



⇒ Arno Anzenbacher

## Christliche Sozialethik im Wandel. Ein neues Lehrbuch mit Stärken und Schwächen

Im Vorwort des umfangreichen Sammelbandes stellen die Herausgeberinnen und Herausgeber primär den Studierenden, darüber hinaus aber auch allen, die sich mit gesellschaftlichen Problemen aus einer sozialetischen Perspektive befassen wollen, »eine grundlegende Orientierung« (9) in Aussicht. Dabei ist das Attribut ›christlich‹ im Titel nicht ökumenisch zu verstehen. Die neun Autorinnen und Autoren der Beiträge sind durchweg katholisch und fast ausschließlich Universitätsprofessoren, die an Katholisch-Theologischen Fakultäten Deutschlands, Österreichs und der Schweiz das Fach Sozialethik vertreten. Insofern verspricht das Buch einen, wenn auch begrenzten, Einblick in das aktuelle Profil des Faches im Rahmen der katholischen Theologie der genannten Länder.

Das Werk umfasst nach der Einführung zwei Hauptteile: I. ›Fundamentale Sozialethik‹ – II. ›Kontexte und Handlungsfelder‹. Beide Teile sind in Beitragsgruppen eingeteilt, die durch Großbuchstaben gekennzeichnet sind und den ganzen Text von A bis E gliedern. Die weitere Gliederung der Beitragsgruppen erfolgt durch arabische Zahlen und Punkte. Der erste Teil umfasst die Beitragsgruppen A ›Grundlegung‹, B ›Historische Vergewisserung‹ und C ›Normative Orientierungen‹. Im zweiten Teil geht es um D ›Kontexte‹ und E ›Handlungsfelder‹. In dieser Rezension möchte ich vor allem auf den ersten Teil eingehen.

Die Lektüre der Beitragsgruppe A (Grundlegung), die fünf Beiträge verschiedener Autoren umfasst, bietet dem Leser Texte sehr unterschiedlicher Dichte und Differenziertheit. Thematisch geht es um die wissenschaftliche Verortung der Sozialethik gegenüber anderen Sozialwissenschaften und innerhalb der Theologie. Der Vorspann (A.1) und

die abschließende Synthese (A.5) wären nicht nötig gewesen. In A.2 (Sozialethik und Gesellschaftstheorie) wechseln prägnant informative Teile (z.B. A.2.4 und A.2.5) mit inhaltlich eher dünnen Texten. Der Beitrag A.3 (›Sozialethik

---

**Arno Anzenbacher (2022):** Marianne Heimbach-Steins / Michelle Becka / Johannes J. Frühbauer / Gerhard Kruij (Hg.) (2022): Christliche Sozialethik. Grundlagen – Kontexte – Themen. Ein Lehr- und Studienbuch, Regensburg: Friedrich Pustet. 558 S., ISBN 978-3-7917-3322-7, EUR 29,95.

---

**DOI: 10.18156/eug-2-2022-rez-7**

und Sozialphilosophie) ist zwar vielfältig informativ, geht aber über die (eher überflüssige) Verortung und Abgrenzung der betreffenden Disziplinen weit hinaus, indem er Inhalte behandelt, die in die Themenbereiche anderer, vor allem späterer Beiträge fallen. A.3 war für das Projekt eigentlich nicht erforderlich.

Der Beitrag A.4 (›Sozialethik und Theologie‹) ist gut lesbar und eindrucksvoll. Als wissenschaftlicher Text für Studierende könnte er theoretisch dichter, prägnanter und systematischer sein. Natürlich sollte ein Vertreter der Christlichen Sozialethik (CSE) gläubiger Christ sein und aus den Quellen geistlich leben, die Bibel und Tradition vorgeben. Als Sozialethiker ist er aber an die weitgehend säkulare, postchristliche Welt verwiesen und soll sich aus seinem Vorverständnis als Christ und Theologe mit deren sozialen Fragen befassen, aber eben nicht als Katechet oder Seelsorger, sondern als Sozialethiker. Er wird darum im Dialog mit der Welt zwar aus diesem Vorverständnis, aber nicht mit spezifisch religiösen Sprachspielen arbeiten, sondern mit allgemein verständlichen, wissenschaftlichen und philosophischen. John Rawls brächte hier seine Idee des »öffentlichen Vernunftgebrauchs« und sein Projekt des *overlapping consensus* ins Spiel, an denen der CSE-Vertreter teilnehmen soll. Innerhalb des Fächerkanons der Theologie arbeitet er darum vor allem mit der praktischen Philosophie sowie mit den Sozial- und Wirtschaftswissenschaften zusammen.

Die Beitragsgruppe B (Historische Vergewisserung) beginnt nach einem kurzen Vorspann (B. 1) mit einem Überblick über die Entwicklung des sozialen Denkens in Kirche und Theologie von der urchristlichen Gemeinde bis zur Enzyklika *Rerum novarum* (B.2). Schon der Titel des Beitrags ›Sozialethische Spurensuche‹ deutet eine gewisse Beliebigkeit an. Natürlich zwingt ein auf 13 Seiten limitierter, Spätantike, Mittelalter und Neuzeit umfassender Überblick zu rigorosen Beschränkungen. Es wäre gut gewesen, für einen solchen Überblick mehr Raum vorzusehen und sich dafür überflüssige Vorspanne und Synthesen zu sparen. Außerdem hätte man sich gründlich überlegen sollen, welche sozialethisch relevanten Impulse, Entwicklungen, Theorien, aber auch Defizite als vorrangig wichtig in diesen Überblick gehören. Einige Lücken fallen besonders auf: Augustinus kommt überhaupt nicht vor, obwohl seine *Civitas Dei* eine Fülle sozialethisch relevanter Bezüge aufweist; sehr wohl aber Mechthild von Magdeburg, die fachlich kaum relevant ist. Wirkungsgeschichtlich sehr wichtig ist seit dem Investiturstreit das Ringen um Ausdifferenzierung zwischen Imperium und Sacerdotium, das dem lateinischen Christentum vermutlich den Cäsaropapismus ersparte. Zu nennen wäre auch das eminente soziale

Defizit der Theologie seit dem Ende der Spätscholastik, das etwa in der kirchlichen Reaktion auf die Französische Revolution zum Ausdruck kam und dann in den sterilen lehramtlichen Antimodernismus führte.

Als B.3 folgt der brillante, sehr dichte Beitrag ›Sozialkatholizismus‹ von Gerhard Kruij, der das Entstehen und die Entwicklung des sozialen und politischen Katholizismus sowie der katholischen Soziallehre im Deutschland des 19. und frühen 20. Jahrhunderts erörtert. Im Beitrag B.4 (›Kirchliche Sozialverkündigung‹) wird eine Liste kirchlicher Sozialdokumente vorgelegt. Sie beginnt mit der Enzyklika *Rerum novarum* (1891) Leos XIII. und endet mit einem Gemeinsamen Wort der Deutschen Bischofskonferenz, des Rates der EKD und der ACK: *Migration menschenwürdig gestalten* (2021). Es fehlt allerdings das zweifellos sozialetisch relevante Apostolische Schreiben Johannes Pauls II. *Familiaris Consortio* aus dem Jahr 1981. In einer vorgeschalteten Einführung wird über Bedeutung und Verbindlichkeit der Sozialdokumente sowie über deren Autoren, Ebenen und Kontexte informiert.

Der folgende Beitrag B.5 (›Synthese‹) von Michelle Becka fasst zwar die Beiträge von B keineswegs zusammen, muss aber näher beleuchtet werden, weil er jene »Abkehr vom naturrechtlichen Denken« relativ ausführlich verteidigt (145–151), die auch in mehreren anderen Beiträgen anklingt und sogar als Folge des Vaticanum II verstanden wird (vgl. 245), obwohl etwa *Gaudium et spes* keine derartige Abkehr zeigt und etliche nachkonziliare Sozialdokumente sich auf dieses Denken berufen. Es geht um eine große, im Kern philosophische Ethiktradition, von der sich einige der Autoren offenbar verabschieden möchten. Aber warum? Beckas Verständnis der Naturrechtsethik, das ihr kurzer Text skizziert, banalisiert geradezu diese Tradition, die sich von ihren antiken Anfängen, etwa bei Protagoras und Aristoteles, bis heute in vielfältigen Varianten ausgeprägt hat. Für die Ethik (Moraltheologie, Sozialethik, Rechtsphilosophie) innerhalb der katholischen Theologie spielte das naturrechtliche Denken des Thomas von Aquin eine zentrale Rolle, da es sich über das Mittelalter hinaus maßgeblich auf die eminent fruchtbare spanische Spätscholastik der Dominikaner und Jesuiten des 16. und 17. Jahrhunderts, auf Leonardus Lessius (1554–1623) sowie auf die Neuscholastik des 19. und 20. Jahrhunderts auswirkte. Verbindet man die relevanten Textstellen der I.II. seiner *Summa theologiae*, so ergibt sich die wohl präziseste Grundlegung der Naturrechtsethik, die wir haben.

Nach Beckas Verständnis und Vorwurf geht es dabei letztlich um ein Denken, das eine »metageschichtliche Ordnung« voraussetzt, »die im Sinne eines ungeschichtlichen Wissens, auf das man objektiv zu-

greifen kann und das es umzusetzen gilt, klar erkennbar ist« (148). Stimmt das? Natürlich glaubte Thomas wie jeder schöpfungsgläubige Christ, dass Grund, Ursache und Ziel der Schöpfung in der absoluten Weisheit des ewigen (und darum ungeschichtlichen) Gottes und in seinem Ordnungsplan fundiert sind. Im Lex-Traktat der I.II. nennt Thomas diese metageschichtliche Ebene *lex aeterna* im Unterschied zur *lex naturalis*, *lex humana* und zur *lex divina* der Offenbarung (q. 91). Allerdings betont er, dass niemand (*nullus*) diese – letztlich mit Gott identische – *lex aeterna* »so zu erkennen vermag, wie sie in sich ist«. Man kann also nicht, wie Becka vorwirft, einfach objektiv auf sie zugreifen und sie »klar erkennen«. Für den Menschen als Vernunftwesen gibt es nach Thomas aber die Möglichkeit einer gewissen, mehr oder weniger bruchstückhaften Partizipation an der *lex aeterna*, »denn jede Erkenntnis der Wahrheit ist eine gewisse Ausstrahlung (*irradiatio*) und Partizipation des ewigen Gesetzes« (93,2). Insofern verdankt sich auch die *lex naturalis* als *participatio legis aeternae* der Anstrengung der menschlichen Vernunft: Sie ist *aliquid per rationem constitutum* bzw. *opus rationis* (94,1). Wilhelm Korff pflegte eindringlich zu betonen, dass die *praecepta legis naturae* bei Thomas Artefakte der Vernunft und nichts ihr irgendwie Vorgegebenes sind.

Da die menschliche Vernunft nicht absolut und ewig, sondern endlich und inkarniert ist, ist auch ihre ethisch normierende Funktion notwendigerweise geschichtlich, beschränkt, veränderlich, vorläufig und irrtumsanfällig (94, 4 und 5), wie die Vergangenheit vielfältig zeigt. Auch unser Begriff vom Menschen bzw. von der *natura humana* ist *opus rationis* ebenso wie die *inclinationes naturales*, die wir daraus ableiten (94,2). Das alles ist Resultat endlich-geschichtlicher und insofern beschränkter menschlicher Erfahrung und Reflexion. Darum bleiben die Fragen, um die es dabei geht, trotz vieler relativ plausibler Antworten immer auch offen. Das wusste auch Thomas. Dennoch ist es alternativlos Aufgabe der Vernunft, sich in ihrer je aktuellen geschichtlichen Situiertheit nach bestem Wissen um möglichst menschengerechte moralische Orientierung zu bemühen in der Hoffnung, Wahres und Gutes zu erkennen. Denn der Mensch geht nicht wie die nicht-menschlichen Kreaturen darin auf, durch die *lex aeterna* passiv geregelt und bemessen (*regulatus et mensuratus*) zu sein, sondern er hat darüber hinaus als Vernunftwesen die Aufgabe, aktiv »für sich selbst und andere« (*sibi ipsi et aliis*) zu sorgen, zu regeln und zu bemessen, also gesetzgebend zu sein. Darum schafft und entwickelt er das, was im Sprachspiel des Aquinaten *lex naturalis* heißt (91,2). Eine geniale Zusammenschau dieser Aspekte bietet Thomas in 19,10.– Will man sich von diesem systematischen Ansatz wirklich verabschieden?

Dabei mag es in der neuscholastisch geprägten Epoche vor dem Vaticanum II durchaus Tendenzen gegeben haben, die menschliche *lex naturalis* mit der göttlichen *lex aeterna* kurzzuschließen und die menschlichen *opera rationis* so zu interpretieren, als seien sie Teile des ewigen Ordnungsplans Gottes selbst. Ein Grund für solche Fehlinterpretationen lag möglicherweise in der enormen Aufwertung des kirchlichen Lehramts durch das Unfehlbarkeitsdogma des Vaticanum I. Dem Mittelalter und der Spätscholastik ging es in diesem Themenbereich jedoch um rationale Vermittlung und nicht um kirchliche Autoritätsargumente. Aber auch in der Epoche zwischen Vaticanum I und II gab es naturrechtliche Sozialethik ohne die genannten Kurzschlüsse. Ich denke etwa an das monumentale Werk *Das Naturrecht* (1949) von Johannes Messner. Auch Oswald von Nell-Breuning argumentierte nicht im Sinne eines derart verkürzten Naturrechts. Wenn Sozialethikerinnen und Sozialethiker heute manche neuscholastischen Kurzschlüsse ablehnen, worin sie Recht haben, sollten sie sich doch einigermaßen mit der Geschichte des naturrechtlichen Denkens vertraut machen, bevor sie sich mit falschen Argumenten von dieser Tradition verabschieden, ohne eine Alternative vorschlagen zu können. Man sollte nicht das Kind (die große, seit der Antike eminent bedeutsame Naturrechtstradition) mit dem Bade (ihrer Verflachung in der Neuscholastik) ausschütten. Außerdem ließe sich zeigen, dass alle großen, nicht-reduktionistischen Ethikpositionen von Kant bis Habermas und Rawls Grundmotive des Naturrechtsdenkens implizieren.

Die Beitragsgruppe C des ersten Teils (Normative Orientierungen) hat die Aufgabe, das normative Profil der Christlichen Sozialethik so zu präzisieren, dass sie konstruktiv und kritisch auf die vielfältigen Kontexte und Handlungsfelder des zweiten Teils bezogen werden kann. Für den Vorspann (C.1) hätte sein letzter Absatz gereicht. Der folgende brillante Beitrag ›Verantwortung‹ (C.2) von Markus Vogt bietet einen außerordentlich dichten philosophischen und theologischen Einstieg in das Projekt einer Verantwortungsethik. In oft unkonventioneller Weise, stets illustriert durch aktuelle Beispiele, geht es um Fragen globaler, intergenerationeller und risikoethischer Güter- und Folgenabwägung, aber auch um Grenzen und um Freiheit der Verantwortung. In prägnanter und ansprechender systematischer Vermittlung bringt der kurze Text eine Fülle höchst relevanter Themen zur Sprache. Der Rezensent dankt kritiklos dafür.

Im Beitrag C.3 führt Marianne Heimbach-Steins in die traditionellen Sozialprinzipien der katholischen Soziallehre: Personalität – Solidarität – Subsidiarität ein und bezieht sich kurz auf den Gemeinwohlbegriff. Die

Systematik dieser traditionellen Prinzipientriade ist klar naturrechts-ethisch konzipiert. Der Beitrag ist differenziert und informativ. Als anthropologische Basis fungiert ein glaubensoffener, philosophisch vermittelter Begriff vom Menschen (*natura humana*) als einem animalischen Wesen, dessen spezifische Differenz (Selbstbewusstsein, sprach-gestaltig-vernunftthaftes Denken und moralisch relevante Willensfreiheit) ihn als Person bestimmt und von den anderen Animalien unterscheidet. Trotz der Vielfalt der Interpretationen war der Begriff *animal rationale* von der klassischen Antike über Patristik und Scholastik, Rationalismus und den Deutschen Idealismus bis zur philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts weitgehend dominant. Man sah in dieser spezifischen Differenz den Grund der Menschenwürde (*dignitas*) bzw. theologisch der Gottebenbildlichkeit. Dabei liegt schon in der Individualität der Person der Verweis auf Sozialität, und in der animalisch wie rational bedingten Bedürftigkeit das Erfordernis natural unbeliebiger sozialer Güter (Rawls: *primary social goods*), deren friedliches Erreichen und Verteilen Kooperation und Solidarität voraussetzt.

Die Dominanz dieses im christlichen Menschenbild implizierten Personalitätsprinzips ist heute allerdings nicht unumstritten. Einerseits stellen die methodischen Abstraktionen mancher Einzelwissenschaften die eigenständige Bedeutung des Geistigen, die ja nicht ihr Thema ist, in Frage. Man denke etwa an Tendenzen mancher Hirnforscher, das Selbstbewusstsein und die Freiheit des Willens und damit die moralische Subjektivität des Menschen abzulehnen. Evolutionstheoretiker neigen bisweilen dazu, die Differenz zwischen Mensch und Tier reduktionistisch so zu minimieren, dass die Grenzen verschwimmen, was enorme Konsequenzen für das Menschenrechtsdenken hätte. Auch die psychologische und soziologische Erforschung menschlichen Verhaltens kann dazu führen, dass die wissenschaftlichen Erklärungen den Spielraum persönlicher Verantwortung nahezu eliminieren. Andererseits gibt es eher modeartige Ideologien wie etwa *Critical Race*, die Postkoloniale Theorie oder den Posthumanismus, die mit einem universalistischen Personalitätsprinzip nichts anfangen können. In solchen Fällen hat eine Christliche Sozialethik kritisch Farbe zu bekennen.

Der Ursprung des Subsidiaritätsprinzips dürfte wohl in der Kritik des Aristoteles an der Staatskonzeption Platons liegen (Politik II, 1–5). Er wirft Platon vor, die bürgerliche Gesellschaft zu sehr zu vereinheitlichen und zu egalisieren, etwa indem er die Familie durch Frauen- und Kindergemeinschaft und das private Eigentum durch Gemeineigentum ersetzt. Einerseits rechnet Aristoteles mit der enormen Ineffizienz eines solchen Projekts. Andererseits ist er der Auffassung, angesichts der

Verschiedenheit der Menschen sei es für die Polis als ganze und jeden Bürger auch prinzipiell besser, wenn sich das Gemeinwohl aus möglichst autonomen, eigenverantwortlich agierenden Bürgern und sozialen Gebilden aufbaut, in denen diese Verschiedenheit ihren Ausdruck finden kann. Thomas von Aquin rezipiert in der Eigentumsfrage vor allem das Effizienzargument des Aristoteles. Heute könnte man das Projekt Platons vielleicht ›kommunistisch‹ nennen und die Kritik des Aristoteles ›liberal‹. Als Sozialprinzip fordert das Subsidiaritätsprinzip gegenüber der universalistischen Gleichheit der Menschenwürde und des menschenrechtlichen Status für jeden die Chance, sich auf Grund der je eigenen Fähigkeiten, Interessen und Lebenssituationen eigenverantwortlich in die soziale Kooperation zu integrieren, und es verspricht die dazu nötige Hilfestellung.

Das Thema des Beitrags C.4 (›Menschenrecht‹) würde eigentlich dazu einladen, dieses reichhaltige und faszinierende Sachgebiet theoretisch und historisch auszuleuchten und in eine differenzierte, informative sowie systematisch kompakte Form zu bringen. Leider entspricht der Text nicht dieser Erwartung.

Angesichts des intensiven und weltweiten Gerechtigkeitsdiskurses im Anschluss an das Jahrhundertwerk von John Rawls, das dem christlich-sozialethischen Denken durchaus nahesteht, hätte ich mir für den Beitrag C.5 zum Thema ›Gerechtigkeit‹ einen dichterem, systematischeren Text gewünscht, der einerseits früheres Gerechtigkeitsdenken auf die Position von Rawls bezieht und andererseits auf die wichtigsten Bedenken hinweist, die im Rahmen der Kritik an Rawls geäußert wurden und jahrzehntelang den Gerechtigkeitsdiskurs bestimmten. – Ich verstehe nicht, warum der Autor auf Seite 212 die beiden Grundsätze der Gerechtigkeit von Rawls in ihrer vorläufigen Form zitiert (in der deutschen Rawls-Ausgabe bei Suhrkamp Seite 81) und nicht in der definitiven (dort Seite 104). Die Ergänzung, die Rawls im definitiven Text vornimmt, bildet den Kern seines Differenzprinzips und besagt, soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten seien (unter anderem) so zu regeln, dass sie »den am wenigsten Begünstigten die bestmöglichen Aussichten bringen«. Ungleichheiten sind also gerechtigkeits-theoretisch legitimationsbedürftig. In der Sache entspricht das der »vorrangigen Option für die Armen« in der Christlichen Sozialethik im Anschluss an die Beschlüsse der II. und III. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968) und Puebla (1979). Rawls' *Theory of Justice* erschien 1971. Wer hier wen beeinflusste oder ob Rawls und die Bischöfe dieses wichtige Kriterium der Gerechtigkeit unabhängig voneinander fast gleichzeitig formulierten, weiß ich nicht.

Es ist aus guten Gründen üblich geworden, der traditionellen Prinzipientriade die Nachhaltigkeit als viertes Prinzip folgen zu lassen. Das geschieht auch hier mit dem vorzüglichen, relativ kurzen Beitrag ›Nachhaltigkeit‹ (C.6) von Markus Vogt. Der Beitrag C.7 (›Synthese‹) von Alexander Filipović ist eigentlich keine Zusammenfassung der Themen der Beitragsgruppe C, sondern eine kurze, durchaus informative Abhandlung zum Thema Beteiligung als sozialetischer Grundkategorie, etwa im Sinne der von den Bischöfen der USA (1986) betonten kontributiven Gerechtigkeit. In C.7.5 fasst der Autor Beteiligung als »normativen Schlüssel« der Christlichen Sozialethik. Ich würde diese Bezeichnung eher dem Personalitätsprinzip vorbehalten, denn aus der Personalität des Menschen und auf sie hin sind letztlich alle sittlichen Normen, auch die der Sozialethik, zu vermitteln.

Im zweiten, konkretisierenden Teil (Kontexte und Handlungsfelder) umfasst der Unterteil ›Kontexte‹ jeweils etwa 20-seitige Beiträge über Politik, Wirtschaft, Technik, Ökologie, Religion und Kultur, also über Teilsysteme des Sozialen. Den Unterteil ›Handlungsfelder‹ bilden etwa 13-seitige Beiträge zu den Themen Arbeit, soziale Sicherung, Bildung, Medien, Lebensformen, Migration, weltweite Armut, Gesundheit, Klimaschutz, Frieden und Kirche. Im Sinne der vorrangigen Widmung des Werks als Studienbuch für Studierende ist anzunehmen, dass die Herausgeber dabei auch an deren Prüfungssituation und mögliche Prüfungsfragen dachten. Jedenfalls hat jeder Beitrag die Aufgabe, a) in der gebotenen Kürze klar, informativ und prägnant in das Sachgebiet einzuführen, b) zu zeigen, wo darin aktuell sozialetisch relevante Probleme virulent sind, sowie c) wie sich die CSE diesbezüglich positioniert und warum. Dabei fordert die gebotene Kürze stringente textliche Dichte und den Verzicht auf plauderhaft Überflüssiges im Stil. Die Beiträge sollten also präzise systematische Miniaturen zum Thema sein.

Arbeitet man als Rezensent die insgesamt 17 Beiträge durch, findet man eine Reihe von Texten, die diesen Kriterien vorzüglich entsprechen und deren Lektüre besonders zu empfehlen ist. Im Unterteil ›Kontexte‹ denke ich dabei an die Beiträge ›Politik‹ (Christian Spieß), ›Wirtschaft‹ (Gerhard Kruip), ›Technik‹ (Anna Maria Riedl) und ›Ökologie‹ (Markus Vogt). Im Unterteil ›Handlungsfelder‹ sind fast alle Beiträge informativ und bieten einen brauchbaren Überblick zum jeweiligen Thema. Besonders hervorheben möchte ich die Texte von Gerhard Kruip (›Arbeit‹, ›Soziale Sicherung‹, ›Bildung‹), Alexander Filipović (›Medien‹), Johannes J. Frühbauer (›Frieden‹), Markus Vogt (›Klimaschutz‹) und – sehr pointiert – Daniel Bogner (›Kirche‹), worin der Autor

das kritische Potential der CSE auf das soziale System der katholischen Kirche bezieht.

In ihrem gediegenen Beitrag ›Lebensformen‹ schildert Marianne Heimbach-Steins mit Recht kritisch die nach wie vor offiziell geltende Familienmoral der katholischen Kirche und betont deren Reformbedarf (424f.). Es fragt sich, ob die anschließende »Ethik der Lebensformen« mit ihrer Betonung von »Selbstbestimmung und Verantwortung« als Alternative genügt. Ließen sich nicht objektive Kriterien aufweisen, die zeigen, dass nicht alle soziologisch registrierbaren Lebensformen gleich erstrebenswert sind, etwa im Blick auf das Kindeswohl, das Wohl der Partner und letztlich auch das Gemeinwohl (z.B. die häufige Armut Alleinerziehender)? Ich vermute, dass sich auch heute eine große Mehrheit der Jugendlichen für die eigene Zukunft im Grunde eine funktionierende Ehegattenfamilie als Lebensform wünscht. Aus christlich-sozialethischer Sicht hätte ich im Blick auf Reformen einige konkretere Orientierungen erwartet als Selbstbestimmung und Verantwortung.

In beiden Teilen des Sammelbandes finden sich etliche wertvolle Beiträge, die im Rahmen eines Lehr- und Studienbuches für Studenten und sonstige Interessierte dicht und prägnant informieren. Leider gilt das nicht für alle Texte. Mit Blick auf den ersten Teil habe ich nicht den Eindruck, dass die philosophisch-theologische, methodische und normative Profilierung des Faches ›Christliche Sozialethik‹ in gebotener Präzision gelungen ist. Dazu sind manche einschlägigen Beiträge zu wenig differenziert. Leider blieb das vorbildlich präzise Vermittlungs-niveau des Textes C.2 (›Verantwortung‹) die Ausnahme. Dazu kommt folgendes Problem: Einerseits spielt die eindeutig naturrechtsethisch konzipierte Prinzipientriade im Beitrag C.3 eine zentrale Rolle in der Beitragsgruppe ›Normative Orientierungen‹. Andererseits verabschiedet sich die Autorin des Beitrags B.5 vom naturrechtlichen Denken, das sie allerdings nur vom Hörensagen zu kennen scheint. In der Einführung in das Buch wird der aktuelle Ethikpluralismus der Sozialethikerinnen und Sozialethiker (vgl. 18) gelobt, wogegen nichts zu sagen wäre. Nur müsste dieser Pluralismus so viel Konsens implizieren, dass eine einigermaßen klare Profilierung des Faches erkennbar bleibt, da sonst Beliebigkeit droht.

Im Anhang des Buches wird eine ›Ausführliche Inhaltsübersicht‹ geboten. Mir hätte das Inhaltsverzeichnis am Anfang völlig genügt, aber ein Personen- und Sachregister wäre hilfreich gewesen. – Offenbar haben Aktivistinnen, die im akademischen Bereich wie auch sonst milderheitlich aktiv sind, die Autoren genötigt, ihre Texte zu gendern. Selbst dem überzeugtesten Anhänger des Genderns dürften bei der hier

waltenden, geradezu bürokratischen Durchführung Zweifel kommen. Der Lesbarkeit steht sie jedenfalls im Wege.

---

Arno Anzenbacher \*1940, Prof. Dr. i.R., emeritierter Professor für Christliche Anthropologie und Sozialethik an der Universität Mainz (arno@anzenbacher.de).

---

---

**Zitationsvorschlag:**

Anzenbacher, Arno (2022): Rezension: Christliche Sozial-ethik im Wandel. Ein neues Lehrbuch mit Stärken und Schwächen (Ethik und Gesellschaft 2/2022: Narrative der Sozialpolitik - Narrative der Sozialstaatskritik). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-2-2022-rez-7> (Zugriff am [Datum]).

---



**ethikundgesellschaft**  
**ökumenische zeitschrift für soziaethik**

**2/2022: Narrative der Sozialpolitik - Narrative der Sozialstaatskritik**

Tanja Klenk

Narrative der Sozialstaatsreform erforschen.

Zum Stand und den Perspektiven der Narrativ-Analyse in der Sozialpolitikforschung

Johanna Kuhlmann

Vom Problem zur Lösung?

Narrative Konstruktionen des Wohlfahrtsstaats und ihre Dynamiken in der Bundesrepublik Deutschland

Christoph Butterwegge

Arme und Arbeitslose im Zerrspiegel der Massenmedien.

Narrative im Mediendiskurs über Hartz IV und Bürgergeld

Matthias Möhring-Hesse

Vom gewährleistenden Staat zum »Gewährleistungsstaat« – und (vielleicht) zurück.

Sozialpolitik über die Verantwortung des Staates für Gemeingüter

Stephanie Simon

Rechte Narrative sozialstaatlicher Forderungen im Kontext der Bekämpfung von Armut