

Anne Weber

Politische Theologien und Christliche Sozialethik angesichts multipler Krisen des Politischen

**Bericht zum Werkstattgespräch Sozialethik
(19.–21. Februar 2024)**

Seit geraumer Zeit wird in den Sozialwissenschaften die Diagnose einer mit multiplen Krisen konfrontierten Spätmoderne diskutiert. Auch die deutschsprachigen christlichen Theologien reagieren auf die dort formulierten Problemanzeigen, bemühen sich um eine sensible Deutung und Einordnung der Zeitzeichen und beteiligen sich im Rahmen ihrer fachlichen Möglichkeiten an der Diskussion über die Bedingungen nachhaltiger Transformation. Die theologischen Disziplinen variieren entlang ihrer methodischen Zugänge und theoretischen Referenzrahmen zwar durchaus in der reflexiven Verarbeitung der Krisendiagnosen. Gleichwohl lassen sich besonders für eine praktisch werdende Fundamentaltheologie in der Tradition Neuer Politischer Theologien (NPT) und für die Christliche Sozialethik (CSE) Konvergenzen in ihren Forderungen nach einer kritischen Analyse der ursächlichen Dynamiken wie auch in der allgemeinen, an der kompromittierten Schöpfung anhebenden Betroffenheit erkennen. Insofern beide Perspektiven in der deutschen Mainstream-Theologie eine eher randständige Rolle spielen und hinsichtlich ihrer Einordnung religiöser Argumente historisch in einem durchaus spannungsreichen Verhältnis zueinander stehen, zielten die diesjährigen *Berliner Werkstattgespräche der AG Christliche Sozialethik* im Sinne einer kritischen Selbstvergewisserung zunächst darauf ab, zu klären, worin diese Spannungen und Unterschiede genau bestehen. Angesichts der skizzierten Zeitdiagnosen galt es zum anderen zu ermitteln, ob sich beide Perspektiven im konstruktiv-kritischen Gespräch so konturieren lassen, dass sie Menschen bei der reflexiven Be- und Verarbeitung gegenwärtiger Krisen unterstützen sowie eine problemsensible, vernünftige Praxis orientieren können. In diesem Zusammenhang sollte dann ebenso die Rolle theologischer Argumentation in ethischen aber auch öffentlich-politischen Diskursen ausgelotet werden.

In der einleitenden Begrüßung machten *Bernhard Emunds* (Frankfurt a. M.) und *Walter Lesch* (Louvain-la-Neuve) zunächst auf eine Rehabilitierung der NPT in der gegenwärtigen Fundamentaltheologie und Dogmatik aufmerksam. Neben den akuten sozialpolitischen Entwicklungen werde dieses Wiederaufleben *ad extra* katalysiert durch eine zunehmend resonanzarme politische Öffentlichkeit sowie *ad intra* durch die fortschreitende Austrocknung kirchlichen Lebens. In einem historischen Rückblick ließen sich mit Emunds dabei bereits erste Konfliktlinien und Spannungen nachzeichnen: So provoziere die Katholische Soziallehre aus Sicht der NPT eine defätistische Stabilisierung bürgerlicher Religion. Umgekehrt erschienen die aktivistischen Implikationen der NPT wenig systematisch oder gar unwissenschaftlich. Nach einer daran anschließenden, eher arbeitsteiligen Phase, lasse sich gegenwärtig für beide Perspektiven eine interne Pluralisierung und Reflexivierung nachzeichnen, entlang derer sich neue Synergien abzeichnen. In seinem kritischen Blick über den deutschsprachigen Kontext hinaus verdeutlichte Lesch in diesem Zusammenhang, dass mit dem Label der *politischen Theologie* sehr unterschiedliche Assoziationen verbunden seien: Einerseits zeige sich im Blick auf die USA und Lateinamerika, dass Religion und Glaube zunehmend wieder für politische Legitimationszwecke instrumentalisiert werden und damit auch die weltanschauliche Neutralität demokratischer Sozialformationen herausfordern. In Italien oder Frankreich wiederum orientiere sich politische Theologie an Gerechtigkeitsfragen und verweise mit dem Ziel einer Identifikation von sozialen oder epistemischen Machtdynamiken auf das interdisziplinäre Gespräch. Ein solches Verständnis der (N)PT verfolge entsprechend ein der CSE sehr nahestehendes Erkenntnisinteresse. Der kursorische Blick auf die historischen Differenzen, wie auf die internationale Rezeption der NPTs sensibilisiere, so Lesch, insgesamt für die Kontextualität bzw. fehlende konzeptuelle Einheitlichkeit Politischer Theologien. Entlang des liberal-demokratischen Vorverständnisses von Politik, Öffentlichkeit, Privatheit und Religion ließen sich dennoch modellhaft unterschiedliche Sichtweisen auf die Rolle und den Ort der Religion in der (politischen) Öffentlichkeit im Allgemeinen und der politischen Theologie in liberalen Demokratien im Besonderen rekonstruieren.

Im Rahmen dieser einleitenden Ortsbestimmungen wurden Fragen zur Verhältnisbestimmung von NPT und CSE antizipiert, die in unterschiedlichen Facetten die Beiträge und Diskussionen der Tagung begleiteten und immer wieder aufgegriffen wurden: Welche Rolle sollen und dürfen

theologische Argumentationsschritte, wie sie auch für die NPT charakteristisch ist, in einer Ethik des Politischen und der demokratischen Meinungsbildung westlicher Gesellschaften spielen? Wie verarbeiten NPT und CSE liberale Gerechtigkeitstheorien und demokratietheoretische Konzeptualisierungen? Welche Chancen ergeben sich aus der Selbstvergewisserung von NPT und CSE im Blick auf die spätmodernen Krisenphänomene und, wie lassen sich mögliche Potentiale in den (post)säkularen Diskurs einbringen und übersetzen? Welche systematisch-theologischen Inhalte werden dabei zugleich mit welchem Erkenntnisinteresse und Wirkungsanspruch rezipiert?

Im ersten Panel galt es vor diesem Hintergrund zunächst Unterschiede und damit verbundene gegenseitige Anfragen von NPT und CSE zu systematisieren. *Sebastian Pittl* (Tübingen) argumentierte in seinem Beitrag dafür, die skizzierten methodischen Unterschiede weniger als charakteristische Differenzen zwischen NPT und CSE auszuweisen, denn als den verschiedenen Stilen, Paradigmen und Perspektiven der Theologie geschuldete Verschiedenheiten. Um einer Verhältnisbestimmung näher zu kommen verwies Pittl auf den strukturanalogen Dialog zwischen Karl Otto Apel und Enrique Dussel. Mit der erfahrungs- und lebensweltunabhängigen Normenbegründungsvariante transzendentalpragmatischer Diskursethik sowie einem an die Semantik biblischer Prophetie und konkrete geschichtliche (Leid-)Erfahrung anknüpfendem Verständnis von (Befreiungs-)Ethik lassen sich, so Pittl, zwei Perspektiven identifizieren, die in ihrer methodischen Spannung exemplarisch jeweils CSE und NPT zugeordnet werden können. Darüber hinaus sensibilisiere dieser Dialog zwischen Apel und Dussel für die kulturelle, konkret die europäische Imprägnierung der Differenzausweisung. In der Begegnung als einem gemeinsamen, gegenseitigen verständigungsorientierten Abarbeiten an der Position des anderen ließen sich für Pittl – in Rekurs auf Hans Schelkshorns Verschränkung von Diskurs- und Befreiungsethik – Möglichkeiten rekonstruieren, die Stärken des jeweiligen Ansatzes zu erhalten und die wechselseitigen Anfragen als korrektive Hermeneutik zu verstehen. Dieses Vorgehen und die damit zum Ausdruck gebrachte Verwiesenheit des ontologischen und logologischen Denkens könne exemplarisch auch eine konstruktiv-komprehensive Verhältnisbestimmung zwischen CSE und NPT anleiten.

Im zweiten Beitrag des Panels vergegenwärtigte *Gerhard Kruip* (Mainz) zunächst den Entstehungskontext der NPT bei Jürgen Moltmann, Dorothee Sölle und Johann B. Metz. In diesem Zusammenhang erinnerte

er an die wenig wohlwollenden Reaktionen der CSE auf das Programm der NPT und machte zugleich entlang der Auseinandersetzung zwischen Werner Koch und Oswald von Nell-Breuning anschaulich, dass die scharfe Kritik der NPT an der welt- und geschichtsvergessenen Selbstreferenzialität der (damaligen) akademischen Theologie zwar berechtigt war, die Unterstellung einer ideologisch-bürgerlich verblendeten, für die Leidenden der Geschichte unsensiblen Christlichen Soziallehre jedoch auf Missverständnissen und Provokationen beruhte. Nicht nur gelte es, die unterschiedlichen Geltungsansprüche beider Zugangsweisen ernst zu nehmen, sondern diese auch in den jeweils zugehörigen Diskursen zu klären. Kruip problematisierte auf der kriteriologischen Ebene zudem, dass die Erinnerung des Leidens zwar wichtige, gesellschaftskritische Anstöße geben könne. Besonders angesichts multipler Leiderfahrungen und Verletzungen sowie damit einhergehender konfligierender Bedürfnisse könne diese Erinnerung ebenso wenig wie der Rekurs auf die Reich-Gottes-Botschaft jedoch Aufschluss geben über die normative Angemessenheit der Forderungen. Zudem – diesen Einwand bringe auch Metz selbst – wurde die Geltung und Sinnhaftigkeit konkreter Sozialkritik in einer umfassenden Analyse der strukturellen, kulturellen und individuellen Dynamiken bzw. Praktiken. Dazu zähle nicht zuletzt auch die kritische Bezugnahme auf die institutionelle Verfasstheit der Kirche sowie die verantwortete, problemsensible Mitgestaltung von Veränderungsprozessen im kirchlichen wie gesamtgesellschaftlichen Kontext. Damit, so argumentierte Kruip treffend, artikulierten sich im Programm der NPT bei Metz letztlich Aufgaben, die für die CSE ihrem (modernen) Selbstverständnis nach zum Alltagsgeschäft gehören. Entsprechend ließen sich auch die vermeintlichen Differenzen durchaus als Möglichkeiten der Aufgabenteilung auslesen. Gleichsam seien dabei insgesamt der begründungstheoretische Status theologischer Argumente in der Ethik wie auch die Rolle und Geltung religiöser Intervention im säkularen Rechtsstaat zu klären.

In der daran anschließenden Diskussion machte Christoph Mandry auf ein Ungleichgewicht zwischen der NPT bei Metz und den lateinamerikanischen Befreiungstheologien aufmerksam. Während bei Ersteren der Glauben den Ausgangspunkt der Auseinandersetzung mit Unrecht und Leid markiere, sei es bei Letzteren die Erfahrung (von konkretem Leid). Unter der Prämisse eines solchen Ungleichgewichts werde die Frage virulent, wie es systematisch möglich werde aus einer (epiphanischen) Erfahrung, die sich durch ihre Widerständigkeit und das Verrücken einer

Perspektive auszeichne, zu einer theoretischen Einordnung zu gelangen, die Basis konkreter Veränderungen sein könne, – *ohne* dabei potentiell neues Unrecht zu streuen, z. B. durch die spiegelbildliche Reproduktion von Autorität. Anna-Maria Riedl und Sebastian Pittl fragten nach Ansätzen und Übergängen, die es erlauben, sich von den historischen Grundsatzdiskussionen zu lösen und weiter zu denken. Gerade dort, wo sich Tendenzen zur Selbstimmunisierung identifizieren ließen, gelte es wachsam zu sein und nach konstruktiven Weiterentwicklungsimpulsen zu suchen. Andreas Lob-Hüdepohl machte ergänzend auf Pittls Vortrag auf zwei unterschiedliche Formen der Letztbegründung bei Apel aufmerksam: Letztbegründung der Sollgeltung von Normen und existentielle Moralletztbegründung. Besonders bei letzterer, die sich an der Frage abarbeite, *Warum überhaupt moralisch sein?*, erweise sich die geschichtliche Konfrontation mit dem Leid der Anderen als motivationaler Horizont. *Johannes Frühbauer* wiederum gab zu bedenken, dass die Impulse der Befreiungstheologien durch den Rekurs auf anthropologische Konstanten möglicherweise universalisierbar seien. So beinhalte die *conditio humana*, dass der Mensch sich gegen Leiderfahrung und Unrechtserfahrung aufbäume, nach Sinn und Hoffnung suche. Dies zumindest löse theologisches Nachdenken als eine Versprachlichung der Leidenserfahrungen aus. Thomas Hinske wiederum problematisierte, dass der NPT unterstellte Rückzug auf den Glauben irritiere. Man müsse ernst nehmen, dass auch NPT die Vernunft nicht ab-, sondern deren Grenzen aufzuweisen versuche. Schließlich forderte Joachim Wiemeyer in Rekurs auf die Würzburger Synode bei der Bestimmung der Funktion religiöser Argumentationen in gesellschaftlichen Diskursen zu klären, wie ideologiefähig diese seien.

Im daran anschließenden Abendpanel zum *Verständnis Politischer Theologie zwischen Freiheit und cultural turn* stellte *Carlos Mendoza* (Boston) einen dekolonialen Zugang zur politischen Theologie vor. Ausgangspunkt war dabei die Präzisierung des Begriffs des Politischen im und durch den lateinamerikanischen kritischen Diskurs. Clodovis Boff verstehe darunter eine Praxis der Befreiung, die sich aus der theologischen Option für die Armen motiviert. Besonders im Kontext der frühen Befreiungstheologien waren damit die Opfer einer absolut gesetzten instrumentellen Vernunft adressiert. Die damit einhergehenden politisch-revolutionären Entwicklungen in Lateinamerika hatten, so Mendoza, zunächst zwar im Rahmen einer neuen Verhältnisbestimmung von staatlicher

und gesellschaftlicher Souveränität Massenarmut, soziale Ungleichheit und kulturelle Diskriminierung eingedämmt. Gleichwohl hätten die Veränderungsbemühungen die systemischen und strukturellen Ursachen der Ungleichheit nicht tangiert und seien zudem durchzogen von geopolitischen Interventionen, kapitalistischen Machtdynamiken und organisierter Kriminalität. Im Gegenlicht dieser Entwicklungen, dem tiefen Misstrauen gegenüber der politischen Sphäre und im Blick auf die zunehmende Kompromittierung sozialer Netzwerke, votierte Mendoza für eine dekoloniale Dekonstruktion dieses Politischen, die über eine systematische Machtanalyse sowohl die äußere wie auch die (als Normalität) verinnerlichte, d. h. innere Kolonialität und den imperialen Habitus gegenwärtiger, dominanter Wissensdiskurse und Kommodifizierungsstrukturen freilege. Weil auch die Befreiung und Veränderung dieser Dynamiken potentiell in einer binären Logik (Ingroup vs. Outgroup; *We* vs. *They*) verhaftet blieben und damit einseitigen Identitätspraktiken immer neue Legitimationsnarrative bereitstellten, brauche es eine Perspektive, die in der Analyse systemischer Gewalt die binäre Logik nicht weiter verstetige. Mendoza argumentierte dafür, dass – komplementär zu feministischen und queeren Ansätzen dekonstruktiver Kritik – die mimetische Perspektive vielversprechend zu sein scheine, insofern ihr anthropologischer Zugang zum einen die diversen Formen und Spuren von Vermachtungs- und Gewaltdynamiken bis in die Ursprünge der Kulturen zurückverfolgen könne. Diese von Mendoza als *politische Mimesis* bezeichnete und im Horizont apokalyptischer Rationalität ausbuchstabierte Bewegung der Dekonstruktion fordere zum anderen die gegenwärtigen politischen Entwicklungen und impliziten Machtbündnisse durch das Konzept der kollektiven, reziproken *Inter-Individualität* (ab alio: ursächliche Abhängigkeit eines Seienden von etwas anderem = inter-being) heraus.

Michelle Becka fragte in der daran anschließenden Diskussion, wie Subalterne hegemonische Kulturen transformieren können jenseits der Strukturen, die selbst Teil einer unterdrückenden instrumentellen Rationalität sind. Auch über diesen Zusammenhang hinaus war es für Anna-Maria Riedl grundlegend zu klären, welche transformativen Potentiale theologische Narrative, Bilder und Symbole in säkularen Gesellschaften haben können. Gerhard Kruij bemerkte, dass die kulturelle Eigenständigkeit von Minderheiten zu respektieren sei. Sie als Ressource transformativer Impulse in den Blick zu nehmen dürfe jedoch nicht zu einer unbemerkten Funktionalisierung führen. Zudem bleibe die Komplexität

substantieller Veränderung auf ein Mindestmaß an sozialwissenschaftlicher Kompetenz verwiesen. Insgesamt dürfe das Votum für eine dekoloniale Perspektive in der Sozialethik nicht als Abkehr von der Moderne missgedeutet, sondern müsse als fundamentale Kritik an deren Einseitigkeiten, Machtstrukturen und Ideologien verstanden werden.

Das dritte Panel zur *aktivistischen Praxis und der Gestaltung von Institutionen in der Klimakrise* eröffnete Phillip Ackermann (Essen). Erkenntnisleitend war für ihn die Frage, ob die Theologie angesichts der ökologischen Krise etwas von der aktivistischen Praxis lernen könne. Ausgehend von den vier deutschen Klima-Bündnissen (Ende Gelände; Fridays for Future; Extinction Rebellion; Letzte Generation) argumentierte Ackermann in Rekurs auf Eva von Redeckers durch Walter Benjamin inspirierten Revolutionsbegriff, dass sich diese Bündnisse trotz ihrer Unterschiede in einzelnen Aktionsformen und Engagementkontexten als Teile *einer* Revolution für das Leben verstünden. Das Benjamin'sche Motiv der Notbremse sah Ackermann dabei als verbindendes Moment der aktivistischen Praxis aktueller Klima-Bündnisse. Der Akt der Revolution fordere damit nicht die bloße Umkehr oder Negation des Gegebenen, sondern realisiere sich – im Sinne Francis Beals – im mitunter zähen Umbau des Alltags. Insofern sich Kritische Theorie und andere Formen der Sozialkritik positiven Visionen post-revolutionärer Gesellschaft enthalten, könnten sie, so Ackermann, damit nur *ex negativo* Veränderungsimpulse setzen. Weil die Beharrungskräfte eingelebter Praxis jedoch durch gegenwärtige strukturelle und kulturelle Sozialformationen tendenziell verstetigt denn unterbrochen würden, erfordere dieser Umbau des Alltags sowohl einen Sinn für die Möglichkeit alternativer Lebensformen wie auch reale Erfahrungsräume, in denen diese Lebensformen erlebbar und ausgestaltbar werden. Weil aktivistische Praxis, wie z. B. Klima Camps, auch in der kapitalistischen Gesellschaft Orte des solidarischen, sorgenden Miteinanders wiederholbar schaffe und damit die Logik der Aneignung und Verfügbarmachung durchbreche, lege sie Spuren zu einer alternativen Existenzweise. In Rekurs auf Jürgen Manemann werde dabei die Orientierung an geteilter Subjektivität, des Aufeinander-Angewiesenseins, zum normativen Richtungsindex einer alternativen, klima- und umweltfreundlichen Weltbeziehung. In dieser Hinsicht, d. h. in der reflektierten, selbstkritischen Rehabilitation utopischer Energien, könnten die akademische Theologie und auch die CSE von aktivistischer Praxis bzw. der NPT lernen. Zugleich stellte Ackermann zur Diskussion, ob

ein sukzessiver Bottom-Up-Umbau angesichts der Dringlichkeit nachhaltiger Veränderung tatsächlich ausreichend sei.

In anschließenden Beitrag erweiterte *Jonas Hagedorn* (Bochum) diese Frage und diskutierte die Option des Generalstreiks, verstanden als politischer Streik, um schnelle und umfassende Veränderungen ermöglichen zu können. Richtig sei, dass ein Generalstreik Stillstand erzwingen, in dessen Folge befreiende Praxis grundsätzlich wieder möglich werde. Mit Eva von Redecker warnte er jedoch vor der Illusion einfacher Lösungen. Aktivistische Praxis als zivilgesellschaftlich akkumulierte Praxis sei auf Institution bzw. Formen der Staatlichkeit verwiesen, wenn sie nachhaltige Veränderungen initiieren wolle. Nehme man zudem ernst, dass Menschen in ihrer Vulnerabilität auf institutionalisierte Sorgeformen angewiesen seien, wie Hagedorn sie im Sinne der CSE als politisch organisierbare Solidarität im Sozialstaat verankert sah, berge ein Generalstreik ein nicht unerhebliches Risiko – besonders für Personen, die bereits in prekären Verhältnissen leben. Im Gegenlicht dieser Konflikte um Infrastrukturen bei der gleichzeitigen Dringlichkeit klimabewusster, nachhaltiger Veränderungen müsse sich jede aktivistische Praxis wie ebenso jeder sozial- bzw. organisationsethische Diskurs schließlich mit der Frage auseinandersetzen, was die Weltgemeinschaft anbieten könne, damit die aufstrebenden Industrienationen von ihrer Verfügbarmachung der Welt abrücken können wollten.

In der folgenden Diskussion problematisierte Gerhard Kruijff zu einem die Unterkomplexität der Kapitalismuskritik in von Redeckers Werk. Zum anderen galt es für ihn zu klären, welche Kriterien verlässlich eine Praxis als eine Annäherung an die Reich-Gottes-Botschaft ausweisen könne. Auch Walter Lesch sah aktivistische Praxis und auf sie verweisende NPT mit einem doppelten Problem konfrontiert: So blende aktivistische Praxis performativ die (entschiedenem) Handeln innewohnende Einseitigkeit aus und vernachlässige so potentiell die Komplexität akuter und latenter Krisen. Zum anderen sei die Forderung nach Unterbrechung ein religiös-partikulares Narrativ und epistemisch klärungsbedürftig. Christoph Mandry und Bernhard Emunds betonten, dass es eine dauerhafte Veränderung von Lebenspraxis brauche, um die Klimakrise zu bewältigen. Aktivistische Praxis lasse sich in diesem Sinne als anarchische Suche nach alternativen Lebensformen verstehen. Gleichsam stehe die Frage im Raum, wie ein solcher Aktivismus nicht nur zur Suche neuer Solidaritäten führen, sondern auch zu deren struktureller Etablierung beitragen könne. Es sei in diesem Zusammenhang

zudem unerlässlich, die komplexen und notwendigen Umverteilungen zu rechtfertigen. Sebastian Pittl bündelte diese kritischen Hinweise in der Frage, wie Mitbestimmung institutionalisiert werden könne, ohne dabei in die Sackgasse uferloser Diskussionen zu geraten. Er votierte dafür, diese Fragen zudem nicht nur auf nationaler, sondern im Sinne des planetarischen Denkens, auf globaler Ebene zu adressieren. Daniel Bogner schlug in diesem Zusammenhang vor, drei Argumentations- bzw. Analyse-Perspektiven zu differenzieren und zugleich in ihrer Interdependenz sichtbar zu machen: Die prophetische Perspektive mobilisiere den Sinn für ein Anders-Können; die strukturelle Perspektive verstetige dieses Anders-Können durch Regelmäßigkeit und Institutionalisierung; auf der Ebene des (gesellschaftlichen, parlamentarischen) Diskurses werde wiederum über die Legitimität des (normativen) Rahmens Rechenschaft abgelegt. Entlang des konstitutiven Ineinandergreifens dieser drei Ebenen bzw. Perspektiven lasse sich dann auch die Verbindung bzw. Interkontextualität zwischen Akteurinnenschaft (Agency) und Institutionen antizipieren. Für die CSE gehe damit folglich immer auch die Aufgabe einher, die Arbeitsweise von Institutionen durch eine organisations- und verwaltungstheoretische Analyse kritisch aufzuarbeiten sowie eine normative Theorie von Wohlstandsverlusten zu entwickeln.

In den daran anschließenden parallelen Panels zum *Potential theologischer Rede für die Herausforderungen der Spätmoderne* argumentierte Anne Weber (Hannover) zunächst dafür, Christliche Sozialethik und Neue Politische Theologien als komplementäre Modi kritisch-konstruktiver Zeitgenossenschaft und damit als sich ergänzende Perspektiven immanenter Modernekritik zu verstehen. Deren methodische Spannungen könnten als Sollbruchstellen und wichtige Ressource verstanden werden, um theoretische Leerstellen und perspektivische Einseitigkeiten zu korrigieren. Im Blick auf die bereits in anderen Panels erläuterten Herausforderung der Nachhaltigkeitstransformationen waren es auch für Weber besonders die NPT, die in ihrer ausdauernden praktischen Solidarisierung mit der marginalisierten, missachteten und vermachteten Kreatur die Dringlichkeit umfassender, konsequenter Nachhaltigkeitsstrategien wie einen Sprengsatz in die Mitte der theoretischen Reflexionen tragen. Weil die christliche Sozial- bzw. Umweltethik in dieser Dringlichkeit zugleich die Notwendigkeit einer differenzierten Analyse erkenne, d. h. die Vielschichtigkeit spätmoderner Integrations- und Reproduktionsbedingungen ernst nehme, könne sie die berechtigte Kritik theoretisch

stärken. Der für die CSE mitunter charakteristische Strukturblick war für Weber insofern unerlässlich, als er die Bedingungen zu erfassen helfe, um Veränderungsimpulse in hyperkomplexen, beschleunigten Gesellschaften überhaupt nachhaltig operationalisieren bzw. institutionalisieren zu können. Zugleich mahnen die NPT vom Einzelfall, dem Einzelschicksal her zu denken und durchbreche so die anonymisierende Distanz der sozialwissenschaftlichen Analyse immer wieder durch die existentiellen Nöte konkreter Menschen und Geschöpfe. Anstelle CSE und NPT gegeneinander auszuspielen, votierte sie deshalb für ein problem- und kontextsensibles Gespräch der beiden Perspektiven.

Auch *Josef Könning* (Osnabrück) ermittelte in seinem Beitrag die Potentiale theologische-ethischer Rede am konkreten Anwendungsbeispiel der europäischen Migrationspolitik. Erkenntnisleitend war dabei für ihn die Frage, wie *Europa* sich als praktisch gewordene Idee in den Migrations- und Fluchtkrisen präsentiert und ob sich das darin artikulierte Selbstverständnis aus theologischer und ethischer Perspektive als tragfähig erweist. In Rekurs auf Johann B. Metz' politisch-theologische Auffassung von einem universalistischen Geiste Europas sowie im Blick auf die theologisch-ethisch reflektierte Rede von Europa als Wertegemeinschaft bei Christoph Mandry, erarbeitete Könning eine (selbst-)kritische, ambivalenzsensible Idee Europas, deren normativ-demokratisches Profil sich nicht alleine über die individuelle Selbstbindung der EU-Bürgerinnen realisiert, sondern mit einem mindestens schwach universalistischen Geltungsanspruch in rechtlich-politische Institutionen übersetzt wird. Könning zeigte im Blick auf die vom Europarat 2023 angenommenen Verordnungen der Asylverfahrensordnung (Neureglung der Asylordnung) und der Asyl- und Migrationsmanagementverordnung (Verteilung von Asylsuchenden innerhalb der EU) sowie auf die entsprechenden Instrumente der Grenzverfahren und Zulässigkeitsprüfungen, dass die GESA-Reform pragmatischen Interessen der zentralen Akteure folge, nicht aber moralischen Erwägungen. Könning stellte überzeugend dar, dass es sich um eine weitere Verschärfung des Asylrechts handelt, durch die der Zugang zum Asylsystem restriktiver wird. Vor dem Hintergrund seiner Analysen bliebe nicht nur das Ziel unerreicht, ein einheitliches und funktionsfähiges System zu schaffen, das den humanitären Schutz der Asylsuchenden und die Sicherheitsbedürfnisse der EU hinsichtlich ihrer Außengrenzen gleichermaßen berücksichtigt. Zudem werde die theologisch-ethisch reflektierte, praktisch gewordene Idee Europas und damit auch deren Potentiale unterminiert. Damit Europa nicht länger als

partikulare Verwirklichung eines universalistischen Projekts in Erscheinung tritt, forderte Könning konsequenter Weise eine Neujustierung des Nachdenkens über Europa. In dessen Rahmen sollten dann sowohl Bürokratie als eigene Herrschaftsform in den Blick genommen als auch die Frage nach einem erkenntnistheoretisch und ethisch verantworteten, praktischen Universalismus formuliert werden.

In der Diskussion fragte Michelle Becka in Rekurs auf Jürgen Habermas' Analyse des Umschlags von institutioneller Macht zu institutioneller Gewalt danach, was auf dem Weg zur Institutionalisierung von Solidarität verloren gehe. Phillip Ackermann problematisierte mit Sheyla Benhabib und angesichts der faktischen Opferzahlen, dass ein (zu) starker Europa-Begriff einem (Werte-)Universalisierungsoptimismus den Weg bereite, der die historischen und in der Migrationspolitik evidenten, moralischen Schattenseiten latent ausblende. Daniel Bogner gab daran anknüpfend zu bedenken, dass Europa nicht nur ein Datum, sondern ein politischer Akteur sei. Wenn dieser Akteur in seiner Migrationspolitik ein blutiges Zeugnis gebe, müssen die kontrafaktischen Geltungsansprüche neu verhandelt und ihre universalistischen Implikationen kritisch eingeordnet werden. In diesem Zusammenhang votierte auch Johannes Frühbauer dafür, sich angesichts der Migrations-Politik wie auch der realpolitischen Spannungen von einer idealistischen Sicht auf Europa zu verabschieden und noch einmal neu zu überdenken, welche Institutionalisierungen es brauche, um Freiheit und Gerechtigkeit zu gewährleisten. Marianne Heimbach-Steins schlug vor, die keinesfalls neue Diagnose des Scheiterns (von Europa) als Anlass für eine selbst-kritische Reflexion zu nutzen, anstelle die Idee Europas generell zu verwerfen. Dabei gelte es, theoretische Rückgriffe auf historische Kontextualisierungen einzuordnen und die verschiedenen kulturellen und generationenspezifischen Erfahrungen mit Europa zu berücksichtigen ohne dabei umgekehrt nationalistischen Strömungen das Wort zu reden. Sarah Delere schlug deshalb vor, sich weniger auf den *Europa-Begriff* zu fokussieren, sondern Europa eher als gemeinsames *Projekt* zu konzeptualisieren. Gerhard Kruijff aber auch Michelle Becka und Anna-Maria Riedl erinnerten daran, dass partikulare Verwirklichungen universalistischer Ansprüche ideologisch werden können. Auch wenn damit nicht gesagt sei, dass universalistische Ansprüche selbst falsch sind, bleibe deren kritische Rechtfertigung und auch deren praktische Übersetzung eine gemeinsame, diskursive Aufgabe, die sich mit neuer Dringlichkeit angesichts der Klimakrise stelle. Zu dieser Aufgabe gehöre besonders auch, wie exemplarisch Edith Wittenbrink,

Andreas Lob-Hüdepohl und Jonas Hagedorn resümieren, nicht nur eine grundlegende Verständigungsorientierung und die Offenheit für Potentiale partikularer Lebensformen, sondern ebenso eine Sensibilität für die immanente Widersprüche des Moderneversprechens bzw. dessen versteckte normative Hintergrundannahmen zu entwickeln.

Im parallelen Panel untersuchte *Jochen Ostheimer* (Augsburg) in seinem Beitrag den Gemeinwohl-Begriff, wie er besonders in gegenwärtigen umweltethischen Diskursen adressiert wird. Ausgangspunkt war für Ostheimer die Erkenntnis, dass in den politischen und wissenschaftlichen Diskursen zur Mensch-Gesellschaft-Natur-Beziehung zwar oftmals die Kategorie des Gemeinwohls genutzt werde, um spezifische Praktiken oder Veränderungsimpulse zu begründen. Gleichwohl sei die Kategorie aus ethischer Perspektive eigentümlich unterbestimmt. Dies zeige sich besonders in Ansätzen, deren normative Handlungsbestimmungen in Rekurs auf ein sogenanntes *planetarisches* Gemeinwohl gerechtfertigt würden. Zur weiterführenden Klärung dieses Konzepts stellte Ostheimer zwei rahmende Denkstrukturen vor. Dabei arbeitete er zunächst heraus, dass die gängigen Leitkonzepte des sozioökologischen Diskurses – konkret Nachhaltigkeit, Resilienz und Anthropozän – den Gemeinwohl-Gedanken unterschiedlich optimistisch bzw. defensiv denken. Einen zweiten Diskursrahmen ergebe sich dann im Blick auf die Frage nach der Rolle des Menschen bei der Gestaltung des planetarischen Gemeinwohls. Auf dieser Basis diskutierte und ordnete Ostheimer die Bestimmung der Gemeinschaft, um deren Wohl es geht, problemsensibel ein.

Thomas Eggensperger (Berlin) stellte in seinem Beitrag ein Verständnis (neuer) politischer Theologie in Anschluss an Thomas von Aquin vor. Im Rekurs auf Tiemo R. Peters lasse sich Aquinas für ihn zwar nicht als *Politischer Theologe* im Sinne Carl Schmitts bzw. Johann B. Metz' adressieren. Dennoch habe, so Eggensperger, auch Thomas das Politische bzw. die Politik immer im Blick. So argumentierte er in Anschluss an Otto Hermann Pesch und im Blick auf die Architektonik der *Summa theologiae* dafür, Thomas von Aquin als einen Ethiker *avant la lettre* zu verstehen. Im Rahmen grundlegender Fragen des sittlichen Handelns und tugendethischer Ausführungen im *Secunda pars* der *Summa* habe dieser nicht zuletzt eine theologische Ethik inklusive handlungstheoretischer Reflexionen entworfen, die weit über eine theologische Anthropologie hinaus gehe. Thomas erbringe damit mitten in der christlichen Gesellschaftsordnung des abendländischen Mittelalters die grundsätzliche

Unterscheidung von Glauben und Politik, von Recht und Moral. Besonders im Blick auf die Thesen zur Rechtfertigung und Begründung der menschlichen und letztlich politischen Gesetze, d. h. die Verhältnisbestimmung vom ewigen Gesetz (*lex aeterna*) als der von der göttlichen Vernunft ausgehende Ordnung des Kosmos, dem göttlichen in Schrift und Tradition offenbarten Gesetz (*lex divina*), dem Naturgesetz (*lex naturalis*) und das auf das Gemeingut hinzuordnende menschliche Gesetz (*lex humana*), lasse sich plausibel machen, dass die *Summa theologiae* neben der bekannten systematisch-theologischen Reflexion immer auch um Fragen (politischer) Ethik kreise und damit grundlegende Motive für eine Verbindung von Neuer Politischer Theologie und Christlicher Sozialethik vordenke.

Im vierten Panel zur *Theologie in der Öffentlichkeit – Fremdkörper oder kreative Impulse?* ging Katja Winkler (Linz) der Frage nach, welche Bedeutung religiösen Argumenten in der Öffentlichkeit zukommen kann bzw. darf. Dazu galt es für sie den zugrunde gelegten Öffentlichkeitsbegriff zu klären. Im Blick auf den deutschsprachigen sozialetischen Diskurs konstatierte Winkler dabei eine Fokussierung auf einen deliberativen Öffentlichkeitsbegriff in Anlehnung an Jürgen Habermas. Öffentlichkeit werde in diesem Zusammenhang als Sphäre des Austauschs über gesellschaftlich relevante Belange verstanden, die sich nicht nur idealtypisch von der Privatsphäre unterscheidet und zwischen Wirtschaft und Politik angesiedelt sei, sondern zudem als Ort konzeptualisiert werde, in dem Personen durch die kommunikative Entäußerung ihrer Überzeugungen und über deren mediale bzw. durch zivilgesellschaftlich-intermediäre Strukturen orientierte Lautverstärkung in eine argumentative Rechtfertigungspraxis fänden. Charakteristisch für den Öffentlichkeitsbegriff bei Habermas war für Winkler damit eine Pluralität an Informationen, Ansichten und Überzeugungen – auch hinsichtlich der Art und Weise, wie das gesellschaftliche Leben zu gestalten sei. Insofern die diskursive, am kontrafaktischen Konsensideal orientierte Aushandlung dieser Fragen Teil der politischen Willensbildung sei, habe die zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit eine integrative und legitimierende Funktion. In Habermas' Sinne sei der öffentlich ausgetragene Diskurs ein inklusives, reflexives Verfahren, das die kommunikative Macht der Bürgerinnen in die administrative Macht der demokratischen Institutionen übersetze. Mit Chantal Mouffe kontrastierte Winkler dieses Verständnis. Bei Mouffe werde Öffentlichkeit als ein hegemonialer Raum konzeptualisiert, in dem weltanschaulicher

Pluralismus expliziter Gegenstand der politisch-öffentlichen Aushandlung werde und damit im Kampf um Vormacht (nicht nur mit vernünftigen Argumenten) die Einhegung von Antagonismen in die (radikale) Demokratie ermöglichen solle. Winkler problematisierte in Rekurs auf Judith Butler und Gayatri Spivak, dass beide Öffentlichkeits-Begriffe sich nicht bzw. nicht konsequent mit der Inklusions-Herausforderung befassen würden. Die existentielle wie auch politische Dimension dieser Herausforderung zeige sich besonders im Blick auf Subalterne, die für die bürgerliche Öffentlichkeit größtenteils unsichtbar blieben (Othering und Self-Othering) und damit weder ethisch noch epistemisch als Teilnehmende öffentlich-politischer Willensbildung erkannt bzw. anerkannt werden könnten. In diesem Sinne adressiere die Kritik an vermachteten Diskursen nicht etwa die lebensweltliche Imprägnierung der Teilnehmenden und damit einhergehende unbemerkte Herrschaftsbündnisse, sondern die vor-diskursiven, vor-öffentlichen Settings, in denen die bei Mouffe und Habermas mit den Bürgerrechten grundlegend gegebenen Partizipationsmöglichkeiten unterminiert blieben. In Rekurs auf Nancy Frasers Gedanken der Gegenöffentlichkeit votierte Winkler insgesamt für einen Öffentlichkeitsbegriff, der sensibel für die parallele Existenz diskursiver Arenen ist, in denen Personengruppen selbstorganisiert ihre Anliegen und Kritik formulieren und eintragen können.

Michelle Becka und Ivo Frankenreiter fragten in der daran anschließenden Diskussion zum einen, ob die Gegenöffentlichkeit nicht ebenso ein Teil der Öffentlichkeit darstelle und zum anderen, wie dabei berücksichtigt würde, dass sich auch solche Gegenöffentlichkeiten als Räume der Gewalt erweisen können. Umgekehrt gab Gerhard Kruij zu bedenken, dass nicht jede Öffentlichkeit nur unter dem Aspekt der Macht untersucht werden könne. Vielmehr habe bereits durch den grundsätzlich integrativen Modus diskursiver Verständigung eine Konfrontation mit vernachlässigten, marginalisierten oder exkludierten Positionen eine kritische Selbstreflexivität initiiert und damit das Ringen um Sprachbefähigung ermöglicht. Entsprechend blieb auch für Phillip Ackermann, Bernhard Emunds und Walter Lesch zum einen klärungsbedürftig, welcher normative Richtungsindex für die Bestimmung gelingender Öffentlichkeit bzw. problematischer Gegenöffentlichkeit angelegt werde, und zum anderen, ob und wie sich Interventionsmechanismen institutionalisieren lassen, durch die Empowerment im weitesten Sinne gesichert werden könne. Marianne Heimbach-Steins fragte darüber hinaus, wie die Subalternen erreicht werden könnten, gerade weil sich in Repräsentationspolitiken,

aber auch in Diskursanalysen und wissenschaftlich fundierten Beratungen konkreter Praxis nie ausschließen ließe, abermals unbemerkt projektive Urteile zu formulieren. Für Anna-Maria Riedl kam es deshalb darauf an, im politischen Sprechen nicht affirmativ-positivistische Diskursfixierungen vorzunehmen, sondern Räume für Intervention offen zu halten.

Auf Basis dieser ersten Perspektivierung theologisch-ethischer Argumente in der säkularen Öffentlichkeit in den Panels und Beiträgen der Werkstattgespräche wurde darauffolgend in Kleingruppen die Geltungskraft, das Potential aber auch die Grenzen *theologischer Argumente in den sozialetischen Diskursen* weiter besprochen.

Ausgehend von einer nicht überzeugend aufgelösten Spannung zwischen der Partikularität theologisch-ethischer Orientierungsangebote und dem Universalitätsanspruch philosophisch-ethischer Begründungen argumentierte *Claudius Bachmann* (Münster) in seiner Kleingruppe dafür, ethisches Orientieren als das Erzählen von guten Gründen für normative Deutungsangebote oder sogar Deutungssicherheiten zu konzeptualisieren. Auch die Produkte christlich-sozialetischer Wissenschaftspraxis, so Bachmann, wären dann als Narrationen aufzufassen, die sich in ihrer Narrativität nicht wesentlich von anderen Narrationen unterscheiden. In einem solchen narrativen Verständnis könnten ethische Orientierungsangebote einerseits *von außen* als mögliche, kontingente Konstruktionen betrachtet werden. Andererseits sei deren Unbeliebigkeit in den jeweiligen Erzähl- und Konstruktionsbedingungen verankert, die als narrative Mechanismen und Strukturen versteh- und analysierbar würden. Bachmann betonte, dass in einer solchen narrativen Perspektive auch vermeintlich universale normative Vorstellungen nur durch perspektivische Erzählweisen Sinn ergeben und Plausibilitäten stiften. Damit rechnet ein narrativer Ansatz von vornherein mit Pluralität, da immer auch anders von guten Gründen erzählt werden könnte und in den meisten Fällen auch anders erzählt wird. Es gehöre also nicht zu den Zugangsvoraussetzungen zum ethischen Diskurs um das richtige Sollen, sich von allen Partikularitäten befreien zu müssen. Ganz im Gegenteil ginge so die Vielfalt möglicher guter Gründe, von denen erzählt werden könnte und sollte, verloren.

Marianne-Heimbach Steins (Münster) argumentierte in ihrem Beitrag dafür, dass Sozialethik, die sich als *theologische* Ethik profilieren wolle, sich (auch) mit ihren genuin religiösen und theologischen Quellen auseinandersetzen müsse. Diese Forderung rechtfertige sich nicht zuletzt aus

der Einsicht, dass moralische Vernunft und ein darauf reflektierendes Ethikverständnis nicht von den Kontextbedingungen bzw. Lebensweltimprägungen der denkenden Subjekte abgelöst werden könnten. Auch wenn die performativen Kommensurabilitätsunterstellungen gelingender ethischer Kommunikation eine geteilte ethische Vernunft voraussetzten, verwiesen deren spezifische Verstehensbedingungen zurück auf gegebene, konkrete Rezeptionskontexte. Unter diesen Prämissen erschließe sich, so Heimbach-Steins, der wissenschaftlich legitime Rekurs auf partikulare – und damit auch genuin theologische – Argumentationsressourcen. Am Beispiel der biblischen Prophetie explizierte Heimbach-Steins einen solchen Rekurs: So würden die gesellschaftskritischen Implikationen der Prophetie bzw. deren Geltungsbereich einerseits nur und maßgeblich für das Volk Israel, d. h. für eine Geschichte und ein Bekenntnis teilende Gemeinschaft, sichtbar. Andererseits fokussiere prophetische Kritik eine Praxis, die *inkohärent und lebensfeindlich* (geworden) war, weil machtvollen Akteure die Grundlagen gelingenden Zusammenlebens untergraben. Die damit verbundene Macht- und Institutionenkritik habe unter der Frage, inwieweit gemeinsames, friedliches Miteinander gelingen könne, also einen über eine partikulare Gemeinschaft hinausweisenden Geltungsbereich und könne so auch Dritten dabei helfen, eine kritische Distanz zur Sphäre der Macht einzunehmen. Die Vergegenwärtigung der biblischen Prophetie-Kritik könne nicht zuletzt auch die Sozialethik daran erinnern im Blick zu behalten, was sie mit den Adressierten verbindet und welche Schnittstellen sie zu deren Identitätskonzepten hat, die einerseits die eigene Argumentation betreffen und andererseits als Kommunikationsbasis genutzt werden könnten. Auch wenn Sozialethik nicht zuletzt einer nachmetaphysischen Rechtfertigung bzw. philosophisch autonomen Begründung ihrer normativen Orientierungsangebote verpflichtet bleibe und sich in einem bekenntnisungebundenen Wissenschaftssystem zu verantworten habe, könne sie vom heuristischen und motivationalen Potential ihrer bekenntnisgebundenen bzw. theologischen Tiefengrammatik profitieren, insofern diese – so wie das Gespräch mit der biblischen Prophetie-Tradition verdeutliche – sie sogar vom Status eines *Hofpropheten* emanzipieren, d. h. ebenso die Kirche und Tradition zum Gegenstand theologisch-ethischer Kritik machen könnte.

Hille Haker (Chicago) wiederum rekonstruierte die Frage nach der Rolle theologischer Argumentationen in der Sozialethik entlang einer Verhältnisbestimmung von politischer Ethik und politischer Theologie. Um sich von einem problematischen Begriff politischer Theologie in

der Tradition Carl Schmitts abzugrenzen, unterschied Haker einleitend zwischen unterschiedlichen Sphären bzw. Dimensionen des Politischen und den ihnen zugewiesenen Funktionen: Zum einen die Polis als öffentlicher Raum politischen Handelns (Staatengemeinschaften, Staaten, Bundesstaaten, Zivilgesellschaften, Gemeinschaften, Kooperationen); zum anderen Grundsätze politischen Handelns im Sinne von Policen (z. B. Richtlinien, Strategien, Programme, Statuten) und schließlich Politik, die z. B. in Form von Gesetzen, bindenden Vereinbarungen und Taktiken Entscheidungen treffe, die die Polis adressieren. Analog dazu ließen sich, so Haker, ebenso Sphären und Dimensionen des Religiösen unterscheiden: Religionsgemeinschaften als Raum religiösen Handelns, dann Glaubensgrundsätze, wie Dogmen, moralische Prinzipien oder auch die Grundsätze der katholischen Soziallehre und schließlich moralische Entscheidungen, die sowohl verfasste Religionen als auch Einzelpersonen betreffen. Die unterschiedlichen Modelle der Verhältnisbestimmung von institutionalisierten Religionsgemeinschaften und Staat (Theokratie, Laizismus, Atheismus oder die Trennung von Kirche und Staat) verweisen zwar grundsätzlich bereits auf die Geltung religiöser Überzeugungen oder theologischer Inhalte im Politischen. Gleichsam lasse sich besonders mit Blick auf den US-amerikanischen Kontext zeigen, dass und wie solche Einordnungen in der realpolitischen Praxis unterlaufen würden. Vor dem Hintergrund eines Verständnisses von Sozialethik als kritischer, politischer(-theologischer) Freiheitsethik erläuterte Haker die Aufgaben der Ethik u. a. als Analyse prekärer Settings und Auslotung möglicher Veränderungsräume. Weil ethische Reflexion damit immer auch als eine Kritik an Gewalt und Vermachtung gelesen werden müsse, sperre sie sich zudem – so Haker exemplarisch in Rekurs auf Walter Benjamins *Kritik der Gewalt* – einer vorschnellen Urteilsbildung und normativen Fixierung. In der Suche nach verantwortungsvollen Handlungsorientierungen dürfe weder die Komplexität lebensweltlicher Praktiken noch die Vielschichtigkeit ethischer Dilemmata verloren gehen. Nicht zuletzt sei damit auch eine unbemerkte Imprägnierung säkularen Rechts mit theologischen Argumenten aus Sicht kritischer Sozialethik zu problematisieren. Dass eine (vorschnelle) Fixierung wie auch die unreflektierte Konfusion und Gleichschaltung von (theologischer) Ethik und (theologischem) Dogma nicht nur für enorme Spannungen im öffentlichen Raum sorgen, sondern auch zu ethischem Unrecht führen könne, verdeutlichte Haker exemplarisch im Blick auf die US-amerikanische Gesetzgebung zu Schwangerschaftsabbrüchen bzw. dem damit assoziierten Diskurs in

Wissenschaft und Öffentlichkeit. Einer religiös-dogmatischen Vereinseitigung der Komplexität ethischer Dilemmata sei ebenso ein Veto entgegenzuhalten, wie auch der unsachgemäßen Einengung ethischer Reflexion durch religiöse Dogmen. Zugleich ließen sich drei prototypische Wege der Ethik herausarbeiten, deren unterschiedliche Akzentsetzungen – verletzte Freiheit (z. B. H. Arendt, P. Ricoeur), bezeugende Erinnerung (z. B. W. Benjamin, J. B. Metz) oder verstrickte Verantwortung (z. B. W. Schapp, B. Waldenfels, I. Young) – Raum für theologische Deutungen eröffneten, ohne diese jedoch in politisch-öffentlichen Diskursen als Begründungen anführen zu müssen.

Welche Potentiale das kritisch-konstruktive Gespräch zwischen NPT und CSE auch für Grundlagenthemen haben kann, zeigte sich im letzten Panel der Werkstattgesprächstagung mit *Ansgar Kreuzers* (Gießen) politisch-theologischer Einordnung des Solidaritätsprinzips. Kreuzer machte dabei zum Ausgangspunkt, dass der Solidaritätsbegriff im systematisch-theologischen Kontext und spätestens mit *Lumen Gentium* als eine soteriologische Schlüsselkategorie festgeschrieben wurde. In Rekurs auf Jürgen Werbick lasse sich Solidarität als Konzept zur Elementarisierung und Plausibilisierung des christlichen Glaubens verstehen, in deren Rahmen die christlichen Glaubensüberzeugungen mit ihren Ethosbeständen verbunden würde. Als Attribut Gottes, Lebensform Jesu oder Interpretament der Auferstehung orientiere Solidarität das Leitbild der Kirche ebenso wie die Christliche Sozialethik maßgeblich. Jenseits dieser theologischen Statusbestimmung rekonstruierte Kreuzer im Blick auf die öffentlichen (Krisen-)Diskurse jedoch, dass der Solidaritätsbegriff eine Projektionsfläche für diverse (partei-)politische Agenden geworden sei. Auch in der Soziologie und Philosophie werde zudem moniert, dass Solidarität einen ungeklärten theoretischen Status habe (K. Bayertz) und in einer Melange aus Containerwort und emotionaler Botschaft (L. Eble) zu einer sozialen Wohlfühlkategorie degradiert worden sei (S. Lessenich). Um jedoch mögliche Potentiale der Solidarität für ein friedliches Miteinander nicht voreilig aus dem Blick zu verlieren, stellte Kreuzer den Fokus noch einmal scharf auf das Solidaritätsverständnis in Johann B. Metz' Grundlegung politischer Theologie. In dessen Gegenlicht lasse sich Solidarität als universale, überkontextuelle Compassion weiter konturieren und durchbreche ein auf Reziprozität (Bündnissolidarität) oder Zweckrationalität (Tauschsolidarität) basierendes Verständnis. So naheliegend und vertraut ein solches

Solidaritätsverständnis aus christlicher Perspektive erscheinen möge, so entschieden müsse, so Kreuzer, doch aus sozialwissenschaftlicher und philosophisch-ethischer Sicht widersprochen werden. In Rekurs auf Kurt Bayertz Rekonstruktion des Solidaritätsbegriffs in modernen, d. h. funktional ausdifferenzierten und individualisierten Gesellschaften zeige sich – u. a. auch entlang sozialstaatlicher Entwicklungen – der ephemere, nur noch schwach sozial bindende Charakter von Solidarität. Um zwischen dem der sozialwissenschaftlichen Phänomenanalyse entspringenden Verständnis von Solidarität als exklusiv-reziprokes Ordnungsprinzip und einer im Gegenlicht jeder Theologie nach Ausschwitz zu fordernden universalen Compassion keine Sollbruchstelle zwischen Theologie und Empirie zu provozieren, eröffnete Kreuzer in Rekurs auf Diane Elams Konzept der sogenannten unbedingten Solidarität (*groundless solidarity*) eine alternative Perspektive. Eine solche unbedingte Solidarität orientiere sich weniger an Gemeinsamkeiten denn an Differenzen – empirisch evident beispielsweise im Engagement für Menschen und Geschöpfe, die keine Schnittmengen mit den eigenen identitätsrelevanten Merkmalen aufwiesen. Diese Dimension gelebter Solidarität lasse sich weder als Tauschgeschäft von Rechten und Pflichten noch als Bündnissolidarität bestimmen. Darüber hinaus zeigten sich für Kreuzer weitere Parallelen zur Compassion: So sei sie altruistisch und damit alteritätssensibel, care-ethisch bzw. asymmetrisch und gelte über partikuläre Kontexte hinaus. Zugleich dürfe die Grund-Losigkeit unbedingter Solidarität nicht zu der Annahme verleiten, Solidarität motiviere sich rein emotional. Gerade weil Emotionen und Emotionalisierung in der medialen und politischen Kommunikation Kritikfähigkeit unterminiere, brauche es für ein verantwortungsvolles Konzept von Solidarität die Vernunft als korrektiv-kritische Reflexionsinstanz. Die sich damit bereits abzeichnende korrektive Verhältnisbestimmung zwischen theologischer und sozialwissenschaftlicher Perspektive vertiefte Kreuzer unter dem Stichwort des brückenbildenden Sozialkapitals und markierte zudem mit der interreligiösen Profilierung wie auch dem deutlicheren Einsatz für Verteilungsgerechtigkeit zukünftige Aufgaben, die CSE und NPT gleichermaßen bearbeiten sollten.

In seiner kurzen Response erinnerte Bernhard Emunds an zwei für die CSE grundlegende Verständnisweisen von Solidarität: Zum einen die Pro-Solidarität, die sich im Sinne der Nächstenliebe oder des Altruismus auf eine andere Person richte und diese als hilfsbedürftig, zumindest vulnerabel erkenne. Zum anderen die Kon-Solidarität, deren normative

Basis sich – analog zur organischen Solidarität bei Emile Durkheim – aus gemeinsamen Interessen, funktionalen Abhängigkeitsbeziehungen und sich reziprok geschuldeter Anerkennung generiere. Beide Lesarten interdependierten und würden sich zugleich gegenseitig auf ihren Geltungsgrund befragen. Die CSE greife, so Emunds, in der Bestimmung konkreter sozialer Solidaritätspotentiale somit auf die Analyse individueller und kollektiver Solidaritätsbereitschaft zurück, d. h. sie versuche zu erhellen, welchen Wert solidarisches Handeln in der lebensweltlichen Praxis habe. Dabei müsse sie zum anderen dann ebenso die Institutionalisierung von Solidarität und die in dieser Institutionalisierung implizierten Einseitigkeiten adressieren.

In der daran anschließenden Diskussion machte Joachim Wiemeyer auf die realpolitische Abstufung von Solidarität aufmerksam. Für ihn galt es mit der Analyse und Begründung solidarischen Handelns immer auch die Kriterien einer Ungleichbehandlung offenzulegen. Bernhard Emunds sekundierte durch den Hinweis, dass im Rahmen der Reflexion auf Solidarität ebenso zwischen einem partikularen und einem universalen Geltungsanspruch zu unterscheiden sei. Jonas Hagedorn verwies wiederum auf den Moment der wechselseitigen Selbsthilfe und des aufgeklärten Eigeninteresses als charakteristische Merkmale von Solidarität. Für ihn sei das Eigeninteresse insofern bedeutsam, als dass die Motivation solidarischen Handelns in der Erkenntnis gemeinsam geteilter Vulnerabilitäten liegen könne. Anna-Maria Riedl votierte vor diesem Hintergrund dafür, partikulare und universale Solidarität zusammenzudenken, stellte jedoch die motivationalen Bedeutung des Eigeninteresses in Frage. Initiationsmoment und Geltungskraft erhalte Solidarität vielmehr über ein emotionales Angerührtsein durch konkretes Leid. Gerhard Kruij problematisierte schließlich den Begriff der unbedingten Solidarität, weil damit zwar ein starker normativer Sollensanspruch formuliert sei, jedoch weder geklärt werde, welche Art der Praxis eine solche Forderung rechtfertige, noch, wie verhindert werde, dass sich in diesem Unbedingtheitsanspruch Projektionen (der Hilfsbedürftigkeit) festsetzen und dadurch bestehende epistemische Hierarchien potentiell fixiert würden.

In der Abschlussreflexion wurde insgesamt für ein korrektiv-kritisches Gespräch zwischen NPT und CSE plädiert. In den je eigenen Modi der Gesellschafts- und Institutionskritik und der Suche nach den institutionellen und kulturellen Grundlagen gerechter und solidarischer Gesellschaftsgestaltung erlaube dieses Gespräch nicht nur eine hermeneutische

Selbstvergewisserung, die im Idealfall pseudo-theologische Legitimationsversuche gesellschaftlicher Praxis zu entlarven helfe. In einer dialogischen Verhältnisbestimmung lasse sich darüber hinaus eine methoden- bzw. problemsensible, synergetische Aufgabenteilung denken, ohne dabei die Grenzen und Spannungen zwischen den unterschiedlichen Begründungs- und Rechtfertigungsansprüchen beider Disziplinen aus den Augen zu verlieren. Vor dem Hintergrund des Werkstattgesprächs gelte es schließlich die Frage nach der Bedeutung sozialer Utopien für eine nachhaltige Aktivierung transformatorischer Impulse der Sozialkritik auch an die Philosophie und kritischen Sozialwissenschaften zu re-adressieren.

Das 25. Werkstattgespräch vom 19. bis 21. Februar 2024 in der Katholischen Akademie Berlin wurde von der AG Christliche Sozialethik gemeinsam mit der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle veranstaltet und inhaltlich von Michelle Becka, Bernhard Emunds, Josef Könnig und Walter Lesch vorbereitet. Das Werkstattgespräch 2025 wird sich vom 24. bis 26. Februar 2025 dem Thema *Demokratiegefährdung und Religion. Internationale Perspektiven* widmen.

Über die Autorin

Anne Weber, Dr. phil., Mag. theol., MA, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Forschungsinstitut für Philosophie Hannover, assoziiertes Mitglied am Zentrum für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften der Universität Paderborn. Email: weber@fiph.de.