

A.4 Sozialethik und Theologie

Marianne Heimbach-Steins

Leitfragen:

- Was macht das Christliche der Christlichen Sozialethik aus?
- Warum gehört die Christliche Sozialethik in den Fächerkanon der Theologie?
- Wie kann sich die Christliche Sozialethik auf biblische Texte beziehen und was trägt der biblische Bezug zu sozial-ethischem Argumentieren bei?
- Wie wird die Christliche Sozialethik zu einer kontextuellen Ethik?

1. Sozialethik und Theologie – eine komplexe Beziehung

Eine Christliche Sozialethik (CSE) als theologisches Fach muss klären, *ob eine Sozialethik etwas dem christlichen Glaubenszusammenhang Eigentümliches (Unverzichtbares) ist und ob dieser Glaubenszusammenhang der sozial-ethischen Frage ein eigentümliches (unverwechselbares) Gepräge gibt.* Sie wird so zu antworten versuchen, dass auch außerhalb der Theologie, z. B. in den Sozialwissenschaften und der Sozialphilosophie, argumentativ nachvollzogen werden kann, was CSE *theologisch* auszeichnet und warum es vernünftig ist, eine solche Wissenschaft zu betreiben.

Jede Ethik ist durch weltanschauliche oder religiöse, kulturelle und historische Bezüge und Kontexte geprägt und in einen bestimmten Horizont eingebettet, der die Tätigkeit der praktischen Vernunft durch soziale Erfahrungen, Deutungsmuster, Wertpräferenzen orientiert und erdet. Das widerspricht nicht dem Vernunftanspruch der Ethik, sondern präzisiert ihn. Denn Vernunft agiert nie als bloß geistige Potenz, sondern ist geschichtlich, sozial und kulturell gebunden. Sie hat an den Erfahrungszusammenhängen teil, in denen Menschen als Träger ethischer Überzeugungen (inter-)agieren, ihr Leben deuten und Bedingungen des sozialen Zusammenlebens gestalten. Der religiöse oder weltanschauliche Deu-

tungsrahmen inspiriert die grundlegenden Optionen, nach denen Subjekte handeln. Ethik macht diesen Rahmen transparent und analysiert die damit gegebenen Potenziale und Grenzen ethischen Erkennens, Urteilens und Handelns. CSE als Theologie reflektiert dementsprechend, wie christlicher Glaube Vorstellungen und Erwartungen an ein gutes und gerechtes (Zusammen-)Leben inspiriert und prägt. Dem Moraltheologen Alfons Auer (1915–2005) zufolge kommen einer kirchlichen bzw. christlich-theologischen Ethik drei Funktionen zu, nämlich autonome Vernunft und religiöse Sinnpotenziale zu *integrieren*, ethisches Engagement zu *stimulieren* und ethisch fragwürdige Gegebenheiten zu *kritisieren*.¹

1.1 Theologie unter dem Anspruch der Christlichen Sozialethik

Im Zweiten Vatikanischen Konzil hat sich die Kirche in *Gaudium et spes* (GS, 1965) darauf verpflichtet, „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“, um „die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen“ (GS 4). GS formuliert die Aufgabe, die jeder Epoche eigenen Möglichkeiten, Herausforderungen und Hindernisse für die *Inkarnation* und *Inkulturation* des Evangeliums in der Zeit zu ergründen. Als Reflexion christlichen und kirchlichen Handelns nimmt die CSE Nöte, Ängste und Verunsicherungen der Menschen wahr, geht deren Ursachen auf den Grund und erforscht Potenziale zum Schutz bzw. zur Wiederherstellung der menschlichen und ökologischen Integrität. *Zeichen der Zeit* entziffert sie vor allem da, wo Erwartungen und überlieferte Erfahrungen irritiert werden, wo sich *Brüche* ereignen, die Veränderungen provozieren. *Theologisch* geht es darum, die der jeweiligen Gegenwart eigenen Herausforderungen für die Verkündigung des Evangeliums zu identifizieren: „Die Aktualität des Evangeliums besteht ja gerade darin, sich der echt menschlichen Fragen anzunehmen.“²

Den unlösbaren Zusammenhang zwischen der Verkündigung des Evangeliums und dem Einsatz für Gerechtigkeit hat die Bischofssynode über „Gerechtigkeit in der Welt“ (*De iustitia in mundo*, IM, 1971) klar formuliert: „Der Auftrag, das Evangelium zu verkünden, erfordert heute

1 Vgl. Auer, A., *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Tübingen 1971 (u. ö.), 185–197.

2 Chenu, M.-D., *Volk Gottes in der Welt*, Paderborn 1968, 62.

A. Grundlegung

den ungeteilten Einsatz für die volle Befreiung des Menschen [...]. Den Menschen unserer Tage kann die christliche Botschaft von Liebe und Gerechtigkeit nur dann glaubwürdig erscheinen, wenn sie sich als wirksam erweist in ihrem Einsatz für Gerechtigkeit in der Welt“ (IM 36, vgl. auch IM 6).

Dieser Zusammenhang von Verkündigung des Evangeliums und Einsatz für Gerechtigkeit bildet den theologischen Maßstab für christliches Handeln in der Gesellschaft wie auch innerhalb der Institution Kirche (→ E.11). Daher ist die CSE notwendig ein theologisches Fach. Dazu braucht es Kooperation, wechselseitige Unterstützung und Korrektur der christlichen Akteure und der kirchlichen Handlungsebenen. Nach katholischem Verständnis sind dies die Gläubigen und ihre Organisationen (Gemeinden, Gruppen, Initiativen, Verbände, Orden etc.), das Lehramt ([Sozial-]Verkündigung) und die Wissenschaft (also die CSE als theologische Disziplin). Sie wirken zusammen an der Auslegung und Verlebendigung der biblischen und christlichen Botschaft in den je bestimmten sozialen, politischen und kulturellen Kontexten.

- ▶ **Die Analyse der Zeichen der Zeit zielt auf die jeder Zeit spezifischen Herausforderungen für die Einwurzelung des Evangeliums. Diese kann glaubwürdig nur geschehen, wenn Verkündigung und Einsatz für Gerechtigkeit einander entsprechen.**

1.2 Sozialethische Analyse als Methode

CSE erhebt nicht den Anspruch, *letzte Wahrheiten* zu behaupten. Sie versteht sich als kritisch-konstruktive Begleitung gesellschaftlicher Suchbewegungen, wie mehr Gerechtigkeit zu verwirklichen bzw. Ungerechtigkeit zu mindern ist, und arbeitet daran, die dazu notwendigen Schritte zu begründen und zu ihrer Umsetzung zu ermutigen. Sie erschließt Gerechtigkeit (→ C.5) als ethische und theologische Zentralkategorie und differenziert deren Bedeutungsdimensionen. Um diese Erkenntnisse in einer für die jeweilige Zeit anschlussfähigen Sprache formulieren zu können, muss die theologische Vergewisserung mit den aktuellen gesellschaftlich-strukturellen Herausforderungen korreliert werden. CSE verknüpft methodisch (1) Problembeschreibung und (sozialwissenschaftliche) Analyse mit (2) einer theologischen Interpretation der Herausforderungen *im Licht des Evangeliums* und mit begründeter

ethischer Urteilsbildung, um (3) durch *Kritik* ungerechter Zustände bzw. Strukturen und/oder mit *Orientierungsangeboten* zur Veränderung gesellschaftlicher Praxis im Sinne größerer Gerechtigkeit beizutragen. Die kirchliche Sozialverkündigung empfiehlt dementsprechend den Dreischritt *Sehen – Urteilen – Handeln*, den der Gründer der Christlichen Arbeiterjugend (CAJ), der belgische Priester und spätere Kardinal Joseph Cardijn (1882–1967), in den 1920er Jahren als Methode der Reflexion des Alltagslebens (*révision de vie*) vorgeschlagen hat. Die Sozialzyklika *Mater et magistra* (MM, 1961) empfiehlt diesen Weg ausdrücklich (MM 236). Die CSE hat diese vorrangig *induktive*, d. h. von den konkreten gesellschaftlichen Gegebenheiten ausgehende Methodik vielfältig ausdifferenziert und ihre Wechselwirkungen mit den normativen Orientierungen reflektiert: Sie arbeitet mit *sozialwissenschaftlichen Methoden und Theorien* (→ A.2), um die menschliche Erfahrungswirklichkeit und die Eigenlogik der gesellschaftlichen Institutionen zu analysieren, und greift auf *philosophische Argumentationsweisen und Theorieangebote* (→ A.3) zurück, um ihre Argumente und normativen Urteile vernunftgeleitet zu begründen und für unterschiedliche weltanschauliche Standpunkte anschlussfähig zu präsentieren.³

Die Identifizierung von Gerechtigkeitsproblemen in der Analyse gesellschaftlicher Verhältnisse ist allerdings kein *Selbstläufer*. Ob jemand etwas als Gerechtigkeitsproblem und ggf. als (Forschungs-)Aufgabe wahrnimmt, hängt u. a. von biografischen, gesellschaftlich-kulturellen und (ggf. religiös-)normativen Vor-Einstellungen, Überzeugungen sowie überlieferten sittlichen Urteilen ab. Gleichzeitig braucht es aber intersubjektiv vermittelbare Maßstäbe, um etwas als (un-)gerecht identifizieren zu können. Ein Problem wird nie völlig losgelöst von den Perspektiven derjenigen wahrgenommen, die etwas sehen (das gilt für Aktivist*innen, für Wissenschaftler*innen und auch für das kirchliche Lehramt). Zu der möglichst genauen Erfassung eines Problems gehören der selbstreflexive Blick der Forschenden auf die Kontextgebundenheit und Grenzen der eigenen Perspektive einerseits, die sachliche Analyse und vernunftbasierte Argumentation andererseits. Wissenschaftliche Analyse unterstützt, verfeinert und korrigiert die spontane Wahrnehmung und versucht zugleich von ihr zu abstrahieren. Angemessene

3 Vgl. Mieth, D., Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik, Freiburg i. Br. 2002, 65–73.

A. Grundlegung

Antworten und Lösungsansätze können nur gefunden werden, wenn konkrete (kontextspezifische) Erfahrung, Sachanalyse und ethische Bewertungskriterien im Prozess der ethischen Urteilsbildung miteinander vermittelt werden.

- ▶ **Die Praxis und ihre Veränderung im Sinne größerer Gerechtigkeit bilden den verbindlichen Ausgangs- und Zielpunkt des sozialetischen Vorgehens. Deshalb arbeitet die Christliche Sozialethik mit induktiven Methoden zur Gesellschaftsanalyse.**

1.3 Theologische Quellen der Christlichen Sozialethik

Als *christlich*-ethische Reflexion findet die CSE im *Bezugshorizont* der *Bibel* und der *Tradition* der Kirche ihre theologischen *Deutekategorien*: Die Welt wird als Schöpfung, der Mensch als gottesbildliches Geschöpf gedeutet, Zeit und Geschichte werden als Orte der Erprobung geschenkter Freiheit, der Begegnung mit Gott und als zielgerichtet im Sinne der göttlichen Verheißung und unter dem eschatologischen Vorzeichen der Erlösungshoffnung gedeutet. Die Bibel und ihre Auslegungstraditionen spiegeln den Prozess der Glaubensinterpretation im Wandel der Gesellschaft, das Ringen der Glaubensgemeinschaft um Authentizität, um Maßstäbe guter und gerechter Praxis angesichts ungerechter Leiden und schuldhafter Verfehlungen.

Die *lehramtliche Sozialverkündigung* bildet einen spezifischen, nicht beliebigen Bezugspunkt und zugleich einen Forschungsgegenstand der CSE (→ B.4). Die kritisch-hermeneutische Erschließung der denkerischen Voraussetzungen, eine kontextuelle Lektüre und die Reflexion der Zielsetzungen dieser Texte gehören zu ihren Aufgaben. Gleichzeitig setzen lehramtliche Positionierungen der wissenschaftlichen Freiheit der CSE Grenzen, die mit dem Vernunftanspruch der Ethik nicht immer (leicht) zu vereinbaren sind. Werden die daraus erwachsenden Spannungen im Diskurs bearbeitet, dient dies der Fortentwicklung kirchlicher Lehrpositionen wie sozialetischer Reflexion. Werden Konflikte zwischen Lehramt und Theologie hingegen disziplinarisch, z. B. durch Lehrverbote, Verweigerung der Lehrerlaubnis, (vermeintlich) beendet, werden die wechselseitig konstruktive Kritik (→ A.4.3.3) durch Ausübung amtlicher Macht beeinträchtigt und notwendige Auseinandersetzungen verzögert oder verhindert. Beispiele sind u. a. die Auseinandersetzungen um die

lateinamerikanischen Befreiungstheologien, der Umgang mit den Herausforderungen des Bevölkerungswachstums, mit theologischer Kritik essentialistischer Geschlechtermoral (→ E.5) oder kirchlicher Macht-ausübung (→ E.11).

► **Theologische Quellen der Christlichen Sozialethik sind die Bibel und die christlichen Traditionen, nicht zuletzt die lehramtliche Sozialverkündigung der Moderne.**

Die theologischen, sozialwissenschaftlichen und -philosophischen Quellen der CSE fördern je für sich und in ihrem Wechselverhältnis den Gewinn sozialetischer Einsicht. Keine der Quellen ist verzichtbar, wenn die Sozialethik als *auch* theologische Wissenschaft ihrem Gegenstand, ihrem Vernunftanspruch und ihrer kritischen und orientierenden Funktion gerecht werden will. Sie muss jeweils transparent machen, wie Sachwissen, philosophische Theoriebildung und theologische Interpretation einander befruchten und kritisch ergänzen. Um die theologischen Quellen in einer vernunftgemäßen Weise nutzen zu können, bedarf es einer sorgfältigen *hermeneutischen* Arbeit. Dies soll nun für den sozialetischen Bezug auf die Bibel vertieft werden.

2. Christliche Sozialethik im Gespräch mit der Bibel⁴

Die biblischen Überlieferungen und ihre Auslegungsgeschichte sperren sich gegen einen unbekümmerten ethischen Zugriff: Der historische Abstand ist groß. Die Welt der Erzählungen, Gesetzessammlungen, Propheten- und Weisheitsbücher des Alten Testaments (AT) sowie der Evangelien und Briefe des Neuen Testaments (NT) ist modernen Menschen so fremd wie viele der Bilder, in denen die Bibel von Gott spricht. Was es bedeutet, wenn z. B. Gott/Christus als *Hirte* (Ps 23; Joh 10,11–16 u. ö.), der Mensch als *Bild Gottes* (Gen 1,26; Ps 8) vorgestellt wird, erschließt sich nicht von selbst. Die Fremdheit schafft Distanz, und sie fordert Respekt. Sprache und Denkformen der Bibel zu entziffern, macht Mühe.

4 Vgl. Heimbach-Steins, M., Christliche Sozialethik – im Gespräch mit der Bibel, in: Dies./Steins, G. (Hg.), Bibelhermeneutik und Christliche Sozialethik, Stuttgart 2012, 11–36.

A. Grundlegung

Sozialethische Arbeit mit der Bibel bedarf einer umsichtigen Annäherung; dabei ist aus Fehlern zu lernen, für die theologische Literatur und kirchliche Texte viele Beispiele bieten. Die Bibel ist kein Moralhandbuch; sie bietet keine *unmittelbaren* Antworten auf sozialethische Gegenwartsfragen. Wer sich ihr mit dieser Erwartung nähert, unterschätzt die historische Distanz. Moralisierung geht häufig am Sinn der biblischen Erzählungen vorbei; konkrete Verhaltensnormen in biblischen Texten sind häufig eindeutig kontextgebunden; eine Aneignung erscheint auf den ersten Blick abwegig. Zu vielen modernen Fragen sagt die Bibel gar nichts – oder sie spricht über etwas anderes, als es der spontanen Lesart erscheinen mag. Die Erwartung, die Bibel möge vordefinierte normative Positionen bestätigen, führt in die Irre. Sie tut den Texten – und nicht selten den Adressat*innen einer vermeintlich aus der Bibel gewonnenen Botschaft⁵ – Gewalt an, vor allem dann, wenn ohne Rücksicht auf die fremde *Welt hinter dem Text* unvermittelt Erwartungen aus der *Welt der Lesenden* in den Text eingetragen werden. Der Text wird entweder bloß illustrativ oder als vermeintlich bestätigende Autorität beansprucht, aber nicht als eigenständige Größe ernst genommen.

- **Ethische Befassung mit der Bibel muss sich der Fremdheit des historischen Textes stellen; sie kann keine unmittelbaren Antworten auf moderne ethische Fragen erwarten.**

2.1 *Biblische und ethische Hermeneutik*

Christliche Theologie versteht die Bibel nicht als *irgendein* Buch, sondern als *Urkunde* – Lebens- und Glaubensbuch – derer, die an den in der Bibel verkündeten Gott Jesu Christi glauben und sich in dem institutionellen Zusammenhang der Kirche als Glaubensgemeinschaft verorten. Der Bibel wird deshalb der prominente Status *Heilige Schrift* in der religiösen Selbstinterpretation der Glaubensgemeinschaft zugeschrieben, weil diese aus ihr erfährt, wer und was sie ist. Das ist das zentrale Vorzeichen für die theologische Erforschung und Lektüre der Bibel: Sie entwirft einen bestimmten Zusammenhang von Gott, Welt und Mensch(en), in dem

5 Vgl. die Bezugnahme des KKK auf Gen 19,1–29 zur Bekräftigung der lehramtlichen Ablehnung homosexueller Handlungen. In der Perikope geht es (in modernen Begriffen) um eine Gruppenvergewaltigung (→ E.5.1).

Erfahrungen von Verantwortung und Gerechtigkeit, Liebe und Solidarität, Krisen, Not und Scheitern, Hoffnung und Gelingen wiederhallen und gedeutet werden und in dem Glaubende ihrer Identität auf die Spur kommen. In exakt diesem Sinn und Kontext beansprucht die Bibel Geltung; das unterscheidet sie – für eine bestimmte Zielgruppe – von anderen religiösen Quellen und bedeutenden Werken der Weltliteratur.

Wie die CSE auf die Bibel Bezug nimmt, entspricht also ihrem Selbstverständnis *als Theologie* bzw. der Grundentscheidung, sie im Horizont der Gemeinschaft derer zu rezipieren, die die Bibel als *Heilige Schrift* lesen. Innerhalb dieses geteilten Rezeptions- und Resonanzraumes ist zwischen verschiedenen Leseweisen zu unterscheiden: Einen Psalm zu beten, ist etwas anderes, als ihn zu analysieren; die Seligpreisungen in der Predigt auszulegen, ist etwas anderes, als sie wissenschaftlich auf ihr Gerechtigkeitsverständnis hin zu befragen. Ein hermeneutisch verantworteter Umgang nimmt die Bibel als Gegenüber von eigener Dignität wahr. Auslegung und Aneignung biblischer Texte erfordern, den Text in seiner Fremdheit ernst zu nehmen, zum Sprechen zu bringen und auf dieser Basis seine Bedeutung *für heute* zu ergründen. Eine solche ethisch anspruchsvolle Kommunikation ist nicht strategisch auf ein vorab definiertes Ziel ausgerichtet, sondern lässt sich auf einen ergebnisoffenen Prozess ein. *Gespräch* als Metapher kann helfen, die komplexe Konstellation aufzuklären: Wichtig für einen fruchtbaren Austausch sind die Kontexte, aus denen heraus und in die hinein die Gesprächspartner sprechen. Biblische Texte sind zuallererst *Texte der Bibel*, die in diesem primären Kontext Bedeutung entfalten; eine sozialetische Lektüre ist auf bibelwissenschaftliches Know-how angewiesen, um sich den fremden Text vertraut zu machen. Das sozialetische Interesse an der Bibel ist jedoch kein historisches. Es geht um die Resonanz, die ethische Fragen im *Gespräch* mit biblischen Texten erzeugen, um eine *Lektüre* in aktuellen Kontexten, um eine kreative – aber nicht beliebige! – Verknüpfung zwischen Bibel und gegenwärtigen Erfahrungen. Eine solche Lektüre ist selbst ein „ethischer Akt“, der die Verantwortung der Lesenden erfordert. Das Interesse der Lesenden besteht darin,

6 Rödiger, K., Lesen als ethischer Akt. Die Verantwortung der Lesenden in der Interpretation biblischer Texte, in: Heimbach-Steins/Steins (Hg.), *Bibelhermeneutik*, 63–89.

A. Grundlegung

den „Möglichkeitsraum“⁷ auszuloten, den die Bibel anbietet, um ethisch bedeutsame Erfahrungen zu reflektieren, sich provozieren zu lassen und sie zu vertiefen. In diesem Sinne kann das Gespräch mit der Bibel normativ orientierend sein, wenngleich die *Begründung* ethischer Normen mit philosophischen Mitteln zu leisten ist.

- ▶ **Als Theologie bezieht sich die Christliche Sozialethik auf die Bibel als Deutungshorizont für christliches Selbstverständnis und Handeln. Die hermeneutisch verantwortete Lektüre interessiert sich für die Resonanz, die ethische Fragen im Gespräch mit biblischen Texten erzeugen, und fragt nach orientierenden Impulsen.**

2.2 Biblisch-ethische Sinnlinien

Die Bibel redet nicht abstrakt über den Zusammenhang von Gott, Welt und Mensch(en), sondern konkret anhand der Geschichte Israels und der Geschichte Jesu und seiner Gefolgschaft. Diese Geschichte wird als *kosmologisch-politisches* Projekt Gottes mit seiner Schöpfung vorgestellt: Die partikuläre Geschichte entfaltet universale Bedeutung. In der Konkretion des biblischen Gottesvolkes wirkt Gott mit Macht: Gott, der *Schöpfer*, wird als *König* der ganzen Welt vorgestellt, der das Ganze der Schöpfung ordnet. Als *Befreier* gründet er sein Volk *Israel*, begleitet es auf dem Weg aus der Sklaverei (*Exodus*), gibt ihm Weisungen für das gesellschaftliche Zusammenleben als Befreite (*Tora*) und ringt mit ihm – vermittelt durch die *Propheten* – um Gerechtigkeit (*Gericht*). Das *Reich Gottes*, das Jesus ankündigt, steht für die Vollendung der göttlichen Schöpfung als gute und gerechte Ordnung gegen alle Widerstände. In der Menschwerdung (*Inkarnation*) Gottes in Jesus Christus, in seiner Verkündigung vom Reich Gottes, seinem Tod und seiner Auferstehung manifestiert sich das göttliche Wirken paradoxerweise im Durchgang durch totale Erniedrigung (*Kenosis*) und Scheitern. Die Bibel spannt den Bogen bis zu der erwarteten *Neuschöpfung* (Röm 8,22–25; 2 Petr 3,13; Offb) und stellt damit die unabgeschlossene Gottesgeschichte in den Hoffnungsraum einer endgültigen Richtigstellung/Gerechtigkeit. Sie

7 Steins, G., Kanonbewusste Bibelauslegung. Exegetische Prolegomena zu einer sozial-ethisch orientierten Lektüre, in: Heimbach-Steins/Steins (Hg.), *Bibelhermeneutik*, 37–62.

erzählt das Projekt Gottes als von Grund auf *politisches* Projekt – als „Weg zum Leben“⁸: Gott steht für eine Leben stiftende und erhaltende Ordnung der Welt als ganzer gegen alle (erfahrene) Unordnung und Destruktion. In diesen Rahmen werden menschliche Erfahrungen von biblischen Zeiten an in jeder Gegenwart und Situation, in der die Bibel gelesen und angeeignet wird, eingeschrieben.

- ▶ **Der biblische Zusammenhang von Schöpfung, Befreiung, Gericht und Vollendung (Neuschöpfung) eröffnet einen kosmo-politischen Horizont unter dem Vorzeichen der Leben stiftenden und erhaltenden Macht Gottes.**

3. Theologische Profile der Christlichen Sozialethik

Schöpfung, Befreiung und *Prophetie* können als biblische Signalwörter verschiedene theologische Profile der CSE beleuchten. Eine solche Typisierung ist nicht zwingend, kann aber helfen, theologiegeschichtlich und -systematisch unterscheidbare sozialethische Denkformen und Einflüsse in der CSE aufzuklären und Modelle ethischer Rede und Argumentation zu identifizieren – und zueinander in Beziehung zu setzen (keines ist zu verabsolutieren oder von den anderen zu isolieren). Sie bildet sich aber nicht *eins zu eins* in sozialethischen Entwürfen ab.

3.1 Schöpfung – Ordnung

Die biblische Rede von Schöpfung bzw. von Gott als Schöpfer will nicht erklären, wie die Welt entstanden ist, sondern wie und woraufhin sie geordnet ist. Die biblischen Schöpfungserzählungen vermitteln eine *politisch-theologische* Botschaft: (Nur) Gott gewährleistet die Ordnung des Ganzen (Kosmos, Welt). Vom Scheitern Kains an seiner Freiheit (Gen 4) bis zur Kreuzigung Jesu (Mk 15,20–41 parr.) erzählt die Bibel von Schuld und Scheitern; menschliches Treiben und menschliche Schwäche setzen Gottes „sehr gute“ Schöpfung (Gen 1) ein ums andere Mal aufs Spiel.

Die Idee einer guten und gerechten Ordnung der Welt und die Suche nach einer Instanz, die garantiert, dass Regeln und Praktiken des Zu-

8 Kessler, R., Der Weg zum Leben. Ethik des Alten Testaments, Gütersloh 2017.

A. Grundlegung

sammenlebens diesem Ziel tatsächlich dienen, prägen die philosophische und theologische Ethik seit der Antike (→ A.3). Die antiken Theorien des *Naturrechts* sind Ausdruck dieses Ringens: Wenn jedes Gemeinwesen (*polis*) einer eigenen (Rechts-)Ordnung folgt, braucht es ein übergeordnetes Kriterium dafür, ob das jeweilige *positive* (von Menschen gesetzte) Recht tatsächlich gerecht ist. Es sollte dann als gerecht gelten, wenn es der *Natur* des Menschen entspricht, die – so die Annahme – den Rechtssatzungen vorausliegt. Folgerichtig musste geklärt werden, worin diese Natur besteht: die (metaphysische) Bestimmung, das Wesen/Sein, die Vernunft – so lauten klassische Antworten. Die mittelalterliche Scholastik liest die naturrechtlichen Ansätze schöpfungstheologisch. Die Natur des Menschen wird nun in seinem Geschaffensein als gottesbildliches Geschöpf (*imago Dei*, Gen 1,26) gesehen: Die Vernunft befähigt den Menschen, Gottes Schöpferwillen zu erkennen und daran teilzuhaben. Indem er einsehen kann, wie die geschaffene Welt sein *soll*, wird ihm Verantwortung zugeschrieben für die Bewahrung der von Gott gegebenen Ordnung des Kosmos. Philosophien der Aufklärung und der Moderne haben diese Grundidee zu einer genuinen Gestaltungsverantwortung des Menschen für die gesellschaftliche Ordnung als solche transformiert. Voraussetzung dafür ist die vor allem mit dem Namen Immanuel Kant (1724–1804) verbundene *Autonomie* der sittlichen Vernunft. Sie gilt nun nicht mehr als Erkenntnis- und Ableseorgan einer metaphysischen Ordnung, sondern als ordnende, gesetzgebende Kraft, wird damit enorm aufgewertet und unter den hohen Anspruch gestellt, ethische Regeln von allgemeiner Geltung zu entwerfen und zu begründen.

Das kirchliche Lehramt hat mit dem Autonomiedenken lange Zeit gehadert und damit auch der Theologie die Aneignung der Idee einer autonomen, gesetzgebenden Vernunft erschwert (→ B.3; C.4). Die neuscholastische Theologie des 19. und frühen 20. Jh. und vor allem lehramtliche Texte dieser Zeit lasen die Naturrechtslehre als *Wesensmetaphysik*. Das unveränderliche *Wesen* des Menschen sollte inhaltlich genau bestimmt werden, um daraus normative Schlüsse für das richtige, ordnungsgemäße und dem Willen Gottes entsprechende Handeln zu ziehen sowie gegenläufige Ansprüche als sittlich fragwürdig bzw. sündhaft zu verurteilen. Erst seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und seiner Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Welt in der Pastoralkonstitution GS sowie der Hinwendung zu einer induktiven Methode (→ A.4.1.2) konnten diese Engführungen in kirchlicher Lehre und in der Theologie auf breiter Basis auf-

gebrochen werden. Eine das kantische Autonomiedenken konstruktiv aufnehmende Relecture des Naturrechts als Vernunftrecht⁹ hat dazu beigetragen, CSE anschlussfähig an moderne philosophische Ethiken zu konzipieren. Die Überwindung des neuscholastischen Essentialismus hat Wege erschlossen, um die grundlegenden normativen Orientierungen der CSE theologisch und im Gespräch mit Philosophie und Sozialwissenschaften fortzuentwickeln (→ C.3).

Die biblisch-theologische Rede von *Schöpfung* als gute Ordnung des Ganzen grundiert die (naturrechtliche) Tradition der CSE als Ordnungsethik. Als Ordnungsethik ist sie vor allem normative Ethik und vertritt einen universalen Geltungsanspruch. Sie bedient sich einer begrifflichen Moralsprache, argumentiert mit Prinzipien (Sozialprinzipien; Menschenrechte) und verzichtet meist darauf, theologische, religiös-partikulare Traditionen und Denkfiguren explizit aufzunehmen. Religiöse Deutungsmuster und Denkvoraussetzungen bleiben meist unausgesprochen – mit der Gefahr, dass tatsächlich partikulare anthropologische oder ethische Annahmen *unter der Hand* universalisiert werden. In älteren (v. a. lehramtlichen) Texten werden häufig Autoritätsargumente verwendet, z. B. wird der *Wille Gottes* zur Legitimation starker normativer Erwartungen beansprucht und deren Missachtung als Sünde verurteilt. Eine solche repressive Verbotsmoral dient nach modernen Vorstellungen gerade nicht einer guten und gerechten Ordnung. Solche Beobachtungen im religiösen Kontext sprechen keineswegs generell gegen den Anspruch einer Ordnungsethik, die grundsätzlich der Notwendigkeit Rechnung trägt, gesellschaftliches Zusammenleben gut zu ordnen. Aber sie weisen darauf hin, dass gegenüber starken weltanschaulichen oder religiösen Ordnungsansprüchen Korrektive bzw. Gegengewichte notwendig sind. Zwei Varianten werden in den folgenden Abschnitten vorgestellt.

- **Schöpfung steht in der Bibel für die gute Ordnung des Ganzen. Dieses Motiv grundiert die Tradition der Christlichen Sozialethik als Ordnungsethik, die darauf zielt, ethische Standards zu etablieren, zu sichern und zu bewahren.**

9 Vgl. Anzenbacher, A., *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Paderborn 1997, 66–72; Heimbach-Steins, M. (Hg.), *Naturrecht im ethischen Diskurs*, Münster 1990.

A. Grundlegung

3.2 Befreiung – Veränderung

Das biblische Motiv der *Befreiung* lenkt die Aufmerksamkeit auf Erfahrungen des Leidens, der Ungerechtigkeit und der Unterdrückung als Ausgangspunkt ethischer Reflexion. Ordnungen sind keineswegs per se und dauerhaft gerecht. Deshalb bedarf es immer wieder der ethisch qualifizierten Veränderung, um gerechtere Bedingungen des (Zusammen-)Lebens zu schaffen. Einmal etablierte Bedingungen müssen aus der Perspektive der Benachteiligten bzw. der Ausgeschlossenen auf den Prüfstand gestellt werden.

Der zentrale biblische Referenzrahmen ist die *Exodus*-Tradition. Die Selbstoffenbarung Gottes als derjenige, der das Elend seines Volkes sieht, dessen Klageschrei hört und „herabsteigt“, um es der Hand der Unterdrücker zu entreißen und in die Freiheit zu führen (Ex 3,7–10), ist die biblische Urszene einer Veränderungsethik: Den Weg in die Freiheit verdankt Israel dem Gott, der sich durch das Leiden „seines Volkes“ zum befreienden Handeln bewegen lässt. Indem Gott seine *Option für die Armen* trifft, macht er sich die Perspektive der Unterdrückten zu eigen und beauftragt und ermächtigt Mose und Aaron zum Handeln (Ex 3–4). Dieses *Empowerment* ermöglicht den *Exodus*, damit die vormalig Unterdrückten in Freiheit leben können. Der *Indikativ der Befreiung* kann aber nur dann nachhaltig wirksam werden, wenn die gemeinsame Freiheit im konkreten Zusammenleben geschützt und gestärkt wird. Wie Schöpfung und Befreiung, so bleiben auch Ordnungs- und Veränderungsethik aufeinander bezogen. Gemeinsam als Befreite leben zu können (vgl. Gal 5,1 u. ö.), impliziert deshalb als zweiten Schritt den *Imperativ*, dem gemeinsamen Leben eine die Freiheit für alle sichernde, gerechte Ordnung zu geben. Befreiung bildet die zentrale biblische Erinnerungsfigur, die einem Ethos der Freiheit für alle zur Durchsetzung verhelfen soll, wie es die Präambel zum Dekalog (Ex 20,1–17; Dtn 5,6–21) mit der Erinnerung an Gottes Befreiungshandeln repräsentiert.

Verschiedene theologische Strömungen in der zweiten Hälfte des 20. Jh. haben auf die Ausarbeitung einer veränderungsorientierten CSE eingewirkt: (1) Französische Theologen, vor allem der Dominikaner Marie-Dominique Chenu (1895–1990), haben auf der Grundlage einer historisch-kontextuellen Lektüre der Theologie des Thomas von Aquin (ca. 1225–1274) die Soziallehre der Kirche samt ihren neuscholastischen

Grundlagen einer Grundlagenkritik unterzogen¹⁰ und eine an den *Zeichen der Zeit* orientierte, erfahrungs- und praxisnahe Sozialethik entwickelt (die in Deutschland erst sehr spät rezipiert wurde). (2) Die lateinamerikanischen Theologien der Befreiung haben sich für einen *Ortswechsel* von Theologie und Kirche hin zu den Lebensbedingungen und den Glaubenserfahrungen der Armen als Subjekten starkgemacht¹¹ und die Frage nach den Strukturen, aufgrund deren die Armen arm sind bzw. bleiben, in die Theologie eingetragen. Sie haben mit der *Option für die Armen* eine engagierte kontextuelle Theologie entwickelt und mit dem Begriff *Strukturen der Sünde* eine theologische Kategorie für die Analyse von Ungerechtigkeiten eingeführt. (3) Die *Neue Politische Theologie* hat die reale Geschichte und die Gesellschaft als Erkenntnisort der Theologie (*locus theologicus*) entziffert, theologisches Denken auf (kritische) Zeitanalyse und engagierte Stellungnahme zu konkreten Ereignissen und politischen Entwicklungen – von der Aufarbeitung der nationalsozialistischen Diktatur bis zur südafrikanischen Apartheid-Politik – verpflichtet. In der deutschsprachigen Theologie verbinden sich mit diesen Ansätzen vor allem die Namen Jürgen Moltmann (* 1926) und Dorothee Sölle (1929–2003) auf evangelischer Seite, Johann Baptist Metz (1928–2019) auf katholischer Seite. Er hat die Frage, wie *nach Auschwitz* überhaupt noch von Gott gesprochen werden kann, und das *Gedächtnis* (*anamnesis*) der Leidenden als zentrale Aufgabe einer kritischen politischen Theologie identifiziert.¹²

Nachdem in Deutschland die naturrechtlich geprägte *Katholische Soziallehre* zunächst als *Bollwerk* gegen Theologie der Befreiung und Neue Politische Theologie in Stellung gebracht worden war, konnten diese emanzipatorischen theologischen Strömungen erst zeitlich verzögert auf eine explizit theologische Profilierung der CSE einwirken. Die *Option für die Armen* wurde in einer CSE als Veränderungsethik als Gerechtigkeitskriterium identifiziert. Sie prüft, wie geltende Regeln, politische und wirtschaftliche

10 Vgl. Chenu, M.-D., *Kirchliche Soziallehre im Wandel der Zeit. Das Ringen der Kirche um das Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit*, Fribourg/Luzern 1991 (ital. Original 1977).

11 Exemplarisch vgl. Gutiérrez, G., *Theologie der Befreiung*, Mainz 1973 (Originalausgabe 1971).

12 Vgl. Sölle, D./Steffensky, F., *Politisches Nachtgebet in Köln*, Bd. 1, Stuttgart/Berlin/Mainz 1969; Metz, J. B., *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977; Moltmann, J., *Theologie der Hoffnung*, München 1964.

A. Grundlegung

Institutionen sowie rechtliche Entscheidungen auf diejenigen wirken, die, an den Rand der Gesellschaft gedrängt, ausgeschlossen bleiben oder werden. So fragen der Wirtschaftshirtenbrief der US-Bischöfe *Economic Justice for All* (EJA, 1986) und das Sozialwort der Kirchen in Deutschland *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* (ZSG, 1997), ob die zu prüfenden Gegebenheiten die Lebensmöglichkeiten der am schlechtesten Gestellten fördern und verbessern bzw. beeinträchtigen und verschlechtern (EJA 41; ZSG 107). Philosophische Ansätze, die Theorien der Gerechtigkeit skeptisch gegenüberstehen¹³, haben ein engagiertes sozialetisches Denken zusätzlich verstärkt. Ordnungen sind nicht per se gerecht; vielfach verfestigen sie ungerechte Zustände; aber selbst eine noch so gute Ordnung bleibt aller Erfahrung nach nicht dauerhaft gerecht, wenn und weil sich soziale Gegebenheiten verändern, asymmetrische Machtverhältnisse gleiche Freiheit und gleichberechtigte Teilhabe verhindern, politische Steuerung versagt und Machthabende korrumpierbar sind. Die Korrumpierbarkeit und die Fragilität von Ordnungen provozieren ethische Konzeptionen, die dem *Sinn für Ungerechtigkeit* Raum geben und die Erfahrung und Erforschung von Unrecht, Diskriminierung und Exklusion zum beständigen Kontrapunkt und Korrektiv der Gerechtigkeitsreflexion machen. Dieses Anliegen kann durch empirische Erforschung der Erfahrungen bestimmter Zielgruppen zu bestimmten Problemen fokussiert, mit Ansätzen narrativer Ethik und/oder aus einer spezifischen, engagierten (feministischen, indigenen, postkolonialen, Queer-)Perspektive (→ D.6) eingelöst werden. CSE profiliert sich unter solchen Impulsen und Perspektiven vor allem als hermeneutische und als engagierte Ethik.

- **Der Indikativ der Befreiung durch Gott (Exodus) zieht den Imperativ einer sozialen Lebensordnung nach sich, die ein Leben in Freiheit für alle sichern soll. Die Option für die Armen wird zu einem zentralen Prüfkriterium einer diesem Anliegen verpflichteten Veränderungsethik.**

13 Vgl. Shklar, J., *Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl*, Frankfurt a. M. 1997; Liebsch, B., *Sinn für Ungerechtigkeit im Streit um Gerechtigkeit*, in: Möhring-Hesse, M. (Hg.), *Streit um die Gerechtigkeit. Themen und Kontroversen im gegenwärtigen Gerechtigkeitsdiskurs*, Schwalbach 2004, 118–133.

3.3 Prophetie – Kritik

Störungen eines geordneten Gemeinwesens (Gesellschaft, Staat, Kirche) durch ungerechte Machenschaften, Machtmissbrauch und Gewalt sind immer konkret, zeit- und situationsgebunden. Die Erforschung gesellschaftlicher Missstände und ungerechter Strukturen erfordert eine *kontextuelle* Ethik als Kritik¹⁴. Ein biblisches Modell der Kritik bietet die Prophetie von Amos bis Johannes d. T. und Jesus. Allerdings mahnt die in der Rhetorik der Theologie beliebte unspezifische Gleichsetzung von *Prophetie/Kritik* und *prophetisch/kritisch* zur Vorsicht. Im Hinblick auf die biblische Prophetie ist daher zunächst zu fragen, ob sie etwas Spezifisches für eine *theologische* Profilierung von CSE als Kritik beiträgt.¹⁵

Biblische Prophetie (z. B. der Prophet Amos und das mit seinem Namen verbundene Buch) kritisiert gesellschaftliche (Macht-)Verhältnisse in erster Linie im Horizont der Beziehung der Adressierten zu (ihrem) Gott, dem Gott Israels. Sie nimmt Bezug auf das für die Gesellschaft des Gottesvolkes konstitutive Befreiungshandeln Gottes und konfrontiert das Volk – bzw. dessen politische und religiöse Verantwortliche (Könige und Priester) – mit einem konkreten (Unheils-)Zustand, mit Unstimmigkeiten ihrer sozialen und religiösen Praxis, dem Auseinanderbrechen der Einheit von Gottesdienst und sozialer Gerechtigkeit und ihrer Ignoranz gegenüber dem, was den Bestand des Lebens als befreites Gottesvolk gefährdet. Prophetische Rede ist deshalb sehr häufig Ankündigung des (göttlichen) Gerichts, das einen fundamentalen Unrechtszustand beenden soll, indem den Uneinsichtigen die Macht (und ggf. das Leben) genommen wird – jedoch nicht um der Zerstörung willen, sondern um die gute Ordnung (Schöpfung) wiederherzustellen und den Weg der Befreiung offenzuhalten. Ein Charakteristikum der biblischen Prophetie ist die Macht- und Institutionenkritik *ad intra* unter der Frage, inwieweit das Lebensprogramm (Tora) verraten wurde und die Gemeinschaft Gefahr läuft, den von Gott geebneten „Weg zum Leben“ (Rainer Kessler, * 1944) zu verfehlen.

14 Vgl. Becka, M. u. a. (Hg.), *Sozialethik als Kritik* (Ethik und Gesellschaft 1), Baden-Baden 2020.

15 Vgl. zum Folgenden Heimbach-Steins, M., *Universalitätsanspruch und prophetischer Auftrag – Korrektive christlicher Ethik*, in: Lob-Hüdepohl, A. (Hg.), *Ethik im Konflikt der Überzeugungen* (Studien zur theologischen Ethik 105), Freiburg i. d. Schw./Freiburg i. Br. 2004, 95–118.

A. Grundlegung

Darin wird ein Charakteristikum prophetischer Kommunikation deutlich: Der biblische Prophet legitimiert seine Kritik bzw. die Gerichtsansage durch den göttlichen Auftrag. Seine Kritik kann nur bei *den* Adressierten ankommen, die den normativen (religiösen) Bezugsrahmen, an dem die Kritik Maß nimmt, kennen und grundsätzlich teilen. Nur innerhalb des Gottesvolkes kann (und muss) der Prophet Missstände *als Verrat an dem Programm der Befreiung* anprangern und das göttliche Gericht ankündigen, weil er die Empfänger der Botschaft bei ihrem eigenen Anspruch packen kann (selbst wenn sie die Intervention nicht akzeptieren und den Propheten, ggf. unter Androhung von Gewalt, davonjagen, vgl. Am 7; Mk 6,1–6 parr.). Während er hier – im Auftrag Gottes – den Mangel an Authentizität der Praxis in ihrem religiösen Bezugshorizont kritisiert, kann sich prophetische Kritik gegenüber den „Völkern“ (vgl. Am 1–2), die zwar – aus der Perspektive des Kritikers – dem göttlichen Herrschaftsbereich unterstehen, aber das Bekenntnis nicht teilen, nur auf einen ethischen Minimalkonsens, etwa das Verbot von Gewaltverbrechen, beziehen.¹⁶ Damit verweist das Modell der Prophetie auf das Verhältnis von Universalismus und Partikularismus – und zugleich auf die Frage einer gelingenden ethischen Kommunikation, die natürlich eine geteilte ethische Vernunft aller Adressierten voraussetzt, darüber hinaus aber auch von den je spezifischen Verstehensbedingungen in einem bestimmten Rezeptionskontext abhängt. Es konfrontiert die sozialetische Kritik mit der Frage der Reichweite ihrer Geltungsansprüche. Diese Frage ist für jede Ethik grundlegend; sie wird an anderer Stelle in diesem Buch ausführlicher bearbeitet (→ D.6). Das Modell der Prophetie gibt aber zugleich Aufschluss über ethische Anforderungen an Kritik als Praxis. Kritik als (theologisch-wissenschaftliche) Praxis zu reflektieren, ist in verschiedener Hinsicht für die theologische Profilierung der CSE bedeutsam:

(1) CSE ist *als Theologie* nicht nur in einem wissenschaftlichen und gesellschaftlichen, sondern auch in einem religiösen Kontext verortet. Die religiöse Institution bildet nicht nur einen Rahmen, sondern wird selbst auch zum Gegenstand theologischer Kritik. Das prophetische Modell verweist die CSE geradezu auf die Kirche als Adressatin wissenschaftlich verantworteter Kritik. Nicht von ungefähr hat sich mit der Entwicklung eines explizit theologischen Selbstbewusstseins der CSE in den letz-

16 Vgl. Walzer, M., Kritik und Gemeinsinn, Frankfurt a. M. 1987, 81–108.

ten Jahrzehnten eine *sozialethische Ekklesiologie* bzw. eine *Sozialethik des kirchlichen Lebens* herausgebildet (→ E.11).¹⁷

(2) Wie der Prophet sich als Kritiker legitimieren muss, muss eine CSE die Perspektive, aus der sie Kritik übt, sowie deren Inhalt und Anspruch ausweisen. Das kann sie jedoch gerade *nicht* tun wie ein biblischer Prophet, der sich auf göttliche *Berufung* bzw. einen Verkündigungsauftrag stützt. Als Theologie muss sie sich auf die biblische und christliche Überlieferung beziehen und das, was sie kritisch gegenüber der religiösen Institution vorträgt, aufgrund ihrer Auslegung der Quellen verantworten.

(3) Wie der biblische Prophet sich als Kritiker vom *königlichen Hof*, von der Sphäre der Macht distanziert und vom Rand aus kritisch in diese Sphäre hineinspricht, so ist auch die CSE als wissenschaftliche Kritik in einer Randposition gegenüber ihren Adressat*innen (in Relation zu kirchlicher Autorität, zu politischer Entscheidungsmacht wie zu den Steuerungsinstanzen des Wissenschaftssystems). Die Distanz zu den Mächtigen verschafft ihr eine gewisse Freiheit zur Parteinahme für die Nicht-Mächtigen, schränkt aber auch ihre Wirkungsmöglichkeiten ein. Gleichzeitig gehört sie den Verhältnissen an, die sie kritisiert – auch das ist zu berücksichtigen. Sie muss eine Gratwanderung unternehmen im Ringen um *Identität*, die sich nicht durch eigenes Streben nach Macht oder durch Verbündung mit den Mächtigen korrumpieren lässt, sowie um *Relevanz* bzw. Einfluss, um als ethisch geboten erkannten und begründeten Veränderungen in Kirche und Gesellschaft zur Wirkung verhelfen zu können.

(4) Mit der Identitätsfrage steht das Forschungsethos der CSE auf der Agenda: Was sie erforscht, wie und unter welchen Zielperspektiven sie es tut und in welchen Resonanzräumen sie zu *sprechen* versucht, ist nicht beliebig. Eine Wissenschaft, die sich vor allem der Frage nach gesellschaftlicher Gerechtigkeit und einer Option für die Armen verpflichtet weiß, könnte ihrer Identität kaum treu bleiben, wenn sie sich von externen Steuerungsmechanismen umfassend bestimmen ließe: von Grenzen, die das kirchliche Lehrsystem setzt, indem bestimmte Fragen, die über das lehrmäßig Anerkannte hinausweisen, tabuisiert werden; durch Anreizsysteme eines ökonomisch gesteuerten Wissenschaftssystems, das mit der Auslobung von Drittmittelprogrammen vorgibt, wo sich For-

17 Vgl. Heimbach-Steins, M., Subsidiarität und Partizipation in der Kirche, in: Dies. (Hg.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch*. Bd. 2: Konkretionen, Regensburg 2005, 281–313.

A. Grundlegung

schung gerade *lohnt*. Eine in beide Systeme eingebundene Wissenschaft kann sich diesen Dynamiken nicht völlig entziehen; aber indem sie sich ihrer grundlegenden Optionen und ihrer Position *am Rande der Macht* vergewissert, kann und muss sie einen Weg suchen, der die Freiheit zur Kritik mit der Möglichkeit zu wirken verknüpft.

- ▶ **Christliche Sozialethik als Wissenschaft ist durch eine hybride Identität als Theologie, Gesellschaftstheorie und Sozialphilosophie charakterisiert. So wie im biblischen Horizont Schöpfung, Befreiung und Prophetie einen komplexen Zusammenhang bilden, so kann auch eine Christliche Sozialethik in einer Kombination aller drei Modelle Identität und Relevanz entfalten.**

Weiterführende Literatur

Heimbach-Steins, M. (Hg.), Christliche Sozialethik – eine zugleich sozialwissenschaftliche und theologische Disziplin, JCSW 63 (2022).

Heimbach-Steins, M./Steins, G. (Hg., in Verbindung mit A. Filipovic und K. Rödi-ger), Bibelhermeneutik und Christliche Sozialethik, Stuttgart 2012.

Spieß, C./Winkler, K. (Hg.), Feministische Ethik und christliche Sozialethik (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften 57), Münster 2008.

Vogt, M. (Hg.), Theologie der Sozialethik (QD 255), Freiburg i. Br. 2013.