Natur‘, was für eine ethische Theorie zumindest kein Nachteil wäre. Allerdings ist auch diese Definition, wie alle anderen Definitionen, nur mehr oder weniger nützlich, weswegen mit ihr wie auch mit

⁶¹ Vgl. *Thomas Sören Hoffmann*, Kant und das Naturrechtsdenken. Systematische Aspekte der Neubegründung und Realisierung der Rechtsidee in der kritischen Philosophie, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie (ARSP)* 87 (2001), 449-467.

⁶² Entsprechend behandelt Arno Anzenbacher in seinem Lehrbuch *Christliche Sozialethik* das Naturrecht auch in dem Kapitel über „Politik: Recht und Staat“ (56ff.).

⁶³ Vgl. *John Rawls*, Die Grundstruktur als Gegenstand, in: ders., *Politischer Liberalismus*, Frankfurt, 45-79; ders., *Gerechtigkeit als Fairneß*. Ein Neuentwurf, Frankfurt 2007, 31-35.

⁶⁴ Vgl. dazu etwa *Bruno Schüller*, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie, 2. Aufl., Düsseldorf 1980, 155-169.

den auf den Begriff ‚Natur‘ verweisenden Bedenken keine starken Geltungsansprüche verbunden werden (können).

(a) Folgt man Arno Anzenbacher – und damit Kant –, dann erweist sich das Unbeliebige des praktischen Sollens als ein praktisches Apriori, nämlich in der Fähigkeit von Menschen, sich selbst eigene Zwecke setzen und diese vor sich selbst und vor anderen mit Gründen zu verantworten, und – spiegelbildlich zu dieser Fähigkeit – in der Verpflichtung, im Handeln die Zwecke anzuzielen, die man in dieser Weise verantworten kann. Genau diese Fähigkeit hat Kant mit dem Begriff ‚Autonomie‘ angesprochen und dabei die doppelte Seite menschlicher Freiheit als Selbstbestimmung und als Selbstgesetzgebung angezeigt.⁶⁵ Wird nun diese von Menschen nicht hintergehbare Fähigkeit und die ihr innewohnende Verpflichtung als ihre Natur angesprochen, dann wird sie meines Erachtens begrifflich in ein Gegenüber zum Vollzug dieser Fähigkeit, mithin zur Selbstbestimmung und Selbstgesetzgebung gebracht – und diesen gleichsam zur äußerlichen Vorgabe gemacht. In diesem Gegenüber würde man diesem praktischen Apriori nicht gerecht, das als Grund ihrer Selbstbestimmung immer bereits in deren Vollzug ‚steckt‘ und nur in Reflexion darauf erhoben werden kann. Das Unbeliebige, das ihnen in ihrer Selbstbestimmung aufgegeben ist, liegt dieser eben nicht voraus. Es wird im Vollzug ihrer selbst mit innerer Notwendigkeit ‚geschaffen‘ – und ist ihnen deshalb gerade keine Natur.

Mit ‚Natur‘ wird meines Erachtens auch eine falsche methodische Anweisung zur Erschließung dieses Unbeliebigen gegeben, so es deren Vollzug nicht vorausgeht und im Vollzug nicht bloß angewandt wird, also weder so beobachtet werden kann, wie man gemeinhin Natur beobachtet, noch spekulativ erhoben werden kann, wie man auf das ‚Wesen‘ eines Sachverhaltes schließt. Es ist nur in einer irgendwie gearteten transzendentalen Denkbewegung in und auf deren Vollzug zugänglich.⁶⁶ Da es deshalb nur als Ergebnis des Denkens ‚besteht‘, ist es müßig, sich über dessen ontischen Status Gedanken zu machen und es mit ‚Natur‘ als einen Sachverhalt in die objektive, den Menschen äußerliche Welt einzuordnen. Wenn ich recht sehe, ist zumindest Kant derartiger Spekulationen ausgewichen.⁶⁷

⁶⁵ Vgl. etwa *Herta Nagl-Docekal*, Autonomie zwischen Selbstbestimmung und Selbstgesetzgebung. Oder: Warum es sich lohnen könnte, dem Verhältnis von Moral und Recht bei Kant erneut nachzugehen, in: Herlinde Pauer-Studer/Herta Nagl-Docekal (Hg.), *Freiheit, Gleichheit und Autonomie* (Wiener Reihe Bd. 11), Wien 2003, 296-326.

⁶⁶ In der gegenwärtigen Sozialethik knüpft an einem solchen transzendentalen Freiheitskonzept insbesondere *Christoph Hübenal* an; vgl. *ders.*, *Grundlegung der christlichen Sozialethik. Versuch eines freiheitsanalytisch-handlungsreflexiven Ansatzes* (Forum Sozialethik Bd. 3), Münster 2006.

⁶⁷ Vgl. dazu *Sabine Dittrich*, Zur Problematik des Freiheitsbegriffs in Kants Moralphilosophie, in: Hans Werner Ingensiep/Heike Baranzke/Anne Eusterschulte (Hg.), *Kant-Reader. Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?*, Würzburg 2004, 169-194.

(b) Die systematisch hoffentlich im Einklang mit Arno Anzenbacher angesprochene Grundlage praktischen Sollens ist keineswegs nur formal, hat also keineswegs keinen Inhalt: Jegliches Sollen ist adressiert an Menschen, die autonom sind und das heißt Autoren ihres eigenen Lebens und darin unvertretbar sind, und ‚hat‘ damit schon immer eine Vorstellung von den Menschen als Autoren ihres eigenen Lebens. Arno Anzenbacher holt diesen materialen Aspekt praktischen Sollens über Kants Kategorischen Imperativ ein, die Menschheit „sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck“⁶⁸ zu betrachten. Zugleich wird aber dieses material gefüllte Sollen von eben den Menschen ‚gemacht‘, die ihr Leben in unvertretbarer Weise als dessen eigene Autoren leben, so dass dieses Sollen auch in der materialen Füllung immer schon von ihnen selbst ‚geschrieben‘ ist. Was aber dem praktischen Sollen apriorisch als materialer Gehalt eingegeben ist, ist äußerst beschränkt; es restringiert zwar die möglichen Inhalte dessen, was Menschen an sich und an andere für Sollensforderungen stellen können, und lenkt diese auch in eine bestimmte Richtung, bestimmt sie aber nicht, sondern eröffnet ihnen einen Raum der Selbstbestimmung und Selbstgesetzgebung.

Wird nun jedoch das material eingefärbte Unbeliebige als Natur der Menschen angesprochen, dann entsteht meines Erachtens die Gefahr, dass es in seinen materialen Inhalten umfassend gefüllt wird und dann die Reichweite menschlicher Selbstbestimmung systematisch unterschätzt wird. Denn mit ‚Natur‘ werden begrifflich gerade keine Grenzen gesetzt, durch die die damit angesprochenen Inhalte praktischen Sollens restringiert sind; der Begriff ‚verspricht‘ – im Gegenteil – eine eher komplexe Füllung.

(c) Mit ‚Natur‘ wird im Naturrechtsdenken nach Auskunft von Arno Anzenbacher „in vielfältigen Varianten und Kontexten letztlich immer und primär das Wesen, der Begriff des Menschen, also die *natura humana* gemeint“.⁶⁹ Wenn man mal davon absieht, dass – zumal vor dem Hintergrund des einst in der katholischen Soziallehre weit verbreiteten Begriffsrealismus – zwischen Wesen und Begriff deutlicher unterschieden werden müsste und mit ‚Natur‘ der Begriff des Menschen sinnvoll kaum angesprochen werden kann, dann plädiert Arno Anzenbacher für einen „anthropologischen Rekurs auf das ‚natural Unbeliebige““.⁷⁰ Die Frage „Was ist der Mensch?“ wird gestellt, dabei das Wesen des Menschen „an sich“⁷¹ intendiert – und darüber der materiale Gehalt unbedingten Sollens aufgeklärt. Zwar sind die Antworten auf die anthropologische Grundfrage jeweils davon abhängig, wie sich die Fragenden in unterschiedlichen geschichtlichen und soziokulturellen Situationen selbst verstehen. So werden sie ihre Antworten immer nur in kontingenten, mithin vari-

⁶⁸ Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA IV, 429, zit. n. Anzenbacher, Sozialethik als Naturrechtsethik, 22f.

⁶⁹ Ebd. 15.

⁷⁰ Ders., Kommunitaristische Liberalismuskritik, 448.

⁷¹ Ebd. 16.

anten Begriffen aussagen. Gleichwohl intendieren sie darin „stets das Wesen an sich“.⁷² Wenn ich recht sehe, zieht Arno Anzenbacher – wie auch viele andere Moraltheologen und Sozialethiker – damit ‚Naturrecht‘ und ‚Anthropologie‘ in eins.

Die Frage „Was ist der Mensch?“ wurde von Kant in seiner *Logik* als eine der philosophischen Grundfragen angesprochen.⁷³ Er selbst besorgte – anders als in der Erkenntnistheorie und der Ethik – in der Anthropologie jedoch keine ‚kopernikanische Wende‘, so er eine Anthropologie im Rahmen seiner Transzendentalphilosophie gerade nicht leisten konnte.⁷⁴ Doch ist Kants Erkenntnis-kritik für die Anthropologie keineswegs irrelevant. Zumindest setzte Helmuth Plessner im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts genau dort an⁷⁵ – und reformulierte die Grundfrage der philosophischen Anthropologie, fragte nämlich, „was es bedeutet und wie es möglich ist: ein Mensch zu sein?“⁷⁶ Die Antwort darauf sucht er durch die Aufklärung der Bedingung der Möglichkeit zu leisten, sich überhaupt über sich selbst aufklären zu können. Diese Bedingungen sind für ihn keine transzendentalen Bedingungen apriori, also keine Bedingungen, die sich in der Vernunft durch Reflexion des eigenen Vollzugs aufklären lassen, „sondern Bedingungen, die mit der Verfassung des Lebewesens Mensch vorgegeben sind“.⁷⁷ Sie bestimmt er über den Begriff der exzentrischen Positionalität: Alle Lebewesen sind in eine Umwelt hineingestellt, also *positioniert*, und realisieren ihre Positionierung; *exzentrisch* ist nur das Lebewesen Mensch, da es nicht nur „aus seiner Mitte heraus“, von seinen inneren Antrieben her lebt, sondern seine Mitte weiß und sich reflexiv auf sie beziehen kann – und „darum über sie hinaus“⁷⁸ ist. Diese exzentrische Organisationsform des Menschen ist prinzipiell offen, so dass er „sich zu dem, was er schon ist, erst ma-

⁷² Vgl. ebd.

⁷³ Immanuel Kant, *Logik*, AA IX, 25.

⁷⁴ Vgl. Anke Thyen, *Moral und Anthropologie. Untersuchungen zur Lebensform ‚Moral‘*, Weilerswist 2007, 36-44. Zumindest intendiert Kant in seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* nicht die ‚Natur des Menschen‘: „Eine Lehre von der Kenntniß des Menschen, systematisch abgefaßt (Anthropologie), kann es entweder in physiologischer oder in pragmatischer Hinsicht sein. – Die physiologische Menschenkenntniß geht auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was er als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll. Wer den Naturursachen nachgrübelt, [...] muß aber dabei gestehen: daß er in diesem Spiel seiner Vorstellungen bloßer Zuschauer sei und die Natur machen lassen muß, indem er die Gehirnnerven und Fasern nicht kennt, noch sich auf die Handhabung derselben zu seiner Absicht versteht, mithin alles theoretische Vernünfteln hierüber reiner Verlust ist“ (*Immanuel Kant*, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA VII, 119).

⁷⁵ So zumindest Thyen, *Moral und Anthropologie*, 59ff.

⁷⁶ Helmuth Plessner, *Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie*, in: *Gesammelte Schriften* Bd. III, Frankfurt 2003, 33-51, 43.

⁷⁷ Thyen, *Moral und Anthropologie*, 62.

⁷⁸ Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einführung in die philosophische Anthropologie*, in: *Gesammelte Schriften* Bd. IV, Frankfurt 2003, 364.

chen⁷⁹ muss. Menschen ist mithin eine Lebensform zu eigen, „die gegeben und zugleich nicht gegeben ist; sie ist Erscheinung, der spezifischen Verfassung des Menschen, und sie ist zugleich deren Voraussetzung“.⁸⁰ Diese Lebensform zu realisieren, ist für die Menschen „ohne jeden archimedischen Punkt. So bleibt, als was immer man den Menschen betrachtet, eine Konstruktion, zumal seine ‚Natur‘“.⁸¹ Entsprechend schlussfolgerte Helmuth Plessner als das erste seiner drei ‚anthropologischen Grundgesetze‘ das ‚Gesetz der natürlichen Künstlichkeit‘, dass das Lebewesen Mensch, das keine Natur hat, seine spezifische Existenzweise selbst hervorbringen muss. Zumindest an diesem Ansatz philosophischer Anthropologie scheitert eine Sozialethik mit ihrem ‚natural Unbeliebigen‘ – und zwar nicht daran, dass ihre Begriffe geschichtlich gebunden und folglich kontingent sind, sondern an der unerreichbaren Natürlichkeit des Lebewesen Mensch. In der Suche nach dem ‚natural Unbeliebigen‘ wird unterschätzt, dass die Natur des Menschen den Menschen immer nur als ihre eigene Konstruktion und damit eben gerade nicht als Natur besteht.

Plessners Anthropologie hält im Übrigen den Anschluss zur Ethik. Gerade weil der Mensch seine Existenzform immer wieder selbst hervorbringen muss und dabei nicht seine eigene Natur vollziehen kann, stellen sich ihm typischerweise die ethischen Fragen: „Was soll ich tun, wie soll ich leben, wie komme ich mit meiner Existenz zu Rande“.⁸² Folgt man mit Anke Thyen dem von Helmuth Plessner angelegten Pfad exzentrischer Positionalität und zeichnet man entsprechend Menschen als Inter-Subjekte aus, die über ein Selbst-Verständnis nur verfügen, insofern sie nicht allein darüber verfügen, dann verweist die Anthropologie auf die gemeinsame Lebensform von Menschen, die Kant in seiner Ethik als universale Moral erkundschafte und von Formen des Ethos guten Lebens abgegrenzt hat.⁸³ Für die von Arno Anzenbacher konzipierte Sozialethik bietet eine solche Anthropologie eine paradoxe Überraschung: Während sie die Ethik des Richtigen in eine umfassende Ethik des Guten einzubinden und die wiederum anthropologisch aufzuhellen sucht, kann sie sich darüber aufklären lassen, dass die den Menschen zueigene Lebensweise auf die von Fragen des guten Lebens getrennte universelle Moral verweist und die „Tatsache, Mensch zu sein, Moralität einschließt“.⁸⁴ Damit legt die Anthropologie eine „anthropologische Erläuterung der Moral“, nicht aber deren „anthropologische Letztbegründung“⁸⁵ vor. Dafür mag sich zumindest

⁷⁹ Ebd. 383. In diesem Zusammenhang verweist
Düsseldorf 1992, 132, auf Plessners Anthropologie.

⁸⁰ Thyen, *Moral und Anthropologie*, 69.

⁸¹ Ebd.

⁸² Plessner, *Stufen*, 383.

⁸³ Thyen, *Moral und Anthropologie*, 271-337, insbes. 327-337.

⁸⁴ Ebd. 9.

⁸⁵ Ebd. 29.

, Einführung in die Ethik,

eine theologische Sozialethik interessieren, die nicht als Naturrechtsethik unternommen wird und deswegen für die prinzipiell unerreichbare Natürlichkeit der den Menschen eigenen Lebensform offen ist.

4. Das ‚Gute‘ in der Sozialethik

Mit dem Rückgriff auf das spätscholastische Naturrechtsdenken griff die katholische Soziallehre auf eine materiale Konzeption des Sollens zurück, mit dem sie sich an der neuzeitlichen Differenzierung des Richtigen und des Guten ‚vorbeimogelte‘. Entgegen dem Formalismus der modernen Vernunftmoral und der Unbedingtheit und Universalität ihres kategorischen Sollens orientierte sie auf die Erfüllung menschlichen Lebens in Gemeinschaft mit anderen – und war daher eine Ethik des Guten, auch wenn dies unter dem Begriff ‚Naturrecht‘ nicht so recht deutlich wurde. Demgegenüber verpflichtet Arno Anzenbacher jedwede Sozialethik auf die neuzeitliche Differenz, da anders die Verwirklichung von Freiheit in einer liberalen Gesellschaft mit denselben Freiheitsrechten für alle nicht gedacht werden kann. Allerdings sucht er in seiner Naturrechtsethik das Richtige und das Gute in eine übergreifende Konzeption des Guten einzubinden und auf diesem Wege grundlegende Fragen des Richtigen zu klären, die nur im Rekurs auf materiale Weltanschauungen geklärt werden können.

Dass im Nachlauf zu Kant die Ethik des guten Lebens nicht nur von der Ethik des Richtigen separiert, sondern sie auch privatisiert und damit der Sozialethik entzogen wurde, hat Arno Anzenbacher zutreffend rekonstruiert.⁸⁶ In der Folge wurde zumindest die kantisch inspirierte Ethik und Gerechtigkeits-theorie über lange Zeit hinweg durch unbedingte Rechte monopolisiert und Fragen des Guten dagegen ausgeschlossen, was aber den politischen Gestaltungsraum in modernen Gesellschaften nur unzureichend widerspiegelt.⁸⁷ In

⁸⁶ Die Privatisierung des Guten spiegelt sich u. a. auch in der Diskursethik, sofern Jürgen Habermas zunächst Fragen des guten Lebens „nur innerhalb des unproblematischen Horizonts einer geschichtlich konkreten Lebensform oder einer individuellen Lebensführung“ (*Jürgen Habermas*, Diskursethik. Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt 1983, 53-126, 118, zit. bei *Anzenbacher*, *Sozialethik als Naturrechtsethik*, 22) darstell- und besprechbar hielt. Was die Fragen des guten Lebens in der Diskursethik angeht, hätte Arno Anzenbacher allerdings neuere Aufsätze referieren können, in denen sie ausdrücklich in die rationale Erörterung unter Geltungsansprüchen einbezogen werden; vgl. *Jürgen Habermas*, *Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft*, in: ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt 1991, 100-118; *Rainer Forst*, *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Frankfurt 1994.

⁸⁷ Vgl. zum folgenden auch *Matthias Möhring-Hesse*, *Gut gegen richtig. Eine Debatte über die Grundlagen der Gerechtigkeit*, in: ders. (Hg.), *Streit um die Gerechtigkeit. Themen und Kontroversen im gegenwärtigen Gerechtigkeitsdiskurs*, Schwalbach 2005, 77-93, insbes. 88-91.

liberale Gesellschaften wird deren grundlegende Ordnung zumeist über allgemein adressierte und ebenso allgemein autorisierte Regeln normiert, die man in einer *Ethik des Richtigen* zusammenfassen kann. So beinhalten etwa Menschen- oder Grundrechte unveräußerliche und bedingungslose Rechte eines jeden Menschen, deren Achtung jeder möglichen Gemeinschaft von Menschen auferlegt werden und so auch vor jeder rechtlichen Setzung gültig sind. Wenn sie gültig sind, dann sind sie *allgemeingültig*, wobei die darüber begründeten Ordnungsvorstellungen zumeist nicht die Allgemeingültigkeit der sie begründenden Regeln besitzen. Zumeist werden diese Ordnungsvorschläge nämlich ‚nur‘ für eine bestimmte Gesellschaft begründet. Deren Ordnung wird aber nicht nur über derart allgemeine Regeln und Rechte, sondern auch über die in ihr allgemein geteilten oder doch zumindest weit verbreiteten Wertvorstellungen ausgehandelt, die sich in einer *Ethik des Guten* aufgreifen lassen. Auch wenn in modernen Gesellschaften eine Pluralität von Wertvorstellungen besteht, und auch wenn diese Pluralität im säkularen Trend zugenommen hat und vermutlich auch noch weiter zunehmend wird, so bestehen unterhalb dieser Pluralität allgemein geteilte Wertüberzeugungen (für die Bundesrepublik zum Beispiel die ‚Soziale Marktwirtschaft‘), wobei diese Überzeugungen die Gesellschaften mit konstituieren. Und selbst wenn in bestimmten Fragen keine gemeinsam geteilten Wertvorstellungen vorliegen, fallen die unterschiedlichen Vorstellungen für die Ordnung der Gesellschaft nicht aus. Man kann nämlich Verwandtschaften und Gemeinsamkeiten unterschiedlicher Vorstellungen erkunden und mit Hinweis darauf Ordnungsvorschläge als Ausdruck eines überlappenden Konsenses rechtfertigen.⁸⁸ Weil also moderne Gesellschaften nicht nur über das Richtige, sondern eben auch über gemeinsam geteilte Wertvorstellungen geordnet werden, weil also Fragen des Guten politisch relevant sind, müssen sie auch in der mit der Ordnung von Gesellschaften beschäftigten Sozialethik von Relevanz sein. Dass aber jede Sozialethik, weil notwendig mit Fragen des Guten beschäftigt, Naturrechtsethik ist, dieser starken Behauptung von Arno Anzenbacher darf dennoch beherzt widersprochen werden.

(a) Reflektiert man auf die politischen Aushandlungsprozesse in modernen Gesellschaften und die dort vorgetragenen Begründungen, dann empfiehlt sich für die Unterscheidung zwischen dem Richtigen und dem Guten nicht so sehr Kants Unterscheidung von Rechts- und Tugendlehre, sondern die ebenso von Kant her kommende Unterscheidung zwischen kategorischem und hypothetischem Imperativ.⁸⁹ Wird diese nicht so sehr auf die Inhalte von Sollensforderungen, sondern auf deren Begründung bezogen, dann lässt sich darüber eine präzise Vorstellung von der Moral des Richtigen und einer Ethik des Gu-

⁸⁸ Vgl. zum ‚überlappenden Konsens‘: Rawls, *Gerechtigkeit als Fairneß*, 63-72.

⁸⁹ Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, 414f. Mit Bezug auf die katholische Moraltheologie ähnlich auch Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile*, 168f.

ten sowie von deren kategorialen Unterschied vorlegen.⁹⁰ Bei der *Moral des Richtigen* geht es um kategorisches Sollen und das heißt um bedingungslose und allgemeine Verpflichtungen und Rechte, bei der *Ethik des Guten* dagegen um hypothetisches Sollen und das heißt um Verpflichtungen, die Voraussetzungen und Bedingungen haben und deshalb auch nur diejenigen verpflichten können, die diese Voraussetzungen und Bedingungen teilen, mithin aber nicht allgemein gelten können. Alltagspraktisch mag man diese beiden Formen des Sollens nicht ganz einfach auseinander halten können. Man kann sie vermutlich nicht einmal substantiell unterscheiden, wie es aber in der Unterscheidung von Rechts- und Tugendlehre angedeutet wird. Auffällig wird deren Differenz nämlich erst dann, wenn Sollensforderung begründet, dazu aber die für kategorisches bzw. hypothetisches Sollen typischen Begründungsstrategien gewählt werden müssen, oder aber wenn man mit einer der beiden Begründungsstrategien scheitert, dann auf die andere erfolgreich ausweichen kann.

Wird das Gute über die Natur des Menschen eingefangen, wird es meines Erachtens als hypothetisches Sollen im Unterschied zum kategorischen Sollen verfehlt. Denn was immer als Natur des Menschen ‚an sich‘ gefunden und dem Sollen zur Grundlage gemacht wird, dieses Sollen wird prinzipiell an alle Menschen, weil eben Menschen, adressiert. Die Bedingung dieses Sollens gilt über die darin ausgegebene Begründung (‚Natur des Menschen‘) allgemein – und fällt folglich als einschränkende Bedingung für hypothetisches Sollen aus. Auf diesem Wege überfrachtet sich die naturrechtsethische Theorie des Guten mit Allgemeinheit und Unbedingtheit – und kann in der Folge keinen sinnvollen Beitrag dazu leisten, dass die in einer Gesellschaft verfügbaren gemeinsamen Wertüberzeugungen entdeckt werden bzw. an ‚überlappenden‘ Gemeinsamkeiten unterschiedlicher Wertvorstellungen gearbeitet wird. Auch thematisch wird sich eine Ethik des Guten mit Referenz auf die ‚Natur des Menschen‘ überfordern. Was Menschen – auch gemeinsam – wertvoll ist, werden sie nicht immer, möglicherweise sogar nur selten über ihre ‚Natur‘ oder über das, was sie für sich und ihr Leben für wesentlich halten, entscheiden. Wertvorstellungen können vergleichsweise ‚banal‘ sein – und vielleicht gerade deswegen gemeinsame politische Ordnungsvorstellungen über eine Gesellschaft hinweg begründen. Um zu den dafür notwendigen Aushandlungsprozessen beitragen zu können, sollte sich eine Sozialethik deshalb mit ihrer Konzeption des Guten nicht ins allzu Grundsätzliche verabschieden.

Gemeinsame Wertvorstellungen werden in unterschiedlichen Sprachformen, in knappen Chiffren (wie eben ‚Soziale Marktwirtschaft‘), in allgemeinen Handlungsregeln oder auch in erzählten Handlungsmodellen gespeichert und, sofern akzeptiert, tradiert und von Generation zu Generation weitergegeben. Vor sich selbst und vor anderen werden diese Wertvorstellungen in einem hermeneutischen Zirkel zwischen Interpretation und Begründung geprüft: Ar-

⁹⁰ Möhring-Hesse, Gut gegen richtig, 77-81.

gumente für die Gültigkeit von Wertvorstellungen entstammen dem sozialen Zusammenhang, als dessen Auslegung sie behauptet werden. Sofern sie an der Auslegung und Aneignung solcher Wertvorstellungen beitragen will, wird eine Sozialethik an deren Hermeneutik teilnehmen und daher selbst einer hermeneutischen Logik folgen müssen.⁹¹ Naturrechtsdenken verschließt sich einer solchen Logik oder, vorsichtiger, weist diese zumindest über ihren Zentralbegriff ‚Natur‘ nicht an – und nährt statt dessen die Erwartungen spekulativer Entdeckungen.

(b) Für seine Naturrechtsethik nimmt Arno Anzenbacher die mit der ‚Natur des Menschen‘ eigentlich angedeutete Allgemeinheit und Verbindlichkeit zurück, indem es ihm zwar um die Natur eines jeden Menschen geht, er die Gültigkeit entsprechender Einsichten aber nur partikular beansprucht. So spricht er von einer ‚Weltanschauung‘ – und verortet diese in einer weltanschaulich pluralen Gesellschaft, mithin also als eine neben anderen Weltanschauungen. Mit Weltanschauung beschäftigt, wird die Sozialethik laut Arno Anzenbacher „weltanschaulich differenzierende öffentliche Diskurse“⁹² führen und dabei andere Positionen zwingen, „ihre weltanschaulichen Voraussetzungen [...] zu explizieren“.⁹³ Vielleicht tritt seine Sozialethik damit ein Erbe der katholischen Soziallehre an, die häufig weltanschaulich verortet wurde bzw. wird, nämlich als ‚dritter Weg‘ zwischen den gleichermaßen unhaltbaren Weltanschauungen des Kommunismus und des Liberalismus.⁹⁴ Für solche Art von Super-Weltanschauungen besteht aber in weltanschaulich pluralen Gesellschaften wenig Bedarf, wobei gerade die zunehmende Pluralität und damit die wachsende Vielfalt von Weltanschauungen dafür sorgt, dass Wertvorstellungen nicht wie im 19. Jahrhundert in wenigen und großen Weltanschauungen zusammenkommen und einander gegenüberstehen. Zudem sind auch die ersten Adressaten einer explizit theologischen oder gar konfessionellen Sozialethik, eben die Christen und ihre kirchlichen Institutionen, weltanschaulich pluralisiert, so dass ihr sozialer Zusammenhang gerade nicht über eine gemeinsame Weltanschauung hergestellt werden kann.⁹⁵ Eine Weltanschauung generierende Sozialethik wird daher weder auf einen gesellschaftlichen noch auf einen kirchlichen Bedarf stoßen.

Für eine Verständigung über gemeinsame – und wenn nicht gemeinsame, dann wenigstens ‚überlappende‘ – Wertvorstellungen hat die Erosion der gro-

⁹¹ So wohl auch *Reuter*, Kontinuität oder Auflösung, 45.

⁹² *Anzenbacher*, Sozialethik als Naturrechtsethik, 28.

⁹³ Ebd., 29.

⁹⁴ Auch *Anzenbacher*, Christliche Sozialethik, 30, sieht die „positive Bedeutung des neuscholastischen Naturrechts“ in der Konfrontation gegenüber einem „libertär profilierten Liberalismus“ und einem „doktrinären Sozialismus“. Neuerdings auch *Reinhard Marx*, Das Kapital. Ein Plädoyer für den Menschen (unter Mitarbeit von Arnd Küppers), München 2008, 33-64.

⁹⁵ Vgl. *Karl Gabriel*, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (Quaestiones disputatae Bd. 141), Freiburg 1992.

ßen sozialen Milieus mit ihren Super-Weltanschauungen beste Voraussetzungen geschaffen. Eine Sozialethik, die um den Bedarf an gemeinsamen Wertvorstellungen für die Lösung gesellschaftlicher Ordnungsprobleme weiß und deshalb zurecht auch Ethik des Guten sein will, sollte diesen verbesserten Voraussetzungen Rechnung tragen – und entsprechend Fragen des Guten nicht zu Weltanschauungsfragen hochziehen und so eine Verständigung über gemeinsame oder zumindest ‚überlappende‘ Wertvorstellungen erschweren.

(c) Bleibt noch die Problemanzeige von Arno Anzenbacher, dass die für moderne Gesellschaften notwendige Moral des Richtigen, etwa die darin enthaltenen Grund- und Menschenrechte, auf ein sie integrierendes Konzept des Guten angewiesen ist, weil sie ansonsten zu wenig Substanz hat, um gesellschaftliche Ordnungsvorstellungen zu orientieren. Besteht nach der neuzeitlichen Trennung des Richtigen vom Guten ein Vorrang für ein umgreifendes, das Richtige integrierendes Gutes, wie immer es auch sozialetisch gesichert werden mag? Mit dieser Frage beschäftigen sich Moraltheologen und Sozialethiker, seitdem sie sich ernsthaft mit Kants Ethik und deren Nachfolgern auseinandersetzen – und finden dann gerne in größter Allgemeinheit das höchste Gut, von dem her das Richtige ‚letztlich‘ nur richtig bestimmt werden kann. Wird diese Frage aber einmal nicht auf der Ebene der Metaethik oder der Fundamental-moral gestellt, kann darauf vielleicht eine Antwort gegeben werden, die zugleich theoretisch zufriedenstellend und für das Alltagsgeschäft der Sozialethik relevant ist.

Die von Arno Anzenbacher ausgezeichnete Konstellation, dass über moralische Regeln, etwa über Menschenrechte, gesellschaftliche Ordnungsfragen nicht entschieden werden können, dürften wohl der Normalfall in den politischen Auseinandersetzungen moderner Gesellschaften sein. Auf die meisten der dort verhandelten Fragen können einzig im Rekurs auf allgemeine Regeln oder Rechte keine Lösungen gefunden werden. Daran würde aber auch keine diese Regeln und Rechte integrierende, deswegen hoch abstrakte Konzeption des Guten etwas ändern. Vielmehr werden politische Akteure, die auf entsprechende Fragen eine gemeinsame Antwort aushandeln müssen, zumeist sowohl auf die Moral des Richtigen, etwa für grundlegende Richtungsentscheidungen, und auf gemeinsame oder zumindest ‚überlappende‘ Wertvorstellungen, etwa für die Operationalisierung von Grundsatzentscheidungen, und womöglich zusätzlich noch auf eine große Portion von Klugheitserwägungen zurückgreifen. Die Sozialethik sollte es ihnen nachtun. Dann aber kommen die Moral des Richtigen und die Ethik des Guten nicht integrativ in einer beide gleichermaßen umgreifenden Konzeption des Guten, sondern additiv zusammen.⁹⁶

⁹⁶ Wobei allerdings die Moral des Richtigen über den ihr systematisch gegebenen Vorrang die Möglichkeiten jeder Ethik des Guten beschränkt. Vgl. dazu *John Rawls*, Der Vorrang des Rechts und die Ideen des Guten, in: ders., *Politischer Liberalismus*, Frankfurt 2003, 266-311; ders., *Gerechtigkeit als Fairneß*, 218-225.

Andernfalls würde man als Sozialethiker die bestehenden oder zumindest möglichen Übereinkünfte in moralischen Fragen mit vermeintlich hintergründigen Fragen des Guten belasten – und damit nicht nur die moralischen Übereinkünfte beeinträchtigen, sondern auch die sie ergänzenden Übereinkünfte in Wertüberzeugungen unwahrscheinlicher machen.

In anderen Situationen mag es dagegen der Fall sein, dass sich moralische Fragen etwa nach Menschenrechten nicht ohne Rekurs auf Wertvorstellungen beantworten lassen und sie deshalb solange nicht beantwortet werden können, als entsprechende Wertvorstellungen nicht gemeinsam bestehen. Eine derartige Konstellation sollte die Sozialethik zunächst einmal als Indiz dafür nehmen, dass die anstehenden Fragen gar nicht als moralische Fragen und deswegen auch nicht mit dem Anspruch auf Allgemeinheit und kategorischer Verbindlichkeit bearbeitet werden können, dass Lösungen aber möglicherweise auf dem anderen, für hypothetisches Sollen typischen Begründungsweg, dann allerdings ohne Anspruch auf Allgemeinheit und kategorische Verbindlichkeit gefunden werden können. Jedoch wird es auch in einigen Situationen notwendig und auch möglich sein, gemeinsame Wertvorstellungen so aufzubereiten, dass sie materiale Leerstellen allgemeiner Regeln oder Rechte füllen und so zu Übereinkünften darüber beitragen. Dann aber werden sie in die Logik des kategorischen Sollens derart ‚hineingezogen‘, dass sie solange der Moral des Richtigen zugerechnet werden können, wie sie ihre Begründungslast auch tatsächlich tragen, nämlich eine hinreichend allgemeine Akzeptanz finden. Aber auch in diesen beiden Konstellationen braucht es meines Erachtens keine übergreifende Ethik des Guten, um die Moral des Richtigen hinreichend genau zu machen.

5. Die Theologie der theologischen Sozialethik

Die katholische Soziallehre hatte über ihren neuscholastischen Naturrechtsansatz zweimal zwei Sachverhalte getrennt und zugleich miteinander verbunden, nämlich *erstens* die natürlich-praktische und die theologische Vernunft, das heißt also Ethik und Theologie, und *zweitens* politisches Handeln und christlichen Glauben. Im Ergebnis dieses Trennens und Verbindens wurde die Sozialethik zur theologischen Disziplin und zugleich von Theologie befreit. In der Befreiung war sie Ethik für alle Menschen guten Willens und als Teil der Theologie war sie zugleich Ethik im Dienst der Glaubenden und ihrer kirchlichen Institutionen. Das von ihr innerhalb der Theologie mit den Mitteln der

natürlichen Vernunft⁹⁷ erkundete Sollen wurde für die Glaubenden als notwendige Konsequenz ihres Glaubens verbindlich gemacht, wenngleich es ihrem Glauben als dessen Konsequenz äußerlich blieb. Zugleich profane Ethik und Theologie zu sein, ist bleibendes Anliegen der Sozialethik, das aber gerade in der Gegenwart deswegen vielfach verpasst wird, als die meisten Sozialethiker Sozialethik ohne erkennbare Theologie betreiben. Arno Anzenbacher gehört ausdrücklich nicht dazu, sondern greift – wie die Moraltheologen – auch die Theologie von Thomas' *Summa* auf und weist für seine Naturrechtsethik ausdrücklich „die eigene hermeneutische Bedingtheit durch den christlichen Glauben“⁹⁸ aus. Allerdings kann er der profanen Sprache der katholischen Soziallehre viel abgewinnen; er warnt davor, „in konkreten Anwendungsbereichen ständig spezifisch theologische Sprachspiele“⁹⁹ zu verwenden – und präferiert eine theologische Hermeneutik „in der philosophischen Sprache naturrechtlichen Argumentierens“.¹⁰⁰

Dieser Weg untheologischer Theologie ist aber voraussetzungsvoll, ohne dass die Sozialethik meines Erachtens diese Voraussetzungen selbst sichern kann. *Erstens* ist eine innerdisziplinäre Akzeptanz ihrer theologischen Sprachlosigkeit notwendig, um als Theologie bestehen zu können. Zweifelsohne war diese Akzeptanz in den Zeiten einer gemeinsamen, in allen theologischen Fächern maßgebenden Neuscholastik gegeben. Nachdem diese aber in den anderen theologischen Fächern längst aufgegeben wurde und an deren Stelle zumeist keine anderen Formen des Naturrechtsdenkens traten, kann eine naturrechtsethische Sozialethik genau diese Akzeptanz nicht einfach voraussetzen. Dass mit der Politischen Theologie und der Befreiungstheologie systematische Theologien die zuvor originären Themen der Sozialethik mit einer explizit theologischen Sprache bearbeite(te)n und dabei von den Vorarbeiten der Sozialethik zumeist absahen, ist für die Sozialethik zumindest auch eine Defizitanzeige, wenngleich das bis heute zumeist so nicht gesehen wird. Dass zudem einige der Zentralbegriffe der ‚Okkupanten‘, vor allem die ‚Option für die Armen‘, in die Sozialethik eingedrungen sind und dort wie ein Schwamm aufgesaugt wurden, zeigt meines Erachtens, dass die im Naturrechtsdenken gepflegte theologische Sprachlosigkeit für die theologische und kirchliche Reputation der Sozialethik nicht nur ein Vorteil ist. Selbstverständlich kann die Sozialethik auch weiterhin den Anspruch als ‚natürliche Theologie‘ erheben. Diesen Anspruch wird sie aber innerhalb der Theologie einlösen – und dazu das explizit theologische Sprachspiel und zwar auf dem Niveau zeitgenössischer Theologie beherrschen müssen. Vermutlich wird die Relektüre

⁹⁷ An dieser Stelle schleicht sich eine von der angegebenen Definition abweichende Bedeutung von ‚Natur‘ bzw. ‚natürlich‘ im Sinne von ‚innerweltlich‘ und ‚profan‘ – und in Entgegensetzung zu ‚übernatürlich‘ und ‚transzendent‘ – ein.

⁹⁸ Anzenbacher, Sozialethik als Naturrechtsethik, 31; vgl. auch ebd. 29.

⁹⁹ Ders., Christliche Sozialethik, 161.

¹⁰⁰ Ders., Sozialethik als Naturrechtsethik, 29.

Theologie beherrschen müssen. Vermutlich wird die Relektüre von Thomas' *Summa* allein die Sozialethik dafür nicht hinreichend qualifizieren.

Auch interdisziplinär gegenüber anderen Wissenschaften und ähnlich auch gegenüber einem interessierten Publikum in der politischen Öffentlichkeit ist die Naturrecht ‚sprechende‘ Sozialethik auf Anerkennung *als Theologie* angewiesen. In Zeiten, in denen über die Herkunft des Sprechers auch dessen Disziplin zugeschrieben wurde, konnte sich die Sozialethik dieser Anerkennung sicher sein. Diese Zeiten sind allerdings Vergangenheit – und zwar gerade, weil sich die unterschiedlichen Wissenschaften vermehrt interdisziplinär treffen und dabei akzeptieren, dass disziplinäre Einsichten in den jeweiligen Gegenstandsbereich immer nur partikular und deswegen unzureichend bleiben. Interdisziplinäre Diskurse setzen nicht nur disziplinäre Kompetenz, sondern auch disziplinäre Erkennbarkeit voraus. Im interdisziplinären Diskurs erwarten daher die mit der Theologie kooperierenden Wissenschaften, dass die Theologie – und zwar auch die Sozialethik – etwas Originäres in einer originären Sprache zum gemeinsamen Gegenstandsbereich beitragen kann. Dies muss zwar so ausgesagt werden, dass es auch außerhalb der theologischen Disziplin von Bedeutung ist und mithin die interdisziplinäre Erkenntnis über den gemeinsamen Gegenstandsbereich bereichert, darf aber nicht so als Theologie ‚verschwinden‘, dass es nicht mehr der Theologie als einer bestimmten Disziplin zugeschrieben werden kann. In der öffentlichen Präsenz der Sozialethik wird das in Zeiten hoher weltanschaulicher Pluralität nicht viel anders aussehen, so dass eine theologische Sozialethik, die öffentlich wahrgenommen werden will, in einer auch sprachlich erkennbaren Weise Theologie sein muss, ohne deswegen politische Ordnungsvorschläge in unhaltbarer Weise aus der Heiligen Schrift ableiten oder ähnlichen theologischen Unfug betreiben zu müssen. Jedenfalls ist es heutzutage Bischöfen mit Priesterkragen oder vollem Ornat vorbehalten, durch äußere Eigenschaften in Talkshows als Repräsentanten ihrer Kirche aufzufallen – und zwar gleichgültig, ob sie etwas und was sie zu sagen haben.

Deswegen sehe ich die katholische Sozialethik zu mehr Theologie gehalten, als sie bislang gewöhnt ist, aber auch zu mehr Theologie, als ihr im Banne des Naturrechts möglich, zumindest aber für sie wahrscheinlich ist. Akzeptiert man mit Arno Anzenbacher die neuzeitliche Differenz zwischen der Moral des Richtigen und einer Ethik des Guten, dann wird dafür die Ethik des Guten einzig, aber ausreichend Möglichkeit bieten. Zumindest einen Ansatz, diese Möglichkeit möglichst breit zu nutzen, ergibt sich, wenn man konzeptionell bei der Selbstbestimmung von Menschen einsetzt, die ihr Leben als Glaubende und sich damit auf Gott hin bestimmen. In Folge ihrer Selbstbestimmung sollen die Glaubenden etwas Bestimmtes, sollen sich nämlich als die Glaubenden verwirklichen, als die sie sich selbstbestimmt haben, – und *sollen* dies allerdings *nur*, sofern sie sich als solche bestimmt haben. Dabei stehen sie von vornherein in Gemeinschaft derer, die sich wie sie von diesem Gott her selbstbestimmen und sich wie sie nur aus einer gemeinsamen Tradition, allgemein:

des Christentums, heraus in dieser Weise selbstbestimmen können. An diesem für den christlichen Glauben konstitutiven, dabei hypothetischen Sollen¹⁰¹ hat meines Erachtens eine theologische Sozialethik zu ‚arbeiten‘, dazu etwa die gemeinsamen Traditionen in ihren ethischen Gehalten aufzuhellen und für Situationen in modernen Gesellschaften aufzubereiten. Um sich als Glaubende selbst und damit vor Gott zu verwirklichen, stehen Christen auch in politischer Verantwortung – und das heißt in der Pflicht, sich als Glaubende bei der Ordnung ihrer gesellschaftlichen Zusammenhänge zu engagieren und in ihrem Engagement durch geeignete Gründe gegenüber allen anderen politischen Akteuren zu rechtfertigen. Auch in dieser Hinsicht steht die Sozialethik in der Pflicht, die zur säkularen Rechtfertigung christlicher Glaubenspraxis notwendige Legitimationen zu unterstützen – und dazu sowohl eine profane Moral des Richtigen als auch eine explizit theologische, dabei auch nach ‚außen‘ verständliche Ethik des Guten zu betreiben.

Dann stellt sich aber für die Sozialethik eine zu Anzenbachers Naturrechts-ethik gegenläufige Aufgabe. Sucht er die Moral des Richtigen in einer übergreifenden Konzeption des Guten zu integrieren, so sieht sich die skizzierte Sozialethik in der Pflicht, die Moral des Richtigen in der ethischen Auslegung der christlichen Traditionen zu ‚beheimaten‘. Unter den Bedingungen moderner Gesellschaften ist – im Bereich der praktischen Vernunft – einzig in der Moral des Richtigen Universalität kognitiv erreichbar. Theologisch darf sie deshalb als Ausdruck von Gottes universalem Heilswillen gelten, wenngleich dieser Heilswille theologisch keineswegs auf das kategorisch Gesollte beschränkt werden darf. Eine theologische Ethik des Guten wird entsprechend das jeweils erweisbar Richtige in ihre Entwürfe christlicher Glaubenspraxis aufnehmen, mithin in hypothetisches Sollen überführen und dort in umfassende Konzepte des Guten integrieren müssen.¹⁰² Vielleicht kann man darin einen Wiederhall des naturrechtsethischen Zusammenhangs von Naturrecht und Gottes ewigem Gesetz sehen.

¹⁰¹ Vgl. dazu ausführlich *Matthias Möhring-Hesse*, Theozentrik, Sittlichkeit und Moralität christlicher Glaubenspraxis. Theologische Rekonstruktionen (Studien zur theologischen Ethik Bd. 75), Freiburg [u.a.] 1997, 207-326.

¹⁰² Vgl. dazu *ders.*, Der unser aller Heil „ist“. Theologisch-ethischer Versuch, von Gott als dem Ziel gesollten Handelns zu reden, in: Ottmar John/Matthias Möhring-Hesse (Hg.), Heil – Gerechtigkeit – Wahrheit. Eine Trias der christlichen Gottesrede (Theologie: Forschung und Wissenschaft Bd. 22), Münster 2006, 15-42.

Literatur

- Anzenbacher, Arno*, Kant und die Naturrechtsethik, in: Alfred Klose u. a. (Hg.), Ordnung im sozialen Wandel (FS Johannes Messner), Berlin: Duncker & Humblot 1976, 127-146.
- Anzenbacher, Arno*, Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn: Schöningh 1998.
- Anzenbacher, Arno*, Christliche Ethik und kommunitaristische Liberalismuskritik, in: Adrian Holderegger (Hg.), Fundamente der theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze, Freiburg i. Ue. [u. a.]: Universitätsverlag [u. a.] 1996, 433-449.
- Anzenbacher, Arno*, Sozialethik als Naturrechtsethik, in: Gabriel (Hg.), Gesellschaft begreifen – Gesellschaft gestalten, 14-32.
- Böckle, Franz* (Hg.), Das Naturrecht im Disput, Düsseldorf: Patmos 1966.
- Bohmeyer, Axel*, Jenseits der Diskursethik. Christliche Sozialethik und Axel Honneths Theorie sozialer Anerkennung (Forum Sozialethik Bd. 2), Münster: Aschendorff 2006.
- Dittrich, Sabine*, Zur Problematik des Freiheitsbegriffs in Kants Moralphilosophie, in: Hans Werner Ingensiep/Heike Baranzke/Anne Eusterschulte (Hg.), Kant-Reader. Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?, Würzburg: Königshausen & Neumann 2004, 169-194.
- Dreier, Wilhelm*, Der Weg zur normativen Sozialwissenschaft, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 1 (1960), 19-30.
- Emunds, Bernhard*, Das naturrechtliche Schneckenhaus. Kritik der Katholischen Soziallehre am Beispiel des Ansatzes von Lothar Roos, in: Hengsbach/Emunds/Möhring-Hesse (Hg.), Jenseits Katholischer Soziallehre, 33-56.
- Fischer, Wolfgang*, Zurück aus dem Jenseits. Zur Bedeutung der Katholischen Soziallehre für die Kirche, in: Christian Beck/Wolfgang Fischer (Hg.), Damit alle leben können. Plädoyers für eine menschenfreundliche Ethik, Erkelenz: Altius-Verlag 2007, 51-62.
- Forst, Rainer*, Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994.
- Gabriel, Karl*, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (Quaestiones disputatae Bd. 141), Freiburg i. Br.: Herder 1992.
- Gabriel, Karl* (Hg.), Gesellschaft begreifen – Gesellschaft gestalten. Konzeptionen Christlicher Sozialethik im Dialog (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften Bd. 43), Münster: Regensberg 2002.
- Goertz, Stephan*, Moraltheologie unter Modernisierungsdruck. Interdisziplinarität und Modernisierung als Provokationen theologischer Ethik im Dialog mit der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns, Münster: Lit 1999, 432-443.
- Habermas, Jürgen*, Diskursethik. Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: ders., Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1983, 53-126.
- Habermas, Jürgen*, Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft, in: ders., Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991, 100-118.
- Hengsbach, Friedhelm/Emunds, Bernhard/Möhring-Hesse, Matthias* (Hg.), Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik, Düsseldorf: Patmos 1993.

- Hengsbach, Friedhelm/Möhring-Hesse, Matthias*, Zwanzigjährig – volljährig? Enzyklika „SOLLICITUDO REI SOCIALIS“ – 20 Jahre nach „Populorum Progressio“, in: Orientierung 52 (1988), 61-65.
- Hilpert, Konrad*, Denkform und Rahmen-Theorie, keine Basis für inhaltliche Deduktionen, in: Gabriel (Hg.), Gesellschaft begreifen – Gesellschaft gestalten, 33-38.
- Hoffmann, Thomas Sören*, Kant und das Naturrechtsdenken. Systematische Aspekte der Neubegründung und Realisierung der Rechtsidee in der kritischen Philosophie, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie (ARSP) 87 (2001), 449-467.
- Höffner, Joseph*, Christliche Gesellschaftslehre, Neuausgabe, Kevelaer: Butzon und Bercker 1997.
- Hübenthal, Christoph*, Grundlegung der christlichen Sozialethik. Versuch eines freiheitsanalytisch-handlungsreflexiven Ansatzes (Forum Sozialethik Bd. 3), Münster: Aschendorff 2006.
- Kaufmann, Franz-Xaver*, Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens im 19. und 20. Jahrhundert, in: Franz Böckle/Ernst-Wolfgang Böckenförde (Hg.), Naturrecht in der Kritik, Mainz: Grünewald 1973, 126-164.
- Kissling, Christian*, Gemeinwohl und Gerechtigkeit. Ein Vergleich von traditioneller Naturrechtsethik und kritischer Gesellschaftstheorie (Studien zur theologischen Ethik Bd. 48), Freiburg i. Ue. [u.a.]: Universitätsverlag [u.a.] 1993.
- Klüber, Franz*, Katholische Gesellschaftslehre. Geschichte und System, Osnabrück: Fromm 1968.
- Korff, Wilhelm*, Art. Natur/Naturrecht, in: Peter Eicher (Hg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe Bd. 3, München: Kösel 1991, 439-452.
- Küppers, Arnd*, Gerechtigkeit in der modernen Arbeitsgesellschaft und Tarifautonomie (Abhandlungen zur Sozialethik Bd. 50), Paderborn: Schöningh 2008.
- Marx, Reinhard*, Das Kapital. Ein Plädoyer für den Menschen (unter Mitarbeit von Arnd Küppers), München: Pattloch 2008.
- Metz, Johann Baptist*, ‚Politische Theologie‘ in der Diskussion, in: Helmut Peukert (Hg.), Diskussion zur ‚politischen Theologie‘, Mainz [u.a.]: Grünewald [u.a.] 1969, 267-301.
- Metz, Johann Baptist*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz: Grünewald 1977.
- Möhring-Hesse, Matthias*, Zur Logik sozialanalytischer Kompetenz christlicher Gesellschaftsethik, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 113 (1991), 401-423.
- Möhring-Hesse, Matthias*, Theozentrik, Sittlichkeit und Moralität christlicher Glaubenspraxis. Theologische Rekonstruktionen (Studien zur theologischen Ethik Bd. 75), Freiburg i. Ue. [u.a.]: Universitätsverlag [u.a.] 1997.
- Möhring-Hesse, Matthias*, Gut gegen richtig. Eine Debatte über die Grundlagen der Gerechtigkeit, in: ders. (Hg.), Streit um die Gerechtigkeit. Themen und Kontroversen im gegenwärtigen Gerechtigkeitsdiskurs, Schwalbach/Ts.: Wochenschau 2005, 77-93.
- Möhring-Hesse, Matthias*, Der unser aller Heil „ist“. Theologisch-ethischer Versuch, von Gott als dem Ziel gesollten Handelns zu reden, in: Ottmar John/Matthias Möhring-Hesse (Hg.), Heil – Gerechtigkeit – Wahrheit. Eine Trias der christlichen Gottesrede (Theologie: Forschung und Wissenschaft Bd. 22), Münster: Lit 2006, 15-42.
- Nagl-Docekal, Herta*, Autonomie zwischen Selbstbestimmung und Selbstgesetzgebung. Oder: Warum es sich lohnen könnte, dem Verhältnis von Moral und Recht bei Kant erneut nachzugehen, in: Herlinde Pauer-Studer/Herta Nagl-Docekal (Hg.),

- Freiheit, Gleichheit und Autonomie (Wiener Reihe Bd. 11), Wien: Oldenbourg 2003, 296-326.
- Nell-Breuning, Oswald von*, Art. Integralismus, in: Lexikon für Theologie und Kirche Bd. 4, Freiburg i. Br.: Herder 1960, Sp. 717-718.
- Nell-Breuning, Oswald von*, Wandlungen der katholischen Soziallehre, in: ders., Wie sozial ist die Kirche? Leistungen und Versagen der katholischen Soziallehre, Düsseldorf: Patmos 1972, 35-54.
- Nell-Breuning, Oswald von*, Die katholische Soziallehre – Aufstieg, Niedergang und Verdienst. Ein Rückblick auf ihre Leistungen und ihr Versagen in acht Jahrzehnten, in: ders., Wie sozial ist die Kirche?, 71-96.
- Nell-Breuning, Oswald von*, Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre, 2. Aufl., München: Olzog 1985.
- Nell-Breuning, Oswald von*, Krise der katholischen Soziallehre, in: ders., Den Kapitalismus umbiegen. Schriften zu Kirche, Wirtschaft und Gesellschaft. Ein Lesebuch, Düsseldorf: Patmos 1990, 153-167.
- Nethöfel, Wolfgang*, Moralthologie nach dem Konzil. Personen, Programme, Positionen (Kirche und Konfession Bd. 26), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987.
- Plessner, Helmuth*, Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie, in: Gesammelte Schriften Bd. III, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, 33-51, 43.
- Plessner, Helmuth*, Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einführung in die philosophische Anthropologie, in: Gesammelte Schriften Bd. IV, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, 364.
- Ratzinger, Josef*, Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre, in: Klaus von Bismarck/Walter Dirks (Hg.), Christlicher Glaube und Ideologie, Stuttgart [u.a.]: Kreuz [u.a.] 1964, 24-30.
- Rawls, John*, Die Grundstruktur als Gegenstand, in: ders., Politischer Liberalismus, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, 45-79.
- Rawls, John*, Der Vorrang des Rechten und die Ideen des Guten, in: ders., Politischer Liberalismus, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, 266-311.
- Rawls, John*, Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2007.
- Reuter, Hans-Richard*, Kontinuität oder Auflösung der Naturrechtstradition?, in: Gabriel (Hg.), Gesellschaft begreifen – Gesellschaft gestalten, 39-45.
- Roos, Lothar*, Entstehung und Entfaltung der modernen Katholischen Soziallehre, in: Rauscher, Anton (Hg.), Handbuch der Katholischen Soziallehre, Berlin: Duncker & Humblot 2008, 103-124.
- Roos, Lothar*, Hinein in die Gesellschaft. Von Krisen zur Erneuerung, in: Rheinischer Merkur Nr. 31, 31.07.2008, online unter <http://www.merkur.de/2008_31_sozial_lhre-roos.29349.0.html> (abgerufen 28.08.2009).
- Schüller, Bruno*, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie, 2. Aufl., Düsseldorf: Patmos 1980, 155-169.
- Stegmann, Franz-Josef/Langhorst, Peter*, Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Katholizismus, in: Helga Grebing (Hg.), Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland. Sozialismus – katholische Soziallehre – protestantische Sozialethik. Ein Handbuch, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2005, 599-866.
- Thyen, Anke*, Moral und Anthropologie. Untersuchungen zur Lebensform ‚Moral‘, Weilerswist: Velbrück 2007, 36-44.
- Wallraff, Hermann-Josef*, Die katholische Soziallehre – ein Gefüge von offenen Sätzen, in: Hans Achinger/Ludwig Preller/Hermann-Josef Wallraff (Hg.), Normen der Gesellschaft (FS Nell-Breuning), Mannheim: Heinrich-Pesch-Haus 1965, 27-48.