



Das Profil der theologischen Sozialethik von Nikolaus Monzel

von Konrad Hilpert

Ein programmatisches Anliegen der Sozialethik Monzels ist der Aufweis, dass die Christliche Soziallehre genuiner Bestandteil der Theologie sei. Theologisierung als Programm heißt für ihn aber nicht positivistischer Rückgriff auf biblische Offenbarung und kirchliche Lehrverkündigung, sondern rationale Durcharbeitung mittels Schärfung der Begrifflichkeit, Analyse und Vergleich der sozialen Phänomene sowie Systematisierung der Erkenntnisse. Zu den so erschlossenen sozialetischen Brennpunkten gehören die prinzipielle Differenz von Kirche und Staat, das Wissen um die Liebe als Erkenntnisvoraussetzung für die Realisierung von Gerechtigkeit sowie die Solidarität als normatives Grundprinzip.

Im Vergleich mit Lehrbüchern der Christlichen Sozialethik aus jüngerer Zeit¹ können die Arbeiten von Nikolaus Monzel wie diejenigen anderer Sozialethiker seiner Generation (Nell-Breuning, Höffner, Ermecke, Schilling, Schwer, Schöllgen, Welty) beim ersten Lesen einen befremdenden Eindruck hinterlassen. Dieser Eindruck resultiert aber weniger aus der Art, den Stoff zu gliedern, oder aus der Art der didaktischen Elementarisierung (denn auch Monzel arbeitete schon mit grafischen Darstellungen). Eher ist es das Fehlen vieler Themen, die heute ganz oben auf der Agenda der Sozialethik stehen wie der Umbau des Sozialstaats, die Globalisierung der Märkte, die Arbeitslosigkeit, die demografischen Verzerrungen, der Konflikt zwischen den Angehörigen verschiedener Kulturen und Traditionen, die Frage der Gerechtigkeit zwischen den Generationen, die Ermöglichung personaler Entfaltung in den verschiedenen Lebensformen, die Macht der Medien, die Frage der Gerechtigkeit im Verhältnis der Geschlechter, die Schlüsselrolle von Bildung. An deren Stelle findet man aber nicht einfach nur andere, damals aktuelle Probleme, sondern diese scheinen auch sehr viel stärker verbunden mit Überlegungen sehr grundsätzlicher Art, mit Erklärungen und Klärungen von Begriffen, mit ausführlichen Exkursen in philosophische Paradigmen und erkenntnistheoretische Rechtfertigungen, die als Referenztheorien längst ausgedient haben.

Zu dem, was befremdend wirkt, gehört nicht zuletzt auch die Begegnung mit einem vorkonziliaren theologischen Denken, für das die kirchliche Sozialverkündigung eine definitive Größe und die begriffliche Erhellung des Glaubensguts eine vollgültige und ausreichende Umschreibung der Aufgabe der Theologie war. Und da ist schließlich auch noch die völlig andere weltpolitische Lage der Epoche vor 1989, die dadurch gekenn-

¹ Etwa Arno Anzenbacher, *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Paderborn u.a. 1997; Walter Kerber, *Sozialethik*, Stuttgart – Berlin – Köln 1998; Hans-Joachim Höhn, *Ökologische Sozialethik. Grundlagen und Perspektiven*, Paderborn u.a. 2001; Reinhard Marx; Helge Wulsdorf, *Christliche Sozialethik. Konturen, Prinzipien, Handlungsfelder*, Paderborn 2002; Marianne Heimbach-Steins (Hg.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch*, 2 Bde., Regensburg 2004/2005.

zeichnet war, dass zwei immense Blöcke sich gegenüberstanden und einander nervös in Schach hielten. Diese weltpolitische Konstellation machte in der Sozialethik die ausführliche theoretische Auseinandersetzung mit den großen ideologischen Systemen unausweichlich.

Erst wenn man diesen mehrfachen Abstand zwischen der Sozialethik in den 1950er-Jahren und der Sozialethik heute realisiert hat, kann man – beim zweiten Lesen also – einen Blick dafür gewinnen, was die konzeptionelle Eigenart und das Kernanliegen der wissenschaftlichen Arbeit des Sozialethikers Monzel ausmacht. Was dabei an Profil, Erkenntnisinteresse und Botschaft sichtbar wird, soll in den folgenden vier Abschnitten umrissen werden. In einem abschließenden fünften Teil wird dann gefragt werden, in welcher Hinsicht Monzel aus heutiger Sicht als ein „Pionier“ der Christlichen Sozialethik gelten darf, das heißt dem Moralthologen und Fakultätskollegen Rudolf Egenter zufolge als einer, der Wesentliches entdeckt hat² oder – wie sich vielleicht stattdessen auch sagen lässt – als einer, in dessen Werke hineinzuschauen auch heute lohnt.

1. Sozialtheologie als Programm

In der Theologisierung der Christlichen Soziallehre sah Monzel ein zentrales Anliegen. Sie sei wichtig „in einer Zeit, in der das Interesse für soziale Fragen sehr verbreitet, der Wille zur Umgestaltung des menschlichen Zusammenlebens rastlos, aber die Einsicht in die Grundlagen der sozialen Erkenntnis und das Empfinden für die Erfordernisse der intellektuellen Redlichkeit ... gering ist“³. Die Forderung und die Selbstcharakterisierung als „Sozialtheologie“ ist also nicht das Programm für eine andere Soziallehre, als sie bis dahin in Erscheinung getreten ist, sondern das kontrastiv gemeinte Postulat einer theologischen Begründung und plausiblen Einfügung der Disziplin Christliche Soziallehre in das Ganze der Theologie, die sie von dem Eindruck bzw. Verdacht befreit, sie sei „bloß praktisch notwendige Zusammenstellung sozialwissenschaftlicher Kenntnisse, bloß ... berufstechnisch erforderliche Sammelwissenschaft“.

Die Einlösung dieses Postulats beinhaltet folglich nicht die Verwerfung der vorhandenen Überlegungen und Orientierungen und deren Ersetzung durch positivistische Rückbindung an die Zeugnisse der biblischen Offenbarung und der kirchlichen Lehrverkündigung, sondern deren rationale Durcharbeitung. Diese rationale Durcharbeitung selbst umfasst nach Monzel drei Vorgänge: nämlich *erstens* die begriffliche Abgrenzung, *zweitens* die inhaltliche Vertiefung der Begriffe durch sorgfältige Analyse und geschichtliche Vergleiche und *drittens* die Systematisierung der gewonnenen Erkenntnisse.⁴ Sozialtheologie im Sinne Monzels meint also die „Rationalisierung“ (im Verständnis von Max Weber) der kirchlichen bzw. religiösen Soziallehre. Den produktiven Kern und die Basis dieser Soziallehre sieht Monzel darin, dass die Grundaussagen des Glaubens über die Beziehung

² Richard Egenter, Zum Geleit, in: Nikolaus Monzel, Katholische Soziallehre I: Grundlegung, Köln 1965, 7.

³ Nikolaus Monzel, Solidarität und Selbstverantwortung. Beiträge zur christlichen Soziallehre, München 1959, 12.

⁴ Vgl. Katholische Soziallehre (Anm. 2), 129-131.

des Menschen zu Gott, über Christus und seine Verkündigung der nahenden Gottesherrschaft, über die Herkunft des Menschen, seine Verantwortung und seine Bestimmung zum Heil, über die Kirche als mystischen Leib, über die in der Gottesliebe gründende Nächstenliebe, über die Sünde usw. jeweils auch Aussagen über die Gemeinschaft, die Qualität der Beziehungen in ihr (personal und solidarisch) und das Verhältnis von Einzelmensch und Gesellschaft darstellen. Als Beispiel für einen gelungenen Versuch, die ganze christliche Erlösungslehre unter religionssoziologischem Blickwinkel zu lesen, verweist er immer wieder⁵ auf die „Physiologie der Kirche“ von Friedrich Pilgram aus dem Jahre 1860.

Was solcherart als zum Heil führendes Gemeinschaftsleben erkannt und in der kirchlichen Gemeinschaft konkret sichtbar werden soll, gilt es auch in den diversen Sozialgebilden und Sozialbeziehungen abzubilden und zu realisieren. Hierin weiß sich Monzel in großer Übereinstimmung mit Max Scheler, der in einem Aufsatz über die christliche Liebesidee die christliche Generalanweisung zur alltäglichen Begegnung und Verbindung mit anderen Menschen folgendermaßen umschrieben hat: „Ein wenn auch noch so schwaches Nachbild dieser höchsten Korporation, der wir angehören, muß aber auch jede außerkirchliche, weltliche Korporation und Verbandsform sein. In jeder muß daher auch eine Nachbildung der starken und doch so fruchtbaren Spannung liegen, die zwischen der gottgeschaffenen und zu Gott hinbestimmten, selbständigen, freien Individualesee und der ursprünglichen, organischen Verbundenheit aller dieser Personen in einer sie umfassenden Korporation immer und notwendig bestehen muß ...“⁶

Dieser programmatische Gedanke wäre aber missverstanden und Monzel als ein der harten realen Sozialität weit entfernter Träumer bloßgestellt, wenn man diesen Grundsatz als Anspruch nehmen würde, die gesamte Sozialethik aus dem Begriff des mystischen Leibes Christi deduzieren zu können oder jedes menschliche Sozialgebilde darauf verpflichten zu wollen, Abbild der kirchlichen Gemeinschaft zu sein. Das wäre unrealistisch, ja im Denken geradezu totalitär. Niemand weiß das besser als Monzel: „Was die christliche Ethik hier verlangt, ist dieses: Nachgebildet werden muß in allen Bereichen des menschlichen Zusammenlebens das im corpus mysticum Christi bestehende Verhältnis zwischen *Individuum und Gemeinschaft*, die ‚fruchtbare Spannung‘ zwischen dem Eigensein jeder Person und ihrer solidarischen Bindung an die Gemeinschaft. Zwar ist die Bestimmung des Menschen für ein Leben im Spannungsverhältnis von personaler Individualität und solidarischer Sozialität dem Sozialphilosophen auch ohne Hinblick auf das corpus mysticum Christi erkennbar. Aber hier ist dem gläubigen Christen das deutlichste und zuverlässigste Vorbild für die Gestaltung des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft in allen Lebensbereichen vorgezeichnet.“⁷

Worauf Monzel aber mit Nachdruck besteht, ist die Behauptung, dass die auf der christlichen Offenbarung fußende Sozialethik einen „inhaltlichen Überschuß an Wertbestimmungen und Zielsetzungen“ gegenüber der natürlichen Sozialerkenntnis aufweise

⁵ Nikolaus Monzel, *Struktursoziologie und Kirchenbegriff*, Bonn 1939, 263–270; *Ders.*, *Solidarität und Selbstverantwortung* (Anm. 3), 46–50 u. 86f.; *Katholische Soziallehre* (Anm. 2), 94–98 u. 241.251f.

⁶ Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, zitiert nach: *Solidarität und Selbstverantwortung* (Anm. 3), 87.

⁷ *Solidarität und Selbstverantwortung* (Anm. 3), 88.

und dass diese „für die Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens eine ganz reale Bedeutung haben“ (ebd., 26). Als die Hauptbestandteile dieses Überschusses nennt er zum einen den „Sozialdualismus“ von Kirche und Staat (ebd., 26–28) als Ausfluss des Selbstverständnisses der Kirche als übernatürlich begründeter Gemeinschaft, zum anderen die Bestimmung der Kirche, Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft zu sein, als Konsequenz des Glaubens an die Inkarnation (ebd., 28), des Weiteren „die barmherzige Betreuung und Pflege auch des biologisch und kulturell minderwertigen Menschenlebens, der unheilbar Siechen und Geisteskranken“ als „Mit- und Nachvollzug der Liebe des Gottmenschen“ (ebd., 26–30) sowie schließlich die Feindesliebe⁸.

Mit der These von einem „inhaltlichen Überschuss“ grenzt sich Monzel von anderen Sozialethikern ab, die dies ausdrücklich bestritten⁹. Sein Versuch, den Überschuss thematisch zu konkretisieren, liest sich wie eine frühe Vorwegnahme der Diskussion, die in den 1970er-Jahren innerhalb der Moralthologie über das Proprium der christlichen Ethik geführt wurde. Wie damals krankt aber auch schon diese frühere Auseinandersetzung an dem unklaren Status dessen, was als Spezifikum einer christlichen Ethik behauptet bzw. bestritten wird. Tatsächlich handelt es sich nämlich nicht um einzelne materiale Normen, sondern um allgemeine hermeneutische Prämissen oder in Monzel'scher Terminologie um „Wertbestimmungen und Zielsetzungen“, die das Koordinatensystem festlegen und als christliches identifizieren, innerhalb dessen die normativen Bestimmungen für das konkrete Handeln mittels vernünftigen Nachdenkens und Erörterns erfolgen.

Mit dem Programm der Sozialtheologie stand Monzel übrigens keineswegs allein. Auch andere Fachkollegen in den 1950er-Jahren wie Adolf Geck, Theodor Geppert, Gustav Ermecke, Ludwig Berg und Gustave Thils haben sich diesem Anliegen verschrieben. Sie alle stimmten hierbei in zwei Zielen überein, nämlich erstens in der Befreiung der sozialetischen Reflexion und des vom Glauben motivierten Handelns in der Gesellschaft von den Überwucherungen einer scheinbar allwissenden scholastischen Moral, des Kirchenrechts und der Rechtfertigung des Bestehenden, sowie zweitens im Bestreben, zentrale Inhalte des Glaubens und die Verwirklichung des Glaubens im Handeln und in der Verantwortung für das gesellschaftliche Zusammenleben miteinander zu verbinden und so dem eigenen Fach eine systematische Grundlage zu geben. Zumindest das zweite Ziel dürfte auch in der Gegenwart kaum von allen Vertretern des Fachs als in jeder Hinsicht schon erreicht beurteilt werden.¹⁰

⁸ Ebd., 30f. Vgl. Katholische Soziallehre (Anm. 2), 120f., wo aus Notizen, die sich im Nachlass fanden, weitere Bestandteile dieses Überschusses aufgelistet sind.

⁹ Als Beispiel nennt er in „Solidarität und Selbstverantwortung“ (Anm. 3), 26, Johannes Messner.

¹⁰ Überlegungen, die in dieselbe Richtung einer Sozialtheologie gehen (ohne Bezug zum fachinternen Diskurs), finden sich in jüngerer Zeit etwa bei *Peter Hünermann*, Anthropologische Dimensionen der Kirche, in: W. Kern; H.J. Pottmeyer; M. Seckler (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie III, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 1986, 153–175, sowie *Ders.*, Die Sozialgestalt von Kirche. Gedanken zu einem dogmatischen und zugleich interdisziplinären Arbeitsfeld, in: M. Heimbach-Steins u.a. (Hg.), Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 1995, 243–259.

2. Der Einfluss der Religion auf das Sozialleben und die Relevanz der Soziologie für die Theologie

Zwischen religiösen Vorstellungen und Motiven und den Formen des sozialen Lebens bestehen in allen Religionen vielfältige Beziehungen. Mit dieser These fasst Monzel die wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Forschungen von Max Weber, Ernst Troeltsch und Werner Sombart zusammen. Er sieht in ihnen die Widerlegung der Marx'schen Geschichtsauffassung, die die ökonomischen Verhältnisse als den entscheidenden, ja determinierenden Faktor des Gesellschaftsprozesses behauptete. Dass auch religiöse Ideen eine wichtige Rolle für die Gestaltung des sozialen Lebens spielten, erklärt Monzel damit, dass jede Religion eine Gesamtauffassung vom Verhältnis zwischen Gott und der materiellen Welt habe, von der die Sicht des profanen Soziallebens einen Teil bilde. Monzel erkennt in der Religionsgeschichte vier Idealtypen dieses Verhältnisses, nämlich:

(1) die materielle oder irdische Welt als Ergebnis eines kosmischen Sündenfalls: Dann laute die religiöse Grundforderung: „möglichst weitgehende Loslösung vom profanen Sozialleben, insbesondere geschlechtliche, wirtschaftliche, kulturelle und politische Abstinenz, dazu Vegetarismus und Fastengebote“¹¹;

(2) die Welt als „Werk des einen guten Gottes, das aber durch einen Ursündenfall unheilbar verderbt ist“ (ebd.): „Dann werden die Bindungen an das profane Sozialleben nur geduldet und die profane soziale Aktivität in Kinderaufzucht, wirtschaftlichem Tun, politischer Herrschaft und dergleichen nur als befohlene asketische Mittel gewertet“ (ebd.);

(3) die Welt als ein im Wesentlichen „gut gebliebenes Werk des göttlichen Schöpfers“ (ebd.): „Dann sind die materiellen Grundlagen des Soziallebens ... und die im Wesen des Menschen vorgezeichneten Grundformen des Soziallebens in sich gut; die Kulturinhalte des profanen Soziallebens gelten als Spiegel des Göttlichen und als Stufen des Aufstiegs zur Vereinigung mit Gott“ (ebd., 59f.);

(4) die Welt als Emanation Gottes: „Leid und Sünde können nur Schein sein. Daraus ergibt sich Gleichgültigkeit gegenüber dem profanen Sozialleben“ (ebd., 60).

Monzel ordnet die katholische Position zur Welt und zum Sozialen dem dritten dieser Idealtypen zu. Gegen Max Webers Behauptung, dass die entscheidenden Bewertungen und Gesamtziele des menschlichen Verhaltens irrationalen Glauben und subjektiven Wertungen überlassen seien (vgl. ebd., 25–27), vertritt Monzel dezidiert den Standpunkt, dass es über den „Wissenschaften der addierten und generalisierten Einzelerfahrungen“ (ebd., 27) eine Philosophie gebe, die „einige sichere, allgemein gültige Erkenntnisse über die obersten Ziele des Soziallebens“ möglich mache und die ihrerseits mit den vom christlichen Offenbarungsglauben aufgezeigten Zielen zu vereinbaren seien.¹²

Die spezifische Eigenart der katholischen Auffassung vom Verhältnis zwischen Gott und Welt sieht Monzel grundgelegt in der Vorstellung von Gott als einer Person. Wenn Gott personhaft gedacht werde, könnte nämlich das menschliche Verhalten in den grundlegenden Bereichen Geschlechtsgemeinschaft, Arbeit und Verwaltung der Macht „als

¹¹ Katholische Soziallehre (Anm. 2), 59.

¹² Solidarität und Selbstverantwortung (Anm. 3), 27.

Auftrag [dieser] göttlichen Person und als analoges *Abbild* ihres personalen Lebens“¹³ gelten. „Weil die katholische (überhaupt die christliche) Gottesidee nicht dualistisch, sondern monotheistisch ist, ist hier eine radikale Weltablehnung unmöglich, da der eine, einzige Gott der Schöpfer der ganzen Welt ist. Ferner ergibt sich aus dem christlichen Monotheismus (im Gegensatz zum Polytheismus) die übernationale, universale Ausweitung des Sozialinteresses.“ (ebd., 68)

Ehe, Kultur und politische Macht seien als in sich Gott wohlgefällig aufzufassen, weil eben die sichtbare Welt trotz Sündenfall als ein im Wesen gut gebliebenes Werk des Schöpfers gilt. Dennoch ergebe sich „aus der Vorrangstellung der jenseitigen und innerlich-diesseitigen Heilsgüter“ (ebd., 68) eine gewisse Weltdistanz. Die Spannung zwischen Weltbejahung und Weltdistanz schlage sich in der katholischen Perspektive nieder in einer „beträchtlichen Freiheit in der konkreten Gestaltung des Soziallebens“, im „Fehlen einer unmittelbaren religiös-kirchlichen Regulierung vieler profan sozialer Einrichtungen“ (ebd., 69) und in der prinzipiellen Differenz von Kirche und Staat.

Liebe ist – wie Monzel betont – nicht nur Nachvollzug der in Jesus Christus sichtbar gewordenen Liebe Gottes, sondern deren Mitvollzug. „Der Erhaltung und Steigerung dieser Gnadenverbundenheit und mitvollziehenden Liebe dienen Kult und Sakramentswesen sowie Askese und Kontemplation.“ (ebd., 69) Aus dieser Vorrangstellung der Liebe ergebe sich ein starker Gestaltungswille für das gesamte soziale Leben.

Schließlich sieht Monzel die Kirche vom Glauben an den universalen Heilswillen her dazu bestimmt, eine Massenkirche zu sein, das meint: eine, die offen ist „auch für die, die schwankend, rückfällig, schwach im Glauben und in der Liebe sind“ (ebd., 67). Daraus ergibt sich der Impuls, sich für eine „seelsorglich günstige Gestaltung auch außerkirchlicher Sozialbereiche“ einzusetzen, damit für die Vielen ein christliches Leben ohne allzu großen Heroismus möglich wird (ebd., 68).

Für die Christliche Sozialethik bedeutet das alles, dass sie sich in einem dreifachen Bezugs- und Aufgabenfeld befindet: Als Konsequenz und praktischer Ausdruck des Glaubens im sozialen Miteinander hat sie sich ihrer theologischen Grundlagen zu vergewissern. Als Reflexionsinstanz hat sie die „Sozialverbindung Kirche“, so wie diese wirklich ist und geschieht, also die Kirche in ihrer geschichtlichen Konkretheit und in ihrer aktuellen Verfasstheit einschließlich deren Probleme und Konflikte in den Blick zu nehmen. Weil Kirche immer auch eine konkret-reale Gemeinschaft ist, die durch Jesus Christus Gemeinschaft mit Gott hat, darf sich die Sozialethik als wissenschaftliche Disziplin der Theologie schließlich nicht in religiöser Lehre erschöpfen, sondern muss sich auch auf andere Sozialwissenschaften beziehen, insbesondere auf die Soziologie.

In Übereinstimmung mit Oswald von Nell-Breuning umschreibt Monzel deren systematische Bedeutung als „die Propädeutik“ für den wissenschaftlichen Ausbau der Ekklesiologie¹⁴. Als eine der Aufgaben einer soziologisch basierten und sensibilisierten Theologie bestimmt er „die Erforschung der Formen oder Strukturen zwischenmenschlicher Verbundenheit in der Gesamtkirche und der ihr ein- und untergeordneten sozialen Beziehungen und Gebilde“ (ebd., 48) sowohl in ihrer Statik als auch in ihrer Dynamik. Als

¹³ Katholische Soziallehre (Anm. 2), 61.

¹⁴ Vgl. Solidarität und Selbstverantwortung (Anm. 3), 46.

zweite Aufgabe erkennt er die Erfassung der der Kirche eigenen objektiven Sinngebilde ideeller und sachlicher Art „wie Lehre, Recht, Kultsatzungen, und ... die der Lehrvermittlung, der Rechtsverwirklichung, der Kultausübung dienenden sachlichen Einrichtungen“ (ebd., 49). Als weitere Aufgabe nennt er noch die Abhandlung dieser beiden Aufgabebereiche unter den Blickwinkeln der Systematischen, der Historischen und der Praktischen Theologie. „Vater, Sohn, Kindschaft, Auktorität, Stellvertretung, Lehre, Verzeihung, Liebe, Gemeinschaft und andere Grundbegriffe der Dogmatik sind zugleich, ja für uns zuerst Grundbegriffe des natürlichen Soziallebens und heute in der Tat nicht mehr überhörbare Aufforderungen an die spekulative Theologie, die Begegnung mit der Soziologie zu suchen.“ (ebd., 49f.)

Daraus leitet Monzel einige Forderungen ab, die nicht nur die Christliche Sozialethik als Teildisziplin, sondern das Theologietreiben insgesamt betreffen: „Ohne ständige Berührung mit den profanen Wissenschaften und der Philosophie kann die Theologie nicht gedeihen. Die Theologen dürfen es nicht verschmähen, bei den Soziologen in die Schule zu gehen und, wenn nötig, sich kritisch mit ihnen auseinanderzusetzen.“ (ebd., 50) Diese erste Forderung richtet sich also gegen das Bestreben nach Selbstgenügsamkeit („Autarkie“) der Theologie. Gegen die Versuchung, das Lehrhaft-Doktrinäre als das Hauptsächliche des christlichen Glaubens zu verstehen, richtet sich seine zweite Forderung, nämlich das Christentum in erster Linie als eine soziale Realität von natürlich-übernatürlicher Art zu verstehen. Und gegen den Hang zu einer unhistorischen, nur auf das Wesenhaft-immer-Gleichbleibende abhebenden Denkweise ist schließlich eine dritte Forderung Monzels an die Theologie gerichtet, nämlich die, „in allen Zweigen“ darauf aus zu sein, historisch zu denken – um der Wirklichkeitsnähe der Theologie und der Menschen willen, die stets in einer konkreten geschichtlichen Wirklichkeit lebten (vgl. ebd., 51).

3. Das Verhältnis von Liebe und Gerechtigkeit

Jede Konzeption einer Christlichen Sozialethik sieht sich mit dem Problem konfrontiert, dass einerseits ihr Gegenstand das Gerechte im Unterschied zum moralisch Guten ist, wobei eben nicht eine Haltung von Individuen im Blick ist, sondern die Gestaltung von Strukturen, Institutionen und Systemen, die allen Einzelnen Rahmenbedingungen für ein gutes Leben sein können. Dass diese Rahmenbedingungen gestaltbar und veränderbar sind, ist eine Einsicht, die erst in der Neuzeit realisiert werden konnte. Andererseits bleibt auch für eine an Strukturen und Institutionen interessierte Christliche Sozialethik das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe vom biblischen Zeugnis her die zentrale und alle sittlichen Orientierungen für das Handeln aus dem Glauben bündelnde Forderung. Zwischen beiden Anliegen besteht eine grundsätzliche Spannung. Sie ist der Grund, dass der christlichen Liebesbotschaft immer wieder vorgeworfen wird, sie habe keinen inneren Bezug zu den Fragen und Problemen der Gerechtigkeit und neige infolgedessen dazu, ungerechten Verhältnissen gegenüber neutral zu bleiben oder bloß ein auf Nahverhältnisse bezogenes Alibi für notwendige strukturelle Reformen zu sein. Auf der anderen Seite geraten Sozialverkündigung und sozial-strukturell engagiertes Handeln immer wieder unter den Verdacht, nichts oder nur marginal mit dem Kernanliegen des praktisch gelebten christli-

chen Glaubens – Liebe, Güte, Wohlwollen, Hilfsbereitschaft, Versöhnungswille usw. – zu tun zu haben.

Im gängigen ethischen Bewusstsein – sei es innerhalb, sei es außerhalb des kirchlichen Raums – wird tatsächlich ein Zusammenhang zwischen Liebe und Gerechtigkeit unterstellt. Doch werden Gerechtigkeit und Liebe dann meist nach Art von zwei unterschiedlichen Sphären innerhalb des einen umgreifenden Bereichs moralischen Handelns vorgestellt: Die Gerechtigkeit ist danach das oberste Prinzip, das im Bereich des Rechts, des staatlichen Handelns, des Wirtschaftens, der Bildungsinstitutionen usw. zu gelten hat, die Nächstenliebe jenes Prinzip, das die Beziehungen der Nähe und der unmittelbaren Kommunikation leiten soll.

In der christlichen Literatur zur sozialen Gerechtigkeit kann man der Darstellung Monzels zufolge (vgl. ebd., 66f.) vor allem auf drei Ausformungen der Bestimmung des Verhältnisses von Gerechtigkeit und Nächstenliebe mittels einer solchen Trennung in zwei Geltungssphären stoßen: Eine von ihnen sieht das Kennzeichnende der Gerechtigkeit in der Strenge des Anspruchs an den ihr Unterworfenen und das Kennzeichnende der Liebe in der Milde, die die Strenge begrenzt und zum Teil ausgleicht. Eine zweite Auffassung sieht in der Liebe eine aus Gläubigkeit resultierende Gesinnung des Einzelnen, während es bei der Gerechtigkeit um Werke in Staat und Gesellschaft geht, die durch die Gesinnung der Liebe eine religiöse Überhöhung und Vertiefung erfahren könnten. Eine dritte Konstellierung sehe in der Liebe die motivationale Kraft, „um das als gerecht Erkannte auch auf die Dauer und ganz zu verwirklichen“ (vgl. ebd., 67).

Monzel hält alle drei Auffassungen zwar nicht einfach für völlig falsch, aber für missverständlich und unzureichend. Der eigentliche Punkt, den er an ihnen bemängelt, ist, dass sie der Nächstenliebe „nur sekundäre Funktionen wie Belebung, Durchwärmung und Ergänzung, aber keine grundlegende, konstruktive Aufgabe bei der gerechten Sozialgestaltung“ (ebd., 55) zuschreiben würden.

Monzel hält dagegen, dass tatsächlich zwischen Nächstenliebe und gerechter Sozialgestaltung ein konstitutives Fundierungsverhältnis bestehe (vgl. ebd., 54f.). Lediglich Erfordernisse der Tausch- und der Legalgerechtigkeit ließen sich auch ohne das Motiv der Nächstenliebe erfüllen. Die übrigen Arten der Gerechtigkeit jedoch, also die distributive und die soziale Gerechtigkeit (letztere verstanden als „die Gerechtigkeit in den Beziehungen zwischen den Gruppierungen, die [jeweils eigenständig] die Gesellschaft ausmachen“ (ebd., 57), seien nur auf dem Fundament der Nächstenliebe voll zu verwirklichen. „Keine Obrigkeit kann *in Bezug auf einzelne Menschen oder auf Gruppen* die distributive Gerechtigkeit, und keine Gesellschaftsgruppe kann *in ihrem Verhältnis zu anderen Gruppen* die soziale Gerechtigkeit auf die Dauer einigermaßen vollständig erfüllen, wenn die Menschen, die da gerecht handeln sollen und wollen, nicht von wirklicher Nächstenliebe beseelt sind.“¹⁵

Warum nicht? Die Antwort auf diese Frage ist in der an Augustinus angelehnten Formel von der „Liebe als der Sehbedingung der Gerechtigkeit“¹⁶ auf den Punkt gebracht.

¹⁵ Ebd., 58 (Hervorhebungen vom Vf.).

¹⁶ So der Titel eines zunächst selbstständig publizierten Aufsatzes in dem Sammelband „Solidarität und Selbstverantwortung“ (Anm. 3), 53–71. Vgl. ferner: Katholische Soziallehre (Anm. 2), 86–91.132 u.ö.

Der Gedankengang, der dieser Monzel'schen Formel zugrunde liegt, setzt bei der Tatsache an, dass allgemeine Regelungen durch ein Gesetz immer nur möglich sind, wenn die Gleichartigkeit der zu regelnden Tatbestände angenommen werden kann. „Zum Gesamttatbestand aber gehört in jedem Einzelfall nicht nur das Vorkommen öfter möglicher Umstände und nicht nur die Tatsache, daß es sich um Menschen mit gleichen, allgemeinen Menschenrechten handelt, sondern auch die Tatsache, daß die Menschen ungleich sind nach Geschlecht, Alter, körperlicher, geistiger, sittlicher Veranlagung, nach Weltanschauung, Stellung, Aufgaben, Verantwortung usw.“¹⁷ Dieser Besonderheit und Individualität jedes Menschen kann man nur auf zwei Wegen und dies nur annäherungsweise Rechnung tragen. Der eine besteht darin, „durch Gesetze, Einrichtungen und Vereinbarungen wenigstens so weit der Eigenart der zusammenlebenden Menschen gerecht zu werden, als sie sich durch die allgemeinen Schemata der Zugehörigkeit zu Geschlecht und Altersstufe, zu Rasse, Nationalität, Weltanschauungsgruppe, Beruf, Stellung usw. einfangen läßt“ (ebd., 63). Der andere Weg besteht darin, „die Eigenart der Menschen zu erkennen, die anderen Berufen oder Klassen, anderen Schichten und Stellungen, anderen Weltanschauungsgruppen, Nationalitäten und Rassen usw. angehören“ (ebd., 64). Das aber ist Menschen nur dann möglich, wenn sie sich von ihrer Ichbezogenheit und von der Befangenheit in ihrer eigenen sozialen Standortgebundenheit freimachen können, um dann den Blick auf den betreffenden Mitmenschen zu richten. Dieser doppelte Akt der Loslösung und der Hinwendung zum anderen kann nur im Blick der Liebe geschehen. Liebe besteht also einerseits aus dem Akt der Überwindung von Selbstsucht und Verharren in der gewohnten, durch soziale Gruppenzugehörigkeit bedingten Perspektivität des eigenen Erkennens und Urteilens, andererseits in der aktiven Interessiertheit am anderen. Letztere ist das Gegenteil von Gleichgültigkeit als einer Form geistiger Trägheit. Nur „der Blick des Liebenden ... kann ... tiefer dringen, bis an den Kern der anderen Person, und kann so umfassend sein, daß er die guten und schlechten Eigenschaften des geliebten Menschen in ihrem Zusammenhange mit dem liebend bejahten Personkern des anderen sieht“ (ebd., 65).

Dieser Zusammenhang zwischen Liebe und Erkenntnis gilt Monzel zufolge auch für das öffentliche Leben. „Auch hier sind wir dann in größter Blindheit für die Eigenart, Rechte, Aufgaben und Nöte der anderen Schichten und Gruppen, wenn diese uns gleichgültig sind. ... Zu einer relativ vollständigen Erkenntnis anderer Gruppen, ihrer Eigenart, Bestimmung und berechtigten Ansprüche ist nur der befähigt, dem wirkliche Liebe die Augen öffnet für das, was jeweils gerecht ist.“ (ebd., 65)

4. Monzels Konzept von Solidarismus

Monzel charakterisiert seine Konzeption von Sozialethik als „Solidarismus“. Für diesen sei das typische Merkmal, dass Individualität und Sozialität des Menschen in einem konstitutiven und unauflösbaren Zusammenhang gesehen würden. Dadurch unterscheidet sich der Solidarismus vom Individualismus, wie Monzel ihn einerseits in Buddhas Erlösungs-

¹⁷ Solidarität und Selbstverantwortung (Anm. 3), 62.

lehre und andererseits in Platons Lehre von der Vergöttlichung durch mystische Ideenschau verkörpert sieht, sowie vom Kollektivismus, wie er ihn in Stammes- und Nationalreligionen oder in Hegels Geschichtsphilosophie erkennt.¹⁸

Den Solidarismus mit dem Solidaritätsprinzip als normativem Grundprinzip hält Monzel für doppelt begründet, nämlich theologisch wie auch philosophisch. Einerseits sei er nämlich Ausdruck und empirischer Teil der religiösen Gemeinschaftsidee der katholischen Kirche, wie Monzel sie in der biblischen Vorstellung von der Gottesherrschaft, in der Gleichnisrede vom mystischen Leib bei Paulus und in der darauf aufbauenden dogmatischen Lehre von der Kirche als Organismus enthalten sieht (vgl. ebd., 263–266). Andererseits bezeichnet er die solidaristische Auffassung vom Verhältnis von Individuum und Sozietät als eine Wahrheit, die sich an sich auch mit der Vernunft („natürlich“) erkennen lasse. Vor allem unter Heranziehung von Überlegungen Max Schelers und anderer Vertreter der Phänomenologie bemüht sich Monzel um eine anthropologische Begründung des Solidarismus, die jener von Heinrich Pesch und jener von Gustav Gundlach an Schlüssigkeit überlegen sein möchte (vgl. ebd., 268–300). Sie hebt auf vier Wesenszüge des menschlichen Seins und Verhaltens ab, nämlich erstens auf „die ursprüngliche Soseinsindividualität der Menschenseele“, zweitens auf die dieser eigene Intimsphäre, die jedem direkten Zugriff anderer entzogen ist, drittens auf die ursprüngliche Gemeinschaftsbezogenheit der menschlichen Person und viertens auf den Umstand, dass jedes menschliche Erleben und Handeln unlösbar in einem großen Sozialzusammenhang seelischer Ein- und Auswirkungen steht. Die Zusammenschau dieser vier Wesenszüge lässt Monzel zufolge das Verhältnis von Einzelmensch und Sozietät „als ein unaufhebbares solidarisches In- und Miteinander der menschlichen Individuen“ (ebd., 300) in Erscheinung treten. Das Seinsgesetz der Solidarität sei aber „zugleich ein ethisches *Sollens*gesetz, da der Mensch sich selber in seinem Wesen bejahen muss, um überhaupt ethisches Subjekt zu sein“ (ebd., 300). Dieses Gesetz erhalte von den verschiedenen Güter- und Wertarten her, mit denen menschliches Verhalten es zu tun bekommt, jeweils verschiedene Inhalte.

Das ist die Plattform, von der aus Monzel zur sozialetischen Behandlung von Familie, Staat, Wirtschaft, Technik und Kultur gelangt – verstanden und expliziert als „Solidarismus in den konkreten Sozialgebilden“¹⁹.

¹⁸ Vgl. Katholische Soziallehre (Anm. 2), 259–263.

¹⁹ So ein handschriftlicher Titelvorschlag für das geplante Handbuch, berichtet im Vorwort der Herausgeberin Trude Herweg zu: *Nikolaus Monzel*, Katholische Soziallehre II: Familie, Staat, Wirtschaft, Kultur, Köln 1967, 5.

5. Leidenschaft des theologischen Erkenntniswillens²⁰

Impulse aus Monzels Werk für die Christliche Sozialethik heute

Die Würdigung eines wissenschaftlichen Werks der Vergangenheit läuft, sofern sie nicht nur aus historisch-dokumentarischen Interessen heraus erfolgt, fast zwangsläufig auf die Frage zu, weshalb es auch heute noch gelesen werden sollte. Bei einer sozialethischen Konzeption verschärft sich diese Frage noch, geht es ihr doch immer auch wesentlich um die Gestaltung der sozialen Wirklichkeit, so wie sie aktuell ist. Gegenwartsnähe, Problembewusstsein und Kenntnis des jeweiligen Sachstandes gehören zu ihren Qualitätsmerkmalen und sind doch gleichzeitig Größen mit extrem hohem Alterungsverfall. Dennoch stellt sich die Frage: Was wurde erreicht und was lässt auch heute noch aufhorchen?

Als erstes wird man die Fragestellungen und Akzentuierungen zu nennen haben, die zur damaligen Zeit noch nicht üblich waren. Dazu gehört sicher das Ethos des theologischen Erkennens, das Monzel die Theologen geradezu beschwörend an die Sozialwissenschaften verweisen lässt: „Es ist unerlässlich, daß [die Theologen] die Hilfswissenschaften [als solche werden wenig später die Sozial- und Wirtschaftswissenschaften, die Kulturphilosophie und auch die Wissenschaftssoziologie aufgezählt] auch wirklich studieren und ihre richtigen Resultate übernehmen. Mit unverbindlichen, mehr oder weniger willkürlich festgelegten Begriffen sind eben keine real bedeutsamen Erkenntnisse zu gewinnen.“²¹ Oder: „Theologisch-wissenschaftliches Verständnis der pastoralen Anweisungen zur Berücksichtigung vorgegebener Gebundenheiten ist nur möglich, wenn man sich ernsthaft um eine sozialwissenschaftliche Gegenwartskunde bemüht.“ (ebd., 135) Heute würde man den Begriff „Hilfswissenschaften“ tunlichst vermeiden, weil er impliziert, dass die Einholung entsprechender Erkenntnisse vom Belieben des Theologen abhängt und der Abwägung mit einer Wahrheit höherer Art unterworfen werden kann. Das Anliegen von Monzel würde man wahrscheinlich symmetrischer mit dem Begriff der *Interdisziplinarität* umschreiben. So wie auch Monzels Warnung vor „jedem theologischen Autarkiestreben“ (ebd., 97) in der Rede von der Autonomie der Kultursachbereiche im Zweiten Vatikanum eine Aufnahme der Sache nach, aber zugleich eine positiv gewendete Anerkennung gefunden hat.

Zu den Wissenschaften, von denen die Sozialethik zu lernen hat, gehören außer den Sozialwissenschaften, die der besseren Erfassung der gegenwärtigen Wirklichkeit dienen (dem Namensverzeichnis zufolge sind Max Weber und Ernst Troeltsch neben Max Scheler die meistzitierten Autoren!), die Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Bei ihnen lassen sich Auskünfte über die Kultur- und Gesellschaftsgeschichte gewinnen, die für die „Erkenntnis des Ineinanders von politischen, religiösen, wirtschaftlichen und anderen Faktoren, aus denen sich die wechselnden Gestalten des Soziallebens ergeben“, notwendig sind (ebd., 136). Monzel hat hierzu ausgesprochen viel Material zusammengetragen, das sich

²⁰ Hiermit übernehme ich eine Wendung aus dem Nachruf Monzels auf Wilhelm Schwer, die Richard Egenter in seinem Nachruf auf Monzel (MThZ 12 [1961] 73–76) zitiert hat. In der überarbeiteten Fassung des Nachrufs auf Wilhelm Schwer in dem Büchlein „Der Jünger Christi und die Theologie. Untersuchungen über Art und Ort des theologischen Denkens im System der Wissenschaften“ (Freiburg i.Br. 1961) findet sich diese Formulierung leider nicht mehr (s. ebd., 122).

²¹ Katholische Soziallehre (Anm. 2), 134.

im Einzelnen und in seiner Zusammenfügung zu einer Sozialgeschichte der katholischen Kirche²² auch heute noch mit Gewinn lesen lässt. Am Rande erwähnt sei in diesem Zusammenhang sein interessanter Hinweis auf die pastoralen Anweisungen der kirchlichen Obrigkeit an Seelsorger und Missionare „zur Berücksichtigung wirtschaftlicher, kultureller, staatlicher und ähnlicher vorgegebener Bindungen“²³ als einer Quelle der kirchlichen Soziallehre und der Sozialgeschichte²⁴. Hier ist klar, wenn auch noch nicht in ihrem grundsätzlichen Gewicht, jene Fragestellung erkannt, die seit über zwei Jahrzehnten unter dem Stichwort *Inkulturation* verhandelt wird, nämlich die Bedeutung von Traditionen kultureller und religiöser Art für Seelsorge, Mission und innerkirchliche Strukturen. Am Beispiel des Schicksals der China-Mission wird die zentrale Problematik von Monzel mit folgenden zwei Fragen umrissen: „Wie vereinigen sich die tradierte natürliche, zum Teil wirtschaftlich bedingte und national-kulturell geformte Weltanschauung der angesprochenen Völker und die neu angenommene christliche Glaubenslehre?“²⁵ Und „in welchem Maße ist die christliche Botschaft von den spezifischen Formen abendländischen Denkens und Wertens ablösbar?“ (ebd.)

Überraschend für die Christliche Sozialethik der 1950er-Jahre ist auch, wie die Dynamik der sich vernetzenden und dadurch kleiner werdenden Welt, also modern gesprochen: der Prozess der *Globalisierung* gespürt oder vorausgesehen wird. Monzel widerspricht ausdrücklich der Meinung mancher Kulturphilosophen und Soziologen seiner Zeit, die unter Verwendung eines zentralen Gegensatzpaares von Ferdinand Tönnies behaupteten, dass die Entwicklung vom früheren Monopol der naturwüchsigen, sittlich-religiös orientierten „Gemeinschaft“ zwangsläufig in Richtung eines Monopols der auf ökonomisch-abstrakten Kalkülen aufbauenden „Gesellschaft“ führe. „Das kann deswegen nicht sein, weil ... mit der Intensivierung und Ausdehnung der gesellschaftlichen Beziehungen, wie sie im Weltverkehr und Welthandel vorliegen, sich auch das Netz bewußter vitalgemeinschaftlicher Beziehungen ausgedehnt hat. Freilich, kleinere Gemeinschaften haben an Zahl, Kraft und Lebendigkeit verloren wie das Dorf, die Familie, die Landsmannschaft. Aber die umfassendste aller möglichen Vitalgemeinschaften, die planetarische Gemeinschaft der Menschheit, hat dafür an Dichte, an Gehalt, Kraft und Bedeutung gegenüber früheren Zeiten gewonnen.“²⁶

Unter methodologischem Aspekt überraschend ist schließlich, dass Monzel neben der Theologie, den Sozialwissenschaften, der Sozialgeschichte und der Anthropologie ausdrücklich auch die persönliche Erfahrung und die Werke der darstellenden Künste (er denkt hierbei vornehmlich an jene Literatur, die soziale Sujets gestaltet) als Erkenntnisquelle für die Sozialethik anerkennt.²⁷ Gemeint ist mit der „Erfahrung als Erkenntnisquelle“ die methodisch organisierte und freiwillig gesuchte Berührung mit bestimmten Bezirken des zeitgenössischen Soziallebens zur Erweiterung und Vertiefung der eigenen sozia-

²² Nikolaus Monzel, Die katholische Kirche in der Sozialgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Hg. v. T. Herweg; K. H. Grenner. München – Wien 1980.

²³ Katholische Soziallehre (Anm. 2), 84.

²⁴ Vgl. ebd., 84.102.102–110.111. Ferner: Katholische Soziallehre II (Anm. 19), 549–557.

²⁵ Katholische Soziallehre (Anm. 2), 108.

²⁶ Ebd., 325. Vgl. Katholische Soziallehre II (Anm. 19), 539–549 u. 557–563.

²⁷ Katholische Soziallehre (Anm. 2), 140–147.

len Erfahrungen. Was er am Beispiel der auf Arnold Toynbee zurückgehenden Settlement-Bewegung in London, dem Werkstudententum in Deutschland der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg, der Sozialarbeitsinitiative von Carl Sonnenschein in Berlin und diverser Initiativen zu Besichtigungen, zum Wandern und zum Reisen erläutert, ist im Ziel, nämlich durch Anschaulichkeit und Selbsterleben bessere Erkenntnis in einem fremden Milieu zu gewinnen, nichts anderes als das, was heute unter dem Stichwort *Empowerment* zu einem standardisierten Konzept sozialer Hilfe weiterentwickelt wurde²⁸. Im Übrigen findet sich auch die zentrale These von der Liebe als „Sehbedingung der Gerechtigkeit“ ganz in sachlicher Nähe zum *Ethos des Hinschauens*, von dem heute in sozialethischen Diskussionen so häufig die Rede ist.

Selbst ekklesiologisch finden sich bei Monzel gelegentlich Passagen, die aufhorchen lassen. Einerseits kann in vorkonziliarer Selbstverständlichkeit formuliert werden, dass der Kirche aus seelsorglichen Gründen die Aufgabe zukommt, „die nur zu einer geringen sittlich-religiösen Verantwortlichkeit und Mündigkeit fähigen oder bereiten Massen im profanen Sozialleben zu lenken und sich für eine seelsorglich günstige Gestaltung profaner Sozialverhältnisse einzusetzen“ (ebd., 69). Dann aber wiederum heißt es im Zusammenhang der Problematik Christentum und Demokratie über die Verteilung der gesellschaftspolitischen Aufgaben der Kirche zwischen Angehörigen der Hierarchie und den Laien etwa: „Nie aber können Papst, Bischöfe und Priester sagen: ‚Wir sind die Kirche‘. Vielmehr sind sie Glieder der Kirche, und Glieder der Kirche sind auch die Laien.“²⁹

It is an essential concern of Monzel's social ethics to demonstrate that the social doctrine of the Church is a genuine element of theology. This policy of theologising, however, does not aim at any positivistic approach to biblical revelation or ecclesiastical proclamation, but rational elaboration by means of terminological clearness, analysis and comparison of social phenomena, and systematisation of results. The main socio-ethical issues thereby developed include the fundamental difference between church and state, the knowledge of love as cognitive precondition for realising justice, and solidarity as basic normative principle.

²⁸ S. dazu Näheres etwa in *Norbert Herriger*, *Empowerment in der sozialen Arbeit. Eine Einführung*, Stuttgart u.a. 1997; *Tilly Miller: Sabine Pankofer*, *Empowerment konkret. Handlungsentwürfe und Reflexionen aus der psychosozialen Praxis*, Stuttgart 2000.

²⁹ *Katholische Soziallehre II* (Anm. 19), 329.