

## Nach der Entkoppelung von Ethos und Moral

### Theologische Gesellschaftsethik als normative Theorie im christlichen Kontext

VON BERNHARD EMUNDS UND MATTHIAS MÖHRING-HESSE

Während in Osteuropa ethnisch geeinte Bevölkerungsgruppen untereinander im Bürgerkrieg stehen, werden die westeuropäischen Gesellschaften – allen voran die Bundesrepublik – durch Gewaltverbrechen gegen Minderheiten, gegen Asylsuchende und Mitbürger ohne inländischen Paß, gegen Behinderte und Homosexuelle, erschüttert. Dabei interpretieren sich „Volksgruppenführer“ und jugendliche Skinheads gleichermaßen als Vollzugsorgane eines gesellschaftlichen Willens, die Vielfalt unterschiedlicher Lebensformen innerhalb einer Gesellschaft zu begrenzen. Gewaltsam bringt sich so ein in Sozialtheorien häufig vernachlässigtes Faktum in Erinnerung: In modernen Gesellschaften stehen sich zwar hochindividualisierte Individuen gegenüber, die aber in partikulare Lebensformen eingebunden sind, die sie einerseits mit anderen teilen, durch die sie sich andererseits gegenüber Dritten – auch gewaltsam – abgrenzen<sup>1</sup>. Diese binnengesellschaftliche Pluralität von Lebensformen bezeichnet der Begriff „multikulturelle Gesellschaft“, der zugleich auch die gesellschaftlichen Konflikte und Probleme derart pluraler Gesellschaften sowie die sich daraus ergebenden politischen Gestaltungsaufgaben anzeigt<sup>2</sup>. Bereits im Begriff der „multikulturellen Gesellschaft“ schlägt sich nieder, daß derartige Probleme und Gestaltungsaufgaben bislang primär für die internationale Ebene, also hinsichtlich der kulturell vielfältigen, aber enger zusammenwachsenden Weltgesellschaft behandelt wurden, – allerdings ohne daß dabei bereits befried(ig)ende Lösungen gefunden wurden.

Angesichts der Gewaltverbrechen gegen Flüchtlinge und „ausländische“ Mitbürger engagieren sich Christen für die Rechte von Flüchtlingen und Minderheiten und damit für eine plurale Toleranz verschiedener Lebensformen. Für die internationale Ebene fordern sie nicht nur gerechte Wirtschaftsstrukturen, sondern verteidigen auch die Integrität der kulturellen Traditionen in den sogenannten „Dritte-Welt-Ländern“. Die Überlieferungen ihres Gottesbekenntnisses zwingen Christen nämlich zu

<sup>1</sup> Zum Begriff der „Lebensformen“ vgl. *M. Seel*, Ethik und Lebensformen, in: *M. Brumlik / H. Brunkhorst* (Hg.), Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt/M. 1993, 244–259, bes. 245 f.

<sup>2</sup> Vgl. etwa *A. Schulte*, Multikulturelle Gesellschaft: Chance, Ideologie oder Bedrohung?, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* B 23–24, 1990, 3–15; *C. Leggewie*, multi kult. Spielregeln für die Vielvölkerrepublik, 3. Aufl., 1990; *D. Cohn-Bendit / Th. Schmid*, Heimat Babylon. Das Wagnis der multikulturellen Demokratie, Hamburg 1992.

einer „Sensibilität für Fremde“<sup>3</sup>, mit denen Gott sich selbst identifiziert und denen er vorrangig sein endgültiges Heil zugesprochen hat. Gleichwohl ist auch die christliche Religion nur eine von mehreren Lebensformen und -entwürfen – und wird trotz ihres Plädoyers für Fremdenliebe häufig zur Ausgrenzung des und der Fremden mißbraucht. Auch wenn sich Christen durch ihre religiösen Überlieferungen zu Fremdenliebe und damit zu interkultureller Solidarität inspirieren lassen, beruht ihr Engagement folglich auf partikularen Überzeugungen, die weder regional noch international den vielfältigen Lebensformen und Kulturen gemeinsam sind und – gerade im Interesse pluraler Toleranz – nicht verallgemeinert werden dürfen. Die Partikularität christlicher Orientierungen stellt auch für die theologische Gesellschaftsethik ein Problem dar, die Christen in ihrem politischen Engagement reflexiv begleiten und dazu die Pluralität der jeweiligen Handlungssituationen bewältigen helfen will.

Unvermeidlich nimmt jedoch interkulturelle Solidarität allgemeingültige Normen in Anspruch, insofern die Differenz zwischen den und die Koexistenz von Lebensformen und -entwürfen nur bei wechselseitiger Achtung gemeinsamer Verbindlichkeiten gesichert werden können. Insofern übersteigen auch Christen mit ihrem solidarischen Engagement ihre partikularen Traditionen und erheben für bestimmte Forderungen und Interessen Ansprüche auf universale Geltung. Derartige Geltungsansprüche werden in universalistischen Ethiktheorien entfaltet, die die alltagspraktische Intuition, daß moralische Handlungsregeln entweder für alle Menschen oder gar nicht gelten, theoretisch „einholen“ und begründen. Offenkundig wird der Geltungsbereich universaler Handlungsregeln in modernen Gesellschaften jedoch eingeschränkt: Lebensformen und -entwürfe haben sich dermaßen vervielfältigt, daß nur noch wenige Handlungsregeln auf allgemeine Zustimmung aus allen beteiligten Lebensformen stoßen. Ethikkonzeptionen, die die Universalität von Handlungsregeln an die Zustimmung aller jeweils Betroffenen binden, können auf diese Beschränkung universaler Moral mit der Unterscheidung zwischen dem moralisch Gerechten und dem sittlich Guten reagieren: Während moralische Handlungsregeln die Akteure zu bestimmtem Handeln verpflichten, weil sie von allen als gerecht, d. h. als im gemeinsamen Interesse aller, akzeptiert werden können, verpflichten Lebensformen und deren gemeinsam geteilte Entwürfe des guten Lebens nur insofern, als die Akteure ihren partikularen Vorstellungen des guten Lebens praktisch entsprechen wollen.

Die Unterscheidung zwischen dem moralisch Gerechten und dem sittlich Guten trifft ein zentrales Charakteristikum der gegenwärtigen Situa-

<sup>3</sup> W. Lesch, Unterwegs zur interkulturellen Demokratie. Sozialethische Überlegungen zur Migrationspolitik, in: StZ 211, 1993, 255–269, 256; vgl. auch die verschiedenen Beiträge in O. Fuchs (Hg.), Die Fremden (Theologie zur Zeit 4). Düsseldorf 1988, bes. 167–182, 194–319.

tion, in der Christen ihren Glauben praktisch realisieren und verantworten müssen: Christen verdanken ihren religiösen Überlieferungen Vorstellungen des erfüllten Lebens, die ihr Handeln entsprechend ihrer Hoffnung auf Gottes Heil orientieren können; ihre sittlichen Orientierungen stehen jedoch in den pluralen Gesellschaften bzw. in der einen Weltgesellschaft neben anderen Lebensformen und -entwürfen, denen gegenüber sie sich bewähren, mit denen sie aber zugleich auch in friedlicher und durch universale Normen geregelter Koexistenz bestehen können müssen. Insofern sich die theologische Gesellschaftsethik subsidiär auf das Handeln von Christen bezieht und damit an dieser Handlungssituation Anteil hat, kann – so zumindest unsere Vermutung – die ethiktheoretische Unterscheidung zwischen moralisch Gerechtem und sittlich Gutem auch helfen, ihr Profil zu klären. In diesem Sinne soll im folgenden aus der Rekonstruktion politischer Glaubenspraxis in pluralen Handlungssituationen die These erläutert werden, daß die theologische Gesellschaftsethik nur als eine normative Theorie gerechter Politik im Horizont des christlichen Ethos vollzogen werden kann. Dazu wollen wir zunächst (1.) aufzeigen, daß sich in der Moderne die Moral von der christlichen Religion gelöst hat und in der Folge auch universale Moral und partikulares Ethos auseinandergetreten sind. Im Anschluß an diese kurze Skizze zur historischen Entwicklungslogik der Moral soll (2.) durch diskurstheoretische Rekonstruktion die inhaltliche Begrenzung der Moral und deren Verhältnis zu konkreten Lebensformen und -entwürfen erschlossen werden. Nachdem wir so die Unterscheidung zwischen normativer Prüfung und ethischer Hermeneutik gewonnen haben, wollen wir (3.) die Reflexionsweisen politisch engagierter Christen unter den Bedingungen pluraler Gesellschaften anzeigen: Durch aneignendes Verstehen ihrer religiösen Überlieferungen orientieren Christen ihr politisches Engagement, das sie aber durch Teilnahme an moralisch-praktischen Diskursen und damit außerhalb ihres partikularen Ethos begründen müssen. Abschließend werden wir (4.) die Theologie auf diese beiden Richtungen ethischer Reflexion beziehen, wobei wir insbesondere die christliche Gesellschaftsethik als normative Theorie im Horizont des christlichen Ethos bestimmen können.

### (1.) Die „Modernisierung“ der Moral

Die Dichotomie zwischen „Sollen“ und „Sein“ ist ein neuzeitliches Thema<sup>4</sup> und es blieb einem Philosophen der Aufklärung, David Hume, vorbehalten, das Diktum „no ought from an is“ in die Liste philosophi-

<sup>4</sup> Vgl. A. MacIntyre, *Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt/New York 1987, Kap. 5; Ch. Taylor, *Die Motive einer Verfahrensethik*, in: W. Kuhlmann (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt/M. 1986, 101–135, 103–113.

scher Gemeinplätze einzutragen. Um bestehende Wirklichkeit und normative Geltung einander derart gegenüberzustellen, mußte nämlich zuvor in den Blick kommen, daß bestehende Verhältnisse wirklich neu gestaltet werden können. Genau diese Einsicht ist ein Charakteristikum der Moderne, die den Zeitgenossen als der wirkmächtige Einbruch einer – von den Menschen selbst zu schaffenden – Zukunft erschien. In der Folge war die moderne Ethik thematisch vor allem mit der „Herstellung“ von etwas beschäftigt, das als „gesollt“ noch nicht wirklich, sondern nur gefordert ist. Mit diesem Pathos des „homo faber“ wertete die Moderne die Grundplausibilitäten traditionaler Ethiken radikal um. Diese hatten nämlich im Begriff der „poiësis“ das „Herstellen“ als eine unvollkommene Tätigkeit diskreditiert, die ihr Ziel außer sich hat und daher bloßes Mittel zum Zweck ist<sup>5</sup>. Eigentlicher Zweck menschlichen Handelns – so diese traditionellen Ethiken – sei in Wirklichkeit das „gute Leben“, das nur aus Erfahrungen bereits geglückten Lebens als Verwirklichung realer Möglichkeiten und Vervollkommnung bestehender Anlagen angestrebt werden könne. Trugen in den antiken Ethiken Recht und Ethos der gemeinsamen Polis die Bürde dafür, daß das Gute bereits schon wirklich sei, so ging diese Rolle später, im „christlichen Abendland“, auf Metaphysik und Religion über, die mit objektiven Finalursachen das wahrhaft „gute Leben“ bestimmten. Endgültig zerbrach die mittelalterliche Einheit von Metaphysik/Religion und Moral mit dem Aufbruch zur Neuzeit – und zwar in einem zweifachen Entkoppelungsprozeß: Während Religion und Moral als zwei unterschiedliche „Wertsphären“ kulturellen Wissens auseinandertraten, und damit die Geltung allgemeinverbindlicher Handlungsregeln einer gänzlich profanen Begründungslogik unterstellt wurde, entkoppelten sich zugleich auch zwei unterschiedliche Weisen, Handeln durch eine Reflexion auf seine Ziele zu beurteilen und präskriptiv anzuweisen: die Ethik des Gerechten und die Ethik des Guten.

Nach der sophistischen Aufklärung und ihrer Destruktion althergebrachter Sitten und überkommener Ordnungen hatte sich die antike Ethik in den Dienst des „Guten“ gestellt, in den Dienst eines obersten Guts, das den Eigeninteressen der einzelnen entspricht und von den einzelnen deshalb auch wahrhaft gewollt werden kann: das gelungene Leben, in dem sich die Vielfalt alltagspraktischer Zielsetzung in einem obersten Ziel erfüllt. „Die gesamte antike Ethik war darum ausschließlich Strebensethik in dem Sinne, daß es ihr primär um das gelingende Leben des einzelnen ging, alles weitere erhielt seine Rechtfertigung nur dadurch, daß es in den Dienst dieses Letztziels gestellt wurde“<sup>6</sup>. Die Er-

<sup>5</sup> Vgl. dazu R. Bubner, *Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie*, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1982, 66–90.

<sup>6</sup> H. Krämer, *Integrative Ethik*, Frankfurt/M. 1992, 10; vgl. auch *ders.*, *Antike und moderne Ethik?*, in ZThK 80 (1983) 184–203; *E. Tugendhat*, *Antike und moderne Ethik*, in: *ders.*, *Probleme der Ethik*, Stuttgart 1984, 33–56, 43 ff. Die Konzentration auf eine Theorie

kenntnis des „Guten“ setzt dabei – so wird seit Aristoteles gegen „reine“ Theorien der Praxis eingewendet<sup>7</sup> – die Erfahrung des gelungenen Lebens voraus und ist deshalb an Recht und Sitte jener Gemeinschaft gebunden, in der die Erfahrung des gelungenen Lebens möglich wurde. Die Frage nach den „Guten“ stellt sich also nur im Rahmen eines gemeinsam geteilten Ethos und wird über die vergewissernde Aneignung dieses alltagspraktischen Zusammenhangs bewältigt. Unbedingte Verpflichtung i. S. reziproker Ansprüche kannte die antike Ethik natürlich auch, bearbeitete sie jedoch nur in dem abgeleiteten Sinne, daß moralisches Handeln gemäß unbedingter Forderungen dem wohlverstandenen Eigeninteresse der Akteure entspricht und so in die Vorstellung des „guten Lebens“ integriert ist.

Unter der gesellschaftlichen und kulturellen Vorherrschaft des Christentums wurde die antike Ethik des Guten mit „imperativer Energie“<sup>8</sup> aufgeladen. Denn im monotheistischen Gottesbekenntnis erschien Gott nicht nur als Schöpfer aller vorgegebenen Wirklichkeit und als Garant erfüllten Lebens, sondern zugleich auch als der oberste Gesetzgeber und Richter menschlichen Handelns. Mit Hilfe einer von diesem Gottesbegriff her entfalteten Ontologie bestätigte die mittelalterliche Theologie zwar die Vermutung antiker Ethik, daß das Gute bereits in der Welt ist, und entsprechend „gutes Leben“ (nur) als Verwirklichung von realen Möglichkeiten möglich ist. Weil sie die bestehende Wirklichkeit jedoch auf Gott als ihren willentlichen Schöpfer (*creatio ex nihilo*) und Erhalter (*creatio continua*) zurückführte, lud sie das Bestehende mit – für antike Ethiken unerreichbarer – Verbindlichkeit auf: Als Teil der Schöpfung sind die Menschen auf Gottes absoluten Schöpfungswillen verpflichtet, den sie als inneres „Gesetz“ des Bestehenden auch erkennen können. Gleichzeitig garantiert der verpflichtende Gott jedoch auch das erfüllte Leben derjenigen, die diesen Verbindlichkeiten praktisch entsprechen. Aber, obwohl die mittelalterliche Theologie der Ethik einen bis dahin unbekanntem Geltungsanspruch aufbürdete, blieb deren Profil als einer Theorie des gelingenden Lebens gewahrt.

Mit der zunehmenden Differenzierung von weltlichem Staat, institutionell verfaßter Kirche und persönlicher Religiosität trat im theologischen Naturrechtsdenken des Hochmittelalters zunächst einmal der Unterschied zwischen der Begründung von allgemeinen Handlungsregeln und religiöser Wirklichkeitsdeutung ins Bewußtsein, der als ein Verhältnis von Naturrecht und göttlichem Gesetz bzw. Willen bearbeitet

---

des guten Lebens übersehend bestimmt *U. Steinworth* (Klassische und moderne Ethik. Grundlinien einer materialen Moraltheorie, Reinbeck 1990) die „klassische Ethik“ mit dem Hinweis auf deren objektive Moralbegründung (vgl. 55–61).

<sup>7</sup> Vgl. dazu *R. Bubner*, Das Gute in der Aristotelischen Metaphysik, in: *ders.*, Antike Themen und ihre moderne Verwandlung, Frankfurt/M. 1992, 164–187.

<sup>8</sup> Vgl. *Krämer*, Integrative Ethik (Anm. 6), 11.

wurde<sup>9</sup>. In Folge des thomanischen Ethikentwurfs emanzipierte sich nämlich das „Naturrecht“ zunehmend vom christlichen Gottesglauben und entfaltete eine eigenständige „profane“ Geltungslogik. Hatte Thomas von Aquin noch eine einheitliche Welt mit Christus als dem *einen*, nämlich geistigen und weltlichen König, sowie das Christentum als die eine und kosmopolitisch ausgeweitete Lebensform unterstellt, waren sich die nachfolgenden Ethikentwürfe der für Thomas noch denkbaren Einheit von Glauben, erfülltem Leben und verbindlichen Normen nicht mehr sicher. Statt dessen thematisierten der Nominalismus und Voluntarismus den praktischen Vorrang des Individuellen vor dem Allgemeinen und anerkannten – theo-logisch vermittelt – die autonome Subjektivität der Akteure; in Opposition dazu klagte dann später die spanische Spätscholastik den Universalismus praktischen Wissens ein, für den ihrer Ansicht nach die „Natur“ der jeweiligen Handlungsgegenstände eintreten könne<sup>10</sup>. Damit entwickelte sich die theologische Ethik aber nicht nur zunehmend zu einem „autarken Naturrecht“<sup>11</sup>. Als individualistischer Moralpositivismus bzw. als essentialistisches Naturrecht wurde vielmehr auch die theologisch gesicherte Teleologie des erfüllten Lebens aufgegeben und damit der Vervielfältigung von Lebensmöglichkeiten und der gesteigerten Komplexität sozialer Verhältnisse Rechnung getragen. Im 19. Jahrhundert schloß bekanntlich die katholische Soziallehre an die zweite dieser beiden theologischen Konzeptualisierungen profaner Handlungsbegründung an und suchte deshalb als neuscholastischer Ansatz christlicher Gesellschaftsethik über das „Wesen“ der Handlungsgegenstände die politische Praxis von Christen in säkularen Handlungssituationen zu bestimmen<sup>12</sup>.

Mit der Entwicklung zum „autarken Naturrecht“ begann sich im theo-

<sup>9</sup> Vgl. zum Folgenden etwa *J. Th. Arntz*, Die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus, in: *F. Böckle* (Hg.), *Das Naturrecht im Disput*, Düsseldorf 1966, 87–120; *F. Böckle*, Natürliches Gesetz als göttliches Gesetz in der Moraltheologie, in: *Ders./E.-W. Böckenförde* (Hg.), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973, 165–188; *A. Hollerbach*, Das christliche Naturrecht im Zusammenhang des allgemeinen Naturrechtsdenkens, in: *Böckle/Böckenförde* (Hg.), 1973, 9–38; *L. Honnefelder*, Naturrecht und Geschichte. Historisch-systematische Überlegungen zum mittelalterlichen Naturrecht, in: *M. Heimbach-Steins* (Hg.), *Naturrecht im ethischen Diskurs*, Münster 1990, 1–27; *K.-H. Illing*, *Naturrecht und Sittlichkeit. Begriffsgeschichtliche Studien*, Stuttgart 1979; *C. Urban*, *Nominalismus im Naturrecht*. Zur historischen Dialektik des Freiheitsverständnisses in der Theologie, Düsseldorf 1979; *R. Specht*, Über philosophische und theologische Voraussetzungen der scholastischen Naturrechtslehre, in: *Böckle/Böckenförde* (Hg.), 1973, 39–60.

<sup>10</sup> Vgl. dazu *H. Ludwig*, Die Kirche im Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung. Soziologische und theologische Fragen nach dem gesellschaftlichen Ort der Kirche, Mainz 1974, 118–152.

<sup>11</sup> Vgl. *Specht* (Anm. 9), 45.

<sup>12</sup> Zur theologiegeschichtlichen Verortung und Kritik der katholischen Soziallehre vgl. *M. Möhring-Hesse*, Tradition verpflichtet. Typen christlicher Gesellschaftsethik in der Folge Katholischer Soziallehre, und *B. Emunds*, Das naturrechtliche Schneckenhaus. Kritik der Katholischen Soziallehre am Beispiel des Ansatzes von Lothar Roos, beide Aufsätze in: *F. Hengsbach* u. a. (Hg.), *Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik*, Düsseldorf 1993, 57–87 und 33–56.

logischen Naturrechtsdenken ein auf moralisch-praktische Fragen konzentrierter Bereich kulturellen Wissens herauszuschälen. In modernen Gesellschaften wurde diese Entwicklung hin zu einer profanen Geltungslogik allgemeinverbindlicher Handlungsregeln fortgesetzt; Moral und Religion etablierten sich vollständig als eigenständige und damit eben auch unterschiedliche „Wertsphären“ (Max Weber) kulturellen Wissens<sup>13</sup>. Nachdem die Weltdeutung der christlichen Traditionen weder gegenüber den beschleunigten Veränderungen gesellschaftlicher Verhältnisse noch gegenüber der vermehrten „Produktion“ und Verbreitung naturwissenschaftlichen Wissens bestehen konnte, ließ sich die Geltung von allgemeinverbindlichen Handlungsregeln nicht länger im Rückgriff auf eine metaphysisch gezeichnete und religiös garantierte Ordnung sicherstellen. Statt dessen resultiert nun die Verbindlichkeit allgemeiner Handlungsregeln – gleichsam in Verknüpfung der nominalistisch thematisierten Subjektivität der Moral mit dem praktischen Universalismus der Spätscholastik – aus dem rationalen Vermögen der moralischen Subjekte, Handlungsregeln gegenüber anderen zu vertreten und mit „guten Gründen“ zu rechtfertigen bzw. sich von Argumenten anderer überzeugen zu lassen. An die Stelle der Handlungsbegründung durch Religion und Metaphysik trat damit die Idee eines konsensuellen Verfahrens, das unter den Bedingungen gleicher und freier Teilnahme aller Betroffenen stattfindet<sup>14</sup>. Da also die überlieferten Vorstellungen eines gelingenden Lebens nicht mehr aus der Autorität der Tradition heraus verbindlich sind, können sich die Subjekte gegenüber diesen Traditionen zunehmend reflexiv verhalten und sie damit auch kritisch beurteilen. Neben die von Religion gänzlich abgekoppelte moralische Prüfung, ob Handlungsregeln eine allgemeine Geltung über die Grenzen von partikularen Traditionen hinaus beanspruchen können, muß damit als eine zweite Form praktischer Reflexion die sittliche Bewertung treten, welche Handlungsoptionen oder Lebensentwürfe im Kontext der eigenen Lebensformen und ihrer kulturellen Überlieferungen sowie angesichts der jeweiligen Handlungssituationen mehr oder weniger sinnvoll und adäquat sind.

(a) *Entkoppelung von Moral und Religion*: Zwar erbt die moderne Moral vom spätscholastischen Naturrechtsdenken den Universalisierungsgrundsatz, dem sie jedoch eine spezifisch moderne Fassung gibt: Universalität von Handlungsregeln resultiert aus dem Vermögen der Akteure, die jeweils eigenen Maximen mit „guten Gründen“ auf alle anderen Akteure auszuweiten. In seiner transzendentalen Rekonstruktion bringt Kant die dabei vollzogene Emanzipation der Moral von der christlichen Religion repräsentativ zum Ausdruck. Dabei ist die kantische Ethiktheo-

<sup>13</sup> Vgl. dazu etwa J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M. 1981, Bd. 2, 283–293.

<sup>14</sup> Vgl. dazu K. Eder, *Geschichte als Lernprozeß? Zur Pathogenese politischer Modernität in Deutschland*, Frankfurt/M. 1985.

rie ideengeschichtlich so etwas wie eine „radikalisierte theologische Ethik ohne Theologie“<sup>15</sup>, insofern sie nämlich die im theologischen Naturrechtsdenken beanspruchte Autorität Gottes in die Autonomie der sich selbst bestimmenden Subjekte transformiert und damit das in modernen Gesellschaften für praktisches Wissen entstehende Autoritätsvakuum auffangen kann.

In dem Maße, wie die moderne Moral von religiösen und metaphysischen Vorgaben gelöst wurde, wird die Religion von der Aufgabe entlastet, die Geltung von allgemeinverbindlichen Handlungsregeln abzusichern. In der Folge kann sie sich darauf konzentrieren, Wirklichkeitserfahrungen im Licht der christlichen Traditionen zu deuten bzw. die religiösen Chiffren und Bilder auf der Folie gegenwärtiger Wirklichkeitserfahrungen auszulegen. Moral und Religion haben sich also auf zwei verschiedene kulturelle Leistungen spezialisiert: auf die Begründung von Gerechtigkeit intersubjektiver Beziehungen bzw. auf die Entfaltung von Sinn, den die Glaubenden ihrer Praxis als Antizipation von Gottes Heil geben. Damit differenzierten sie sich zu zwei spezifischen „Wertsphären“ mit unterschiedlichen Universalitätsanforderungen aus: Die neuzeitliche Moral zielt auf allgemeingültige, d. h. von allen betroffenen Gesellschaftsmitgliedern anerkannte Handlungsregeln. Moral „funktioniert“ nämlich nur, solange sich alle Akteure entsprechend den zustimmungspflichtigen Handlungsregeln verhalten und sich darauf verlassen können, daß sich auch alle anderen entsprechend „moralisch“ verhalten. Die christliche Religion dagegen behauptet zwar den im Christusereignis offenbarten Heilswillen Gottes für alle Menschen; in modernen Gesellschaften aber und erst recht in der einen Weltgesellschaft findet dieses universale Bekenntnis faktisch keine allgemeine Anerkennung, so daß es mit einer bloß partikularen Zustimmung der Christen „auskommen“ muß, im Gegensatz zur Moral allerdings auch kann. Schließlich können Christen ihren Glauben offenkundig auch dann leben, wenn relevante Bevölkerungsteile die Bedeutung des christlichen Gottesbekenntnisses und seiner sittlichen Orientierungen für ihren Lebensvollzug nicht anerkennen.

(b) *Entkoppelung von Moral und Ethos*: Nachdem die kulturellen Traditionen ihre imperativische Verbindlichkeit verloren haben und Entwürfe des gelingenden Lebens nicht länger durch eine objektive Teleologie vorgegebener Zwecke oder durch die „Natur“ von Handlungsgegenständen verallgemeinert werden können, sind die Menschen zum kritischen Umgang mit Traditionen und der darin überlieferten Lebensentwürfe geradezu genötigt und dabei – in kritischer Auseinandersetzung mit den ihnen vorliegenden Traditionen – angehalten, jeweils eigene Vorstellungen des guten Lebens zu entwerfen. „Lebensziele müs-

<sup>15</sup> Krämer, *Integrative Ethik*, 11.

sen postteleologisch vom Handlungssubjekt selber gesetzt werden, und zwar immer wieder neu und wiederholt. Es besteht geradezu ein Finalisierungszwang, da ohne vorgängige Zielsetzung kein Sichverhalten oder gar Handeln möglich ist.“<sup>16</sup> So aber entsteht in modernen Gesellschaften ein synchroner Pluralismus von letzten Zielen und Werten, der – angesichts der Unmöglichkeit eines allgemein anerkannten obersten Zieles – nicht wieder durch Ziele und Zwecke reguliert werden kann<sup>17</sup>. Deshalb bedarf es generalisierter und reziprok verbindlicher Handlungsregeln, auf die sich alle Akteure – unter Absehung ihrer jeweiligen Lebensentwürfe – als ein „allgemeines Gesetz“ im allseitigen Interesse einigen können. Wiederum ist es Kant, der in diesem Sinne die moderne Moral in Abgrenzung von prinzipiell pluralen Ethosformen bestimmt, weil es „zwei ganz verschiedene Beurteilungen sind, ob wir bei einer Handlung das Gute und Böse derselben, oder unser Wohl und Weh (Übel) in Betrachtung ziehen“.<sup>18</sup> Welche Handlungsmaximen allgemein gefordert sind – und für Kant im moralischen Sinn „gut“ –, läßt sich über das Universalisierungsverfahren des kategorischen Imperativs allgemeingültig begründen; welches Handeln dagegen gut – im Sinne von substantiell gefüllten Vorstellungen eines gelingenden Lebens (bei Kant: das „Wohl“) – ist, läßt sich in dieser Weise eben nicht begründen und fordert deshalb ein eigenständiges Beurteilungskriterium, das von dem Kriterium der moralischen Bewertung von Handlungsmaximen prinzipiell verschieden ist.

Die durch Sozialisation überlieferten Lebensformen und die in ihnen „eingewobenen“ Entwürfe des guten Lebens erweisen sich in modernen Gesellschaften als partikular zum einen, weil sie auf konkurrierende oder gar opponierende Lebensformen und -entwürfe anderer Traditionszusammenhänge stoßen und daher keine allgemeine Zustimmung finden, zum anderen aber auch weil sie nicht gleichermaßen in allen funktional ausdifferenzierten Handlungsbereichen moderner Gesellschaften praktisch relevant sind. Die Subjekte sehen sich daher gezwungen, ihre jeweils eigenen Lebensziele selbst und immer wieder neu zu bestimmen und in einer unverwechselbaren und damit individuellen Lebensgeschichte zu organisieren. Individualität resultiert also aus einem ständigen Prozeß kreativer und spontaner Selbstbestimmung. Dazu greifen die Subjekte jedoch auf die überlieferten Lebensentwürfe und -modelle zurück, die ihnen über Sozialisationsprozesse tradiert wurden und deshalb als lebensweltliches Hintergrundwissen in einer Weise selbstverständlich sind, die ihre Individualität nicht festlegt. Das Verhältnis von überlieferten Lebensentwürfen zur autonomen Definition individueller Lebensziele gestaltet sich daher als fortlaufende Dialektik der Aneignung und

<sup>16</sup> Ebd. 129.

<sup>17</sup> Vgl. *Tugendhat* (Anm. 6), 45 ff.

<sup>18</sup> *I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft*, A 105 f. (zit. nach Werkausgabe Bd. VII, hrsg. von *W. Weischedel*), Frankfurt 1956, 177.

Modifikation von kulturellen Traditionen im Prozeß kreativer und spontaner Selbstbestimmung<sup>19</sup>.

Für die Christen sind in diesem Sinne die religiösen Traditionen des Christentums auch ein relevantes Moment ihrer individuellen Selbstbestimmung: Im hermeneutischen Prozeß religiöser Welterschließung entfalten sie die in den religiösen Chiffren und Bildern eingewobenen Handlungsoptionen und -modelle und orientieren dadurch den praktischen Vollzug ihres Gottesbekenntnisses. So ist das Christentum nicht nur der Überlieferungszusammenhang des christlichen Bekenntnisses, sondern auch eine – wenngleich in überaus verschiedene Lebensentwürfe aufgefächerte – Lebensform, nämlich ein zum Glauben an Gott passendes und in religiöser Rede überliefertes Ethos.

Daß sich Moral und Religion als zwei unterschiedliche „Wertsphären“ ausdifferenziert haben und damit die Begründung allgemeiner Handlungsregeln einer gänzlich profanen Geltungslogik untersteht, wurde innerhalb der katholischen Theologie – in Fortsetzung des mittelalterlichen Naturrechtsdenken – prinzipiell anerkannt. Als nämlich das Deutungsmonopol des Christentums zusammengebrochen war und alternative, zunehmend auch säkulare Wirklichkeitsdeutungen gesellschaftliche Zustimmung fanden, standen die katholischen Christen und ihre Kirche vor der Aufgabe, die eigenen politischen Ordnungsvorstellungen gegenüber konkurrierenden Politikentwürfen auf „neutralem Boden“, d. h. aber profan, zu begründen. Auf diese Herausforderung reagierte der Katholizismus – zumal im deutschen Sprachraum – mit der katholischen Soziallehre: Die neuscholastisch fundierte Gesellschaftsethik versprach eine über die „Natur“ der politisch jeweils anstehenden Sachverhalte laufende Rechtfertigung politischer Gestaltungsvorschläge, die für „alle Menschen guten Willens“<sup>20</sup> einsichtig und folglich von religiösen Überzeugungen und Einstellungen unabhängig sein sollte. Als „Natur der Sache“ präsentierte die katholische Soziallehre jedoch die traditionell katholischen Vorstellungen vom guten Leben in einer hierarchisch strukturierten Gesellschaft und trug somit ihr partikulares Ethos als allgemeingültige Normen vor<sup>21</sup>. So ist in der katholischen Soziallehre zwar die Entkoppelung von Moral und Religion akzeptiert; daß in den modernen Gesellschaften jedoch auch allgemeingültige Handlungsregeln und partikulare Ethosformen auseinandergetreten sind und seitdem unterschiedlichen Bewertungsmaßstäben unterliegen, wurde dagegen in ihrem essentialistischen Naturrechtsdenken übergangen.

<sup>19</sup> Vgl. dazu *A. Lob-Hüdepohl*, Kommunikative Vernunft und theologische Ethik (Studien zur theologischen Ethik 47). Freiburg/Schw. – Freiburg i. Br. 1993, 81–83.

<sup>20</sup> So der bekannte und seitdem immer wieder aufgegriffene Topos aus der Überschrift des Sozialrundschriftens von Papst Johannes XXIII. „Pacem in terris“ (1963).

<sup>21</sup> Vgl. etwa *J. Höffner*, Christliche Gesellschaftslehre, 8. Aufl., Kevelaer 1983, insb. 56–70.

## (2.) Moral und Ethos

Alltagspraktisch handeln Menschen gemäß eingespielten Handlungsdispositionen, die davon entlasten, in jeder Situation immer wieder neu über Handlungsziele und -mittel zu entscheiden. Solche Routinen können jedoch problematisch werden: Eine vertraute Handlungsmaxime erweist sich etwa als undurchführbar, sie hat unerwünschte, bisher nur noch nicht gesehene Nebenfolgen, ist nach der Entdeckung möglicher Alternativen nicht mehr selbstverständlich oder durch Einsprüche anderer, die sich in ihren Interessen verletzt sehen, in Frage gestellt. In solchen Fällen sind Akteure gezwungen, sich der eigenen Ziele und Mittel zu versichern oder sie gegebenenfalls zu revidieren. Solange sie dabei lediglich Mittel für vorgegebene Zwecke auswählen oder Handlungsziele bei gleichbleibenden Präferenzen abwägen, verlassen solche praktischen Überlegungen nicht den Rahmen zweckrationaler Entscheidungen. Problematisieren sie jedoch eingespielte Handlungsdispositionen, in denen sich ihre Lebensentwürfe konkretisieren, oder fragen sie danach, ob die im Rahmen ihrer Lebensentwürfe bisher selbstverständlichen Handlungsregeln auch aus der Sicht aller anderen Akteure berechtigt sind, so erreicht ihre Reflexion eine andere Radikalität, sie wird zur Ethik.

Der mit diesem Begriff bezeichnete Versuch, Handeln durch überzeugende Gründe präskriptiv zu bestimmen, hat zwei mögliche Fragerichtungen und differenziert sich dementsprechend in die Reflexion des Guten bzw. Gerechten<sup>22</sup>. *Erstens* prüfen die in ihren Handlungsrou-

<sup>22</sup> Inspiriert durch eine Differenzierung der analytischen Ethik (vgl. etwa *W. F. Frankena*, *Analytische Ethik. Eine Einführung*, München 1972, 27 f.; siehe dazu *R. Ginters*, *Analytische Ansätze in der Ethik*, in: *D. Mieth / F. Compagnoni* [Hg.], *Ethik im Kontext des Glaubens. Probleme – Grundsätze – Methoden* [Studien zur theologischen Ethik 3]. Freiburg/Schw. – Freiburg i. Br. 1978, 120–134, 127) wird in der katholischen Moralthologie mit den beiden Begriffen „gut“ und „richtig“ die Möglichkeit des „schuldlos irigen Gewissens“ diskutiert. Unterschieden wird dazu zwischen dem *richtigen* Handeln, das mit allgemein gültigen Verpflichtungen übereinstimmt, und der sittlich *guten* Einstellung von Akteuren, die prinzipiell die Verpflichtung zum richtigen Handeln einsehen und bejahen, im Einzelfall jedoch das falsche tun, nämlich den allgemein gültigen Verpflichtungen nicht entsprechen. Vgl. dazu *B. Schüller*, *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie*, 2. Aufl., Düsseldorf 1980, 133–141; *ders.*, *Gewissen und Schuld*, in: *J. Fuchs* (Hg.), *Das Gewissen*, Düsseldorf 1979, 4 ff. Mit Hilfe dieser terminologischen Gegenüberstellung bringt *D. Witschen* (Kant und die Idee einer christlichen Ethik. Ein Beitrag zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Moral [Moralthologische Studien 13], Düsseldorf 1984) die Moralthologie mit der kantischen Ethiktheorie und ihrer Dialektik von gutem Willen und unbedingtem Sollen ins Gespräch. Im folgenden wird dagegen das Adjektiv „gut“ nicht auf die abstrakte Verpflichtung zum richtigen Handeln unter Absehung „von der Mannigfaltigkeit und Verschiedenartigkeit all ihrer materialen Gehalte“ (*Schüller* 1980, 136) bezogen. Vielmehr zielt der Ausdruck auf jene konkreten Vorstellungen erfüllten Lebens, in dem sich Akteure ihrem eigenen Selbstverständnis nach verwirklichen, und das deshalb für sie und immer nur für sie selbst gut ist. Mit dieser terminologischen Vorentscheidung können sich die folgenden Anmerkungen zu einer Theorie des Guten erstens in die philosophische Reflexion über „gut“ und „das Gute“ seit Platon und Aristoteles einfügen (vgl. *H. Kuhn*, Art. „Das Gute“, in: *HPHG* Bd. 3 München 1973, 657–677, 658 f. sowie *A. Piper*, Art. „Das Gute“, in: *E. Martens / H. Schnädelbach* [Hg.], *Phi-*

verunsicherten Akteure, ob sie sich durch bestimmte Handlungsziele und -mittel als die Subjekte realisieren, die sie nach ihrem Selbstverständnis auch sein wollen. Sie sehen sich mit der Frage konfrontiert, wie sie sich unter den gegebenen Bedingungen eigentlich ein gutes Leben vorstellen und wie sich entsprechende Lebensentwürfe in konkrete Handlungsoptionen und -modelle umsetzen lassen. Dabei werden sie vor allem die ihnen lebensweltlich vermittelten Vorlagen kritisch daraufhin befragen, ob sie aktuell das eigene Handeln auf ein gelingendes Leben hin orientieren und daher als sinnvoll anerkannt werden können. Akteure, die eingeübte Handlungsweisen problematisieren und daher sich selbst und bislang selbstverständliche Handlungsdispositionen reflektieren, bearbeiten ihr partikulares Ethos<sup>23</sup> und fragen dabei nach dem Guten, in dem sie ihr – mit Akteuren des gleichen lebensweltlichen Zusammenhangs mehr oder weniger geteiltes – Selbstverständnis erfüllen können. Insofern dazu sittliche Traditionen verstehend angeeignet werden, nennen wir diese Form von Ethik im folgenden „ethische Hermeneutik“. In der zweiten Fragerichtung der Ethik wird dagegen der Rückbezug auf das eigene Ethos zu einer allgemeinen Prüfung eingeschränkt, ob einzelne Handlungsregeln von allen, die sich in einer ähnlichen Situation befinden, in gleicher Weise – Kant sagt: als „allgemeines Gesetz“ – akzeptiert werden können. In diesem Test auf die Richtigkeit von Handlungsregeln geht es den Akteuren um eine verbindliche und reziproke Moral aller jeweils Betroffenen. Im folgenden werden wir diese Form der Ethik „normative Prüfung“ nennen.

(a) *Moralphilosophie und Ethosethik*: Obgleich zur praktischen Selbstbestimmung der Akteure gleichermaßen notwendig, unterscheidet sich die Frage nach Handlungsoptionen und -modellen, mit denen Akteure ihrem Selbstverständnis entsprechen können, prinzipiell von der Frage nach allgemeinverbindlichen Handlungsregeln, auf die sich die Akteure wechselseitig verlassen können. Dennoch werden diese beiden Aspekte ethischer Reflexion weder in der philosophischen noch in der theologischen Ethik hinreichend differenziert und berücksichtigt. Bereits seman-

---

logie. Ein Grundkurs, überarb. Neuauflage, Bd. 1, Reinbeck 1991, 262–305). Zweitens suchen wir mit dem Begriff des „Guten“ die Nähe zu einer gegenwärtig innerhalb der philosophischen Ethik geführten Debatte um die praktische Relevanz partikularer Überlieferungen und Gemeinschaften, die sich wesentlich an *J. Rawls'* „Theorie der Gerechtigkeit“ (Frankfurt 1975) und der darin exemplarisch vorgelegten These vom „Vorrang des Rechts“ entzündet hat.

<sup>23</sup> Im deutschen Ausdruck „Ethos“ werden bekanntlich zwei griechische Ursprungswörter zusammengeführt: ἔθος (= Gewohnheit, Sitte, Brauch) und ἦθος (= Charakter, Grundhaltung, Tugend). Systematisch ist diese semantische Symbiose durchaus plausibel, da Entwürfe des guten Lebens durch Sozialisation in kulturell überlieferte Vorstellungen sowie deren kritische Aneignung in Handlungsroutinen überführt werden; vgl. dazu *W. Kluxen*, Ethik und Ethos, in: Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 2, Freiburg-Gütersloh 1978, 518–532, 518f. Im folgenden wird dem Ausdruck „Ethos“ das Adjektiv „sittlich“ beigegeben, um Verwechslungen mit dem zum Substantiv „Ethik“ gehörigen Adjektiv „ethisch“ zu vermeiden. Als Plural von „Ethos“ verwenden wir „Ethosformen“.

tisch wird der Unterschied zwischen den aus Vorstellungen guten Lebens abgeleiteten Handlungsoptionen und -modellen einerseits sowie den allgemeinverbindlichen Handlungsregeln andererseits übergangen, wenn „Moral“ – in Abgrenzung von „Ethik“ als theoretischer Reflexion der Moral und „Metaethik“ als Theorie des Moralischen – unterschiedslos auf das Gesamt des sozial gültigen präskriptiven Handlungswissens bezogen wird<sup>24</sup>. Entsprechend konzentrieren sich kognitivistische Ethikansätze, denen zu Folge Kontroversen über praktische Fragen argumentativ entschieden werden können, in ihren Rekonstruktionen von Moral und moralischem Handeln auf einen der beiden Aspekte präskriptiven Handlungswissens unter Absehung oder Ausschluß des jeweils anderen<sup>25</sup>.

In der kantischen Tradition gilt die Aufmerksamkeit der Ethiktheorie ganz den gemeinverbindlichen Handlungsregeln; Fragen des erfüllten Lebens und des persönlichen Wohls werden als Gegenstand praktischer Theorie explizit ausgeschlossen. „Welches Handeln schlechthin gut, das heißt moralisch gut ist, läßt sich objektiv begründen, hingegen läßt sich nicht objektiv, allgemeingültig begründen, welches Handeln gut für mich ist, mein Wohl fördert. Ein bestimmter inhaltlicher Begriff von Glück läßt sich nicht begründen“.<sup>26</sup> Zur Begründung von praktischen Urteilen wird nämlich – nach dem Vorbild des Wahrheitsanspruches für empirische Aussagen – eine Allgemeingültigkeit verlangt, so daß es möglich sein muß, praktische Urteile gegenüber jedem argumentativ einsichtig zu machen. Mit diesem Rationalitätsanspruch können Fragen des guten Lebens und des persönlichen Glücks prinzipiell nicht bearbeitet werden; Lebensziele und deren Umsetzung in Handlungsoptionen und -modelle lassen sich daher theoretisch nicht einholen, sondern bleiben gänzlich der individuellen und vorrationalen Wahl überlassen<sup>27</sup>. Argumentativ kann gegenüber anderen allein die Allgemeingültigkeit von Handlungsregeln gesichert werden, insofern sie gleichermaßen von allen, die von ihrer all-

<sup>24</sup> Vgl. etwa für die Lehr- und Lernbücher philosophischer Ethik *N. Hoerster*, Ethik und Moral, in: *ders. / D. Bimbacher* (Hg.), Texte zur Ethik, München 1976, 9–23; *A. Piper*, Ethik und Moral. Eine Einführung in die praktische Philosophie, München 1985, 13–22 und für die theologische Ethik *K. Hilpert / H. Oberbem*, Art. „Ethik“, in: *B. Stoeckle* (Hg.), Wörterbuch Christlicher Ethik, Freiburg 1975, 63–71; *W. Wolbert*, Art. „Ethik“, in: Neues Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck/Wien 1990, 158–164.

<sup>25</sup> Die folgende Gegenüberstellung konzentriert sich mit der „kantischen“ und „aristotelischen“ Tradition auf die beiden „wirkungsgeschichtlich bedeutsamsten und in gewissem Sinn polaren Möglichkeiten, die Thematik praktischer Philosophie zu bestimmen“ (*H. Fabrenbach*, Ein programmatischer Aufriß der Problemlage und systematischen Ansatzmöglichkeiten praktischer Philosophie, in: *Riedel* [Hg.] [Anm. 37], 23). Vgl. auch *Tugendhat* (Anm. 6), 37 f.

<sup>26</sup> Ebd. 46.

<sup>27</sup> Theoretisch thematisierbar, weil rational begründbar, ist demgegenüber erst wieder die praktische Um- und Durchsetzung persönlicher Lebensziele – etwa im Sinne rationaler Lebensplanung. Ein entsprechender Versuch zu einer Theorie des rationalen Lebensplans in *Rawls'* „Theorie der Gerechtigkeit“ [Anm. 22] 445–454; vgl. dazu *Cb. Menke*, Liberalismus im Konflikt. Zwischen Gerechtigkeit und Freiheit, in: *Brumlik / Brunkhorst* [Hg.] [Anm. 1], 218–243).

gemeinen Geltung betroffen sind, und unabhängig von ihren jeweiligen partikularen Lebensvorstellungen akzeptiert werden können. Die Ethik stellt sich damit unter ein selbst erzeugtes Monopol der Moral – und wiederholt auf theoretischer Ebene die liberale Überzeugung, daß es den einzelnen selbst überlassen bleiben soll, wie sie ihr eigenes „privates“ Leben gestalten, solange sie sich dabei in dem Rahmen einer „öffentlichen“ und allgemein zustimmungsfähigen Moral aufhalten.

Die kantische Ausgrenzung von Fragen des guten Lebens aus der ethischen Reflexion bestätigt sich in Rawls' „Theorie der Gerechtigkeit als Fairness“ ebenso wie in Habermas' Diskursethik. Für Rawls begrenzen die Grundsätze der Gerechtigkeit, die im Urzustand unter dem „Schleier des Nichtwissens“ gewählt würden und daher die vernünftigen Wünsche aller unabhängig von ihren konkreten Lebenszielen widerspiegeln, die zulässigen Lebensformen, obgleich sich aus diesen die Ziele alltäglichen Handelns ergeben: „die Gerechtigkeit zieht die Grenze, das Gute setzt das Ziel“<sup>28</sup>. Im Gegensatz zu den Grundsätzen der Gerechtigkeit, die durch rationale Übereinkunft zwischen Vertragspartnern bestehen, sind für die Bestimmung des Guten derartige Abstimmungsprozesse überflüssig, da „jeder sein Leben planen kann, wie er will (solange er sich dabei an die Gerechtigkeitsgrundsätze hält)“<sup>29</sup>. Während Rawls' „Theorie der Gerechtigkeit“ durch die liberale Trennung von Privatsphäre und Öffentlichkeit bestimmt ist, begründet sich in Habermas' ersten Fassungen der Diskursethik ein Ausschluß des Guten aus der Ethik durch die Rationalitätstheoretische Strategie, das auf die „soziale Welt“ bezogene Wissen parallel zur Begründung empirischer Tatsachen und Sachverhalte in der „objektiven Welt“, also „wahrheitsanalog“<sup>30</sup> abzusichern. Zwar übersieht Habermas dabei keineswegs die Notwendigkeit praktischer Selbstverständigung, weil Akteure erst im Lichte konkreter Wertorientierungen „das ‚gute Leben‘ von der Reproduktion ihres ‚nackten Lebens‘ unterscheiden können“<sup>31</sup>. Unter dem Diktat apodiktischer Allgemeingültigkeit aber werden jene evaluativen Fragen des guten Lebens im Gegensatz zu moralischen Fragen allgemeiner Handlungsregeln allein auf die jeweils „subjektive Welt“ der Akteure bezogen. Da für diese in der „Theorie des kommunikativen Handelns“ bekanntlich keine Verallgemeinerungskriterien zu finden sind, drohen die evaluativen Fragen letzt-

<sup>28</sup> J. Rawls, Der Vorrang des Rechten und die Ideen des Guten, in: *ders.*, Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989 (hrsg. von W. Hirsch), Frankfurt 1992, 364–397, 365; vgl. auch *ders.*, Gerechtigkeit (Anm. 22), 49 f. u. ö.

<sup>29</sup> Ebd. 486.

<sup>30</sup> Vgl. J. Habermas, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt 1973; *ders.*, Wahrheitstheorien (1972), in: *ders.*, Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt 1984, 127–183, 144–149; *ders.*, Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: *ders.*, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt 1983, 53–125, 60–67, 67–78.

<sup>31</sup> Ebd. 118.

lich aus der Rationalität sprachlich sozialisierter Kommunikationspartner herauszufallen<sup>32</sup>.

Werden in der kantischen Tradition Lebensentwürfe der Akteure und geschichtlich geronnene Lebensformen als Gegenstände ethischer Reflexion ausgeschlossen, gelten in der Linie von Aristoteles und Thomas über Hegel genau diesen Lebensentwürfen und -formen die besondere oder gar ausschließliche Aufmerksamkeit der ethischen Theorie. Trotz der verschiedenen Versuche, eine universalistische Moral jenseits von historischer Kontingenz und gesellschaftlicher Partikularität zu begründen, existiert – so lautet der „neoaristotelische“ Einwand gegen kantische Ethikkonzeptionen – kein allgemeingültiges Verfahren für objektiv bzw. intersubjektiv gültige Handlungsregeln; vielmehr sind die universalistischen Moraltheorien selbst nur Ausdruck einer partikularen Tradition, nämlich der europäischen Aufklärung, und entsprechen damit den eingespielten Plausibilitäten westlicher Gesellschaften. Ethik setzt demnach immer eine „vorgängige Verpflichtung auf einen Begriff des Guten“<sup>33</sup> voraus und muß daher die Vorstellung eines archimedischen Punktes außerhalb der besonderen, kontingenten und partikularen Lebensentwürfe aufgeben: „Die Idee des Guten ist eine *prinzipielle* Grundvoraussetzung“<sup>34</sup> ethischer Reflexion. Vorstellungen des guten Lebens sind zwar Gegenstand individueller Selbstbestimmung, liegen den Akteuren jedoch bereits in den geronnenen Lebensformen vor, in die hinein sie als Individuen sozialisiert wurden. Die Erkenntnis des Guten ist also zurückverwiesen auf das den Individuen eigene Ethos. Damit verschiebt sich auch die Aufmerksamkeit der ethischen Theorie auf die geronnenen Lebensformen mitsamt ihren Lebensentwürfen, die den Akteuren als lebensweltlicher Hintergrund dienen und sie vor allen Begründungsprozeduren immer schon einen. Theoretisch läßt sich das in Lebensentwürfe eingewobene und in Lebensformen eingespielte Handlungswissen durch hermeneutische Aneignung einholen. Obgleich damit die Möglichkeit der Kritik am jeweils eigenen Ethos begrenzt ist, wird dieses jedoch keineswegs gegen kritische Einwände und entsprechende Modifikationen immunisiert<sup>35</sup>. Nach der kritischen Destruktion universalistischer Moral zielt die ethische Reflexion also auf eine Theorie des guten und erfüllten Lebens, die wiederum – nach dem Verlust von objektiver (oder auch ge-

<sup>32</sup> Vgl. dazu *ders.*, *Theorie...* (Anm. 13) Bd. 1, 34–44, 114–151 (insb. 148–150), 410–415; siehe inzwischen aber *ders.*, *Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft*, in: *ders.*, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt/M. 1991, 100–118, insb. 111f. sowie *ders.*, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskursetheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/M. 1992, 124–129, 187–208.

<sup>33</sup> *Taylor*, *Verfahrensethik* (Anm. 4), 133.

<sup>34</sup> *Ebd.* (Hervorh. eingef.).

<sup>35</sup> Vgl. etwa *R. Bubner*, *Rationalität, Lebensform und Geschichte*, in: *H. Schnädelbach* (Hg.), *Rationalität*, Frankfurt/M. 1984, 198–217, bes. 206–211; *M. Walzer*, *Kritik und Gemeinsinn*, Berlin 1990, 45–79.

schichtphilosophischer) Teleologie – nur als eine hermeneutische Theorie partikularer Ethosformen möglich ist<sup>36</sup>.

Die Abkehr von der Moral zu Gunsten einer hermeneutischen Aufbereitung eingespielter Lebensformen und -entwürfe projiziert die deutschsprachige Hermeneutik seit der vor zwei Jahrzehnten – wesentlich durch eine Aristoteles- und Hegelrenaissance – angestoßenen „Rehabilitierung der praktischen Philosophie“<sup>37</sup> in ähnlicher Weise wie die US-amerikanischen „community“-Theorien, die unter dem Label „Kommunitarismus“ seit einigen Jahren auch die bundesdeutsche Ethiktheorie beschäftigen. Im Anschluß an die aristotelische Praxisphilosophie<sup>38</sup> unterstellt dabei die deutschsprachige Hermeneutik eingespielte Lebensformen in relativ homogenen Gesellschaften und reflektiert daher kaum auf die Bedingung partikularer Ethosformen angesichts einer durch gesellschaftliche Individualisierungsschübe radikalisierten Vervielfältigung von Lebensentwürfen und -formen. Auf der Folie der besonderen US-amerikanischen Situation eines Einwanderungslandes ohne nationalstaatliche Vergangenheit verorten dagegen die Kommunitaristen ihre Ethikentwürfe in einer Pluralität verschiedener Ethosformen. Zwar führen auch sie das präskriptive Handlungswissen auf Vorstellungen des guten Lebens zurück, die den Traditionszusammenhängen einer besonderen Kultur („community“) entstammen. Als Theorie pluraler Gesellschaften berücksichtigen sie jedoch *erstens*, daß die Akteure zugleich in verschiedenen Traditionszusammenhängen sozialisiert werden, deshalb zwischen verschiedenen Vorstellungen des guten Lebens auswählen und deren Handlungsoptionen und -modelle zu einem authentischen Lebensentwurf erst zusammenfügen müssen. *Zweitens* berücksichtigen die US-Amerikaner, daß sich kulturelle Traditionsbestände zwar durch hermeneutische Aneignung ihrer Mitglieder fortschreiben, diese Aneignung jedoch als Streit um die richtige Auslegung prinzipiell konfliktiver Natur ist. Folglich drückt sich für sie die Zugehörigkeit zu einem gemeinsamen Ethos weniger in gemeinsamen Handlungsorientierungen aus, als vielmehr in der Bereitschaft, sich im Streit auf die konstitutiven Erzählungen und Chiffren des jeweiligen Traditionszusammenhanges zu beziehen. *Drittens* heben kommunitaristische Ethiken hervor, daß es zur friedlichen Koexistenz der verschiedenen Lebensformen einer übergreifenden Über-

<sup>36</sup> Vgl. H. Schnädelbach, Was ist Neoaristotelismus, in: Kublammn (Hg.) (Anm. 4) 38–63, insb. 43–46 und 50–54; vgl. dagegen Steinvoth (Anm. 6) 140–173.

<sup>37</sup> Vgl. dazu die beiden von M. Riedel herausgegebenen Sammelbände „Rehabilitierung der praktischen Philosophie“ (Freiburg 1972 und 1974).

<sup>38</sup> Vgl. etwa H.-G. Gadamer, Über die Möglichkeit einer Philosophischen Ethik, in: ders., Kleine Schriften, Bd. 1, Tübingen 1967, 179–191; ders., Hermeneutik als praktische Philosophie, in: M. Riedel (Hg.) (Anm. 37) Bd. 1, 325–344; oder J. Ritter, „Politik“ und „Ethik“ in der praktischen Philosophie des Aristoteles, in: ders., Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt/M. 1969, 106–132; und als systematisierte Entfaltung dazu R. Bubner, Rationalität (Anm. 35); ders., Geschichtsprozesse und Handlungsnormen, Frankfurt 1984, 173 ff.

einstimmung bedarf, die sich in einer universalen Minimalmoral ausdrückt und die die gesellschaftlich erwünschte Differenz pluraler Lebensformen in gemeinsamen akzeptierten Regularien bzw. Wertauffassungen auffängt. Schließlich zeigen die Kommunitaristen *viertens* eine größere Aufgeschlossenheit dafür, daß auch Erinnerungen, Handlungsmodelle und utopische Visionen tradiert werden können, die – kreativ aufgegriffen – neue Möglichkeiten erschließen, sich dem Status quo der Gesellschaft und den erstarrten Formen der eigenen Ethostradition gegenüber kritisch zu verhalten<sup>39</sup>.

Spiegelbildlich übergehen oder negieren also beide Ethiktypen – die Ethiken der kantischen und die der aristotelischen Tradition – jeweils eines der beiden Wissensbereiche, die zur präskriptiven Bestimmung des Handelns relevant sind: Weil nicht universalisierbar und deshalb nicht allgemeingültig begründbar, grenzt man in der kantischen Tradition die Vorstellungen des guten und erfüllten Lebens aus der Ethik aus, die allenfalls als Vorstufen universaler Moral interessieren; dagegen verzichtet die aristotelisch inspirierte Tradition, seit dem sich Hegel mit seinem Plädoyer für „Sittlichkeit“ gegen Kants „Moralität“ gewandt hat, auf allgemeingültige und deshalb die jeweils partikularen Ethosformen transzendierende Handlungsregeln und beschränkt sich aus Skepsis gegenüber moralischen Universalitätsansprüchen auf geschichtlich etablierte Lebensentwürfe mitsamt ihren Handlungsoptionen und -modellen<sup>40</sup>. Gegenüber der Monopolisierung der ethischen Reflexion durch universalistische Handlungsregeln ist einerseits auf der ethischen Relevanz alltagspraktischer Selbstverständigung und -bestimmung zu bestehen, insofern sich Akteure auf der Folie lebensweltlich überlieferter Zielentwürfe eigene Lebensziele setzen und vor sich selbst und den Mitgliedern der gemeinsamen Lebenswelt auch verantworten müssen. Als lebenswelt-

<sup>39</sup> Vgl. dazu *Walzer*, *Gemeinsinn* (Anm. 35); *ders.*, *Zwei Arten des Universalismus*, in: *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart*, Heft 7/1990, 7–23; *ders.*, *Exodus und Revolution*, Berlin 1988; *Taylor*, *Verfahrensethik* (Anm. 4); *ders.*, *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt/M. 1988; *ders.*, *Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus*, in: *A. Honneth* (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt/New York 1993, 103–130; siehe als Einführung in die „kommunitaristische“ Ethik: *R. Forst*, *Kommunitarismus und Liberalismus – Stationen einer Debatte*, in: *Honneth* (Hg.), 181–212, insb. 189–196. Vgl. allerdings auch die dezidiert anti-liberale Position von *MacIntyre* (Anm. 4).

<sup>40</sup> Zwar zielen auch utilitaristische Ethikentwürfe – wie die kantische Moralphilosophie – auf allgemeingültige Regeln des richtigen Handelns (vgl. etwa *J. St. Mill*, *Der Utilitarismus*, Stuttgart 1976, 13) und haben deshalb Moral zu ihrem Gegenstand und nicht geschichtlich geronnene Lebensformen. Dazu greifen sie jedoch auf das „aristotelische“ Motiv wohlverstandener Selbsterfüllung zurück, das sie über ein Prinzip des größtmöglichen Glücks zu einer kollektiven Entscheidungstheorie erweitern. Wegen dieser Unterordnung richtigen Handelns unter den Begriff des Guten konnte Rawls „Ethiken des Guten“ gerade am Beispiel des Utilitarismus zurückweisen und gegen die utilitaristische Moralbegründung den „Vorrang des Rechten“ anzeigen; vgl. *Rawls*, *Gerechtigkeit* (Anm. 22), 40–52; vgl. auch *Taylor*, *Verfahrensethik* (Anm. 4), 117.

lich sozialisierte sowie sprach- und argumentationsbegabte Wesen kommen die Akteure also gar nicht umhin, sich in begründbarer Weise zu vorgegebenen Traditionen zu verhalten und dabei die Frage nach den eigenen Lebenszielen zu beantworten sowie entsprechende Vorstellungen des guten Lebens zu entwerfen. Andererseits steht gegen ein Monopol partikulärer Ethosformen auf ethische Reflexion die Notwendigkeit universaler Handlungsregeln: In der Begegnung mit einer Vielfalt unterschiedlicher Lebensentwürfe bedürfen die Akteure reziproker Handlungsregeln, mit deren Hilfe – bei Wahrung ihrer Differenz – sowohl die Koexistenz der verschiedenen Traditionszusammenhänge als auch die Interaktionen zwischen ihnen gesichert werden können. Dazu sehen sich Akteure alltagspraktisch immer wieder genötigt, den jeweils eigenen Lebensentwurf sowie dessen lebensweltlichen Hintergrund zu transzendieren und in Interaktion mit Akteuren anderer Kontexte Normen zu erkunden, auf die sie sich gemeinsam einigen können. Wenngleich sich beide Bereiche präskriptiven Handlungswissens alltagspraktisch nur schwer voneinander abgrenzen lassen, „so unterliegen sie ... beide verschiedenen Regeln und haben eigene Schwerpunkte, können also nicht aufeinander abgebildet werden. Sie müssen daher auch eigens und gesondert thematisiert werden, wenn sie nicht in den toten Winkel des jeweils anderen geraten sollen.“<sup>41</sup> Die ethische Reflexion muß demnach beide Bereiche praktischen Wissens berücksichtigen und dabei deren spezifischen Beurteilungsmaßstäben und in der Folge ihren unterschiedlichen Begründungs- und Rationalitätsansprüchen Rechnung tragen – und ist in diesem Sinne „integrative Ethik“<sup>42</sup>.

Die Unterscheidung zwischen allgemeinverbindlichen Handlungsregeln und partikulären Entwürfen des guten Lebens und das entsprechend „integrative“ Ethikprogramm ist für die theologische Gesellschaftsethik besonders brisant, insofern sie über weite Strecken durch die katholische Soziallehre dominiert und geprägt wurde. Mit Hilfe ihres essentialistischen bzw. später zunehmend teleologisch reformulierten Naturrechtsdenkens hatte diese – wie bereits erwähnt – spezifische Vorstellungen des guten Lebens universalisiert und damit für das von ihr vertretene Ethos eine der Moral vorbehaltene Verbindlichkeit beansprucht. Berücksichtigt christliche Gesellschaftsethik dagegen die Differenz zwischen Ethos und Moral, so wird sie im Kontext pluraler Gesellschaften die eigenen Traditionsbestände zwar aufgreifen, aber eben auch relativieren und vor allem

<sup>41</sup> Krämer, *Integrative Ethik* (Anm. 6), 75.

<sup>42</sup> Vgl. ebd., insb. Kap. I und II. Zwar teilen wir mit Krämers „integrativen“ Ethikansatz das Anliegen, „Sollensethik“ und „Strebensethik“ in einem ethikinternen Kooperationszusammenhang aufeinander zu beziehen, ohne ihre Differenzen aufzuheben, folgen ihm mit unserer (im folgenden Abschnitt skizzierten) diskurstheoretisch angeleiteten Rekonstruktion von Moral und Ethos jedoch nicht in der externalistischen Moralkonzeption und der daraus abgeleiteten Gegenüberstellung von eigenem Wollen („Strebensethik“) und Sollem als dem Wollen der jeweils anderen („Sollensethik“).

keine von der Zustimmung anderer unabhängige Allgemeingültigkeit der eigenen Handlungsoptionen und -modelle behaupten. Darüber hinaus wird sie die moralische Verantwortung des Handelns derjenigen reflektieren, die sich durch das christliche Ethos orientieren lassen. Nach dem Verlust des teleologischen wie auch des essentialistischen Naturrechtsdenken darf u. E. die christliche Gesellschaftsethik also die Ausdifferenzierung einer universalen Moral nicht einfach dadurch übergehen, daß sie sich auf die hermeneutische Auslegung christlicher Tradition beschränkt. Vielmehr muß sie sich als ethische Reflexion christlicher Glaubenspraxis auf die Rationalität profaner Moral beziehen, nämlich die in den christlichen Traditionen eingewobenen Handlungsoptionen und -modelle auf ihre Verantwortung im Kontext profaner Moral hin öffnen können<sup>43</sup>.

(b) *Differenz zwischen Moral und Ethos*: In der Diskurstheorie der Moral wird jenes Verfahren rekonstruiert und begründet, mit dem Akteure in modernen Gesellschaften die reziproke Verbindlichkeit der Regeln sicherstellen, die zur Koordination sozialen Handelns notwendig sind. Dazu wird der kantische Universalisierungstest in ein intersubjektives Testverfahren überführt, nämlich in moralisch-praktische Diskurse, an denen alle von der allgemeinen Geltung einer Handlungsregel jeweils Betroffenen teilnehmen (sollen). In diesen moralisch-praktischen Diskursen problematisieren Akteure ihre alltagspraktisch strittigen Handlungsregeln mit dem Ziel, sich ausschließlich über den „Zwang“ der besseren Argumente auf allgemeinverbindliche Regeln zu einigen. In jedem auf diese Weise argumentativ erzeugten Konsens unterstellen die Diskursteilnehmer kontrafaktisch, in den diskursiven Auseinandersetzungen gegenüber den Einwendungen aller von der Handlungsregel möglicherweise Betroffenen offen gewesen zu sein und dabei in ihrer Beurteilung die jeweils eigene Perspektive auf die Perspektiven aller anderen eingeschränkt zu haben. Durch diskursive Entschränkung der „egozentrischen“ Perspektiven in die Unparteilichkeit des allseitigen Rollentauschs nehmen die Diskursteilnehmer – wie bereits in Kants kategorischem Imperativ festgehalten – für die jeweils geprüften Handlungsregeln eine Universalität in Anspruch: daß „die Folgen und Nebenwirkungen, die sich jeweils aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines *jeden* einzelnen (voraussichtlich) ergeben, von *allen* Betroffenen akzeptiert (und den Auswirkungen der bekannten alternativen Regelungsmöglichkeiten vorgezogen) werden können“<sup>44</sup>. Während es aber nach Kants kategorischem Imperativ die vereinzelt Subjekte sind, die Handlungsmaximen auf ihre Verallgemeinerbarkeit hin prüfen, zählt

<sup>43</sup> Vgl. dazu die – allerdings im Kontext der „autonomen Moral“ – vorgestellten Überlegungen von *Lob-Hüdepohl* (Anm. 19), Kap. 3 und 4.

<sup>44</sup> *J. Habermas*, Notizen (Anm. 30), 75 f. (Hervorheb. und Einfügungen im Original).

in moralisch-praktischen Diskursen erst die faktische Übereinkunft aller Diskursteilnehmer als gelungener Nachweis ihrer Universalität. In diesem Sinne ist die diskurstheoretische Rekonstruktion zirkulär wie der Diskurs über strittige Handlungsregeln selbst: Handlungsregeln finden in moralisch-praktischen Diskursen die Zustimmung der Beteiligten, insofern diese durch gute Gründe von deren Universalität überzeugt werden konnten; die Universalität einer Handlungsregel wiederum zeigt sich in der „Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses“<sup>45</sup>. Ergebnis moralisch praktischer Diskurse sind allgemeinverbindliche Handlungsregeln, im folgenden „Normen“ genannt, von denen her auch Handlungen und – in einem abgeleiteten Sinne, weil aus Handeln resultierend – soziale Beziehungen und Verhältnisse als „richtig“/„gerecht“ oder „falsch“ beurteilt werden können<sup>46</sup>.

Weil unter der Argumentationslogik des Universalisierungsprinzips nur generalisierte und reziproke Handlungsregeln bearbeitet werden können, ist das Verfahren moralisch-praktischer Diskurse genau auf diesen Bereich praktischen Wissens spezialisiert und grenzt andere Probleme sozialen Handelns als moralisch nicht lösbar aus seinem Geltungsbereich aus. So können mit dem Ziel rationaler Verständigung über allgemeine Interessen diejenigen Auseinandersetzungen zwischen Mitgliedern partikularer Lebensformen nicht bearbeitet werden, in denen unterschiedliche Vorstellungen über Bedeutung, Relevanz oder Angemessenheit ihrer kulturell überlieferten Lebensentwürfe konfliktieren sowie die praktische Umsetzung dieser Lebensentwürfe in situationsbezogene Handlungsziele und -mittel strittig ist. Moralisch-praktische Diskurse schließen nämlich eine Einigung über ein gemeinsames Ethos prinzipiell aus, weil sich die Teilnehmer der durch den Universalisierungsgrundsatz diktierten Argumentationslogik einer allseitigen Perspektivenübernahme unterwerfen, so daß sie sich selbst zu den eigenen alltagspraktisch selbstverständlichen Vorstellungen guten Lebens auf Distanz bringen müssen. Dabei lösen moralisch-praktische Diskurse nicht nur die lebensweltliche Fusion von alltagspraktischer Gültigkeit und

<sup>45</sup> Ebd. 103. Habermas hat daher das Universalisierungsprinzip als Argumentationsregel in moralisch-praktischen Diskursen bestimmt und es vom diskurstheoretischen Grundsatz unterschieden, „der die Grundvorstellungen einer Moraltheorie ausspricht, aber nicht zur Argumentationslogik gehört“ (ebd. 103); vgl. dazu *Lob-Hüdepohl* (Anm. 19), 213–226.

<sup>46</sup> Die Adjektive „richtig“ und „gerecht“ sollen im folgenden gleichermaßen den in praktischen Urteilen erhobenen Anspruch auf Geltung von Handlungsregeln sowie die Übereinstimmung von Handlungen bzw. von sozialen Beziehungen und gesellschaftlichen Verhältnissen mit Normen anzeigen, wobei allerdings „gerecht“ eher für Kontexte politischer Praxis und gesellschaftlicher Verhältnisse Verwendung finden wird. Aus der Opposition von „richtig“/„gerecht“ und „falsch“ lassen sich für moralisch-praktische Urteile drei mögliche Prädikatoren ableiten: „moralisch möglich“ (= durch Normen zugelassen: die Handlung ist nicht falsch, aber auch nicht gefordert); „moralisch notwendig“ (= durch Normen gefordert: die Handlung ist richtig und ihre Unterlassung wäre falsch); „moralisch unmöglich“ (= durch Normen ausgeschlossen: die Handlung wäre falsch); vgl. dazu *F. Ricken*, *Allgemeine Ethik* (Grundkurs Philosophie 4), 2. Aufl., Stuttgart 1983, 64 ff.

sozialer Geltung auf und verwandeln damit das vertraute Ethos in eine prinzipiell von allen anderen Diskursteilnehmern kritisierbare Hypothese; zugleich isolieren sie auch einzelne Handlungsregeln aus den komplexen Vorstellungen guten Lebens, da sie gegenüber den anderen Diskursteilnehmern nur die von evaluativen Fragen gelösten Handlungsregeln mit guten Gründen verallgemeinern können; denn das in ihren Lebensentwürfen zusammenfließende kognitive, expressive und praktische Wissen könnten sie im moralisch-praktischen Diskurs weder als Ganzes thematisieren, noch dessen Geltung oder gar dessen Universalität argumentativ verteidigen<sup>47</sup>. Den Rationalitätsgewinn moralisch-praktischer Diskurse bezahlen die Diskursteilnehmer demnach mit der Abstraktion ihrer reziprok verbindlichen Handlungsregeln von ihren sittlichen Überzeugungen, so daß sie sich als Mitglieder eines gemeinsamen Traditionszusammenhangs dessen praktischer Bedeutung auf diesem Weg nicht vergewissern können. Im Gegenteil, moralisch-praktische Diskurse stellen die Selbstverständlichkeit kulturell überlieferten Wissens in Frage und problematisieren dessen Gültigkeit als bloße Faktizität. Je mehr also Akteure ihre sozialen Beziehungen und gesellschaftlichen Verhältnisse durch universale Normen regulieren und sich damit von der Verbindlichkeit vorgegebener Traditionen befreien, „um so vielfältiger differenzieren sich die Lebensformen und Lebensentwürfe voneinander. Und je größer diese Vielfalt, eine um so abstraktere Gestalt müssen die Regeln und Prinzipien annehmen, welche die Integrität und gleichberechtigte Koexistenz der füreinander immer fremder werdenden, auf Differenz und Andersheit beharrenden Subjekte und Lebensweisen schützen.“<sup>48</sup> Damit aber „schrumpft das Universum derjenigen Fragen, die sich *unter dem moralischen Gesichtspunkt* rational beantworten lassen ... Aber um so relevanter wird die Lösung dieser wenigen und nur um so schärfer fokussierten Fragen für das Zusammenleben, ja Überleben auf dem enger werdenden Globus.“<sup>49</sup>

Vorstellungen des guten Lebens sind evaluativer Natur: Tatsachen und Sachverhalte werden im Hinblick auf das jeweils eigene Selbstverständnis genauso bewertet, wie individuelle Einstellungen und Erlebnisse oder auch soziale Beziehungen und praktische Erfahrungen. Derartige Wertungen integrieren Akteure in eine komplexe Vorstellung von dem, wer sie jeweils sind und wer sie eigentlich sein möchten, und berühren damit ihr Selbstverständnis sowie die Art ihrer individuellen Lebensführung. Indem diese Wertungen in eine (mehr oder weniger konsistente<sup>50</sup>) Vor-

<sup>47</sup> Vgl. dazu *Habermas*, Notizen (Anm. 30), 116–119; vgl. auch *ders.*, Replik auf Einwände, in: *ders.*, Vorstudien (Anm. 30), 475–570, 538–540.

<sup>48</sup> *Habermas*, Erläuterungen (Anm. 32), 202.

<sup>49</sup> Ebd. (Hervorh. eingefügt).

<sup>50</sup> Vgl. dazu *P. F. Strawson*, Gesellschaftliche Moral und persönliches Ideal, in: *G. Grewendorf / G. Meggle* (Hg.), Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik, Frankfurt/M. 1974, 317–340, 317–322.

stellung des guten Lebens zusammenfließen und dabei die Identität einer Person auch in ihrer Rolle als Akteur bestimmen, besitzen sie auch präskriptive Bedeutung: Handlungen erscheinen im Rahmen von Vorstellungen des guten Lebens als mehr oder weniger angemessen und deshalb gegenüber alternativen Handlungsplänen als mehr oder weniger vorzugswürdig<sup>51</sup>. Obgleich dieses präskriptive Wissen in moralisch-praktischen Diskursen nicht begründet werden kann, bleibt es dennoch nicht einfachhin den vorrationalen Entscheidungen der Individuen überlassen, so als ob es nicht – zumindest gegenüber anderen, die partiell ähnliche Vorstellungen haben, mit nachvollziehbaren Argumenten und in diesem Sinne rational vertreten werden könne. Entgegen der liberalen Fiktion eines sittlich „ungebundenen Selbst“<sup>52</sup> sind die Akteure mit ihren Vorstellungen des guten Lebens sowie den daraus abgeleiteten Handlungsoptionen und -modellen nämlich in vielfacher Weise in intersubjektive Verpflichtungen eingebunden und werden daher immer auch genötigt, die jeweils eigenen Lebensentwürfe gegenüber anderen mit entsprechend guten Gründen zu rechtfertigen.

Intersubjektiv verpflichtet sind Akteure mit ihren jeweiligen Lebensentwürfen bereits deshalb, weil sie in sozialen Handlungssituationen auf Verständnis und darüber hinaus auch auf Sympathie und Anerkennung stoßen wollen. Um von anderen aber als derjenige verstanden und anerkannt zu werden, als der man selbst leben möchte, muß man sich und die eigenen Vorstellungen gelingenden Lebens vor den anderen ausweisen und gegebenenfalls auch rechtfertigen können. Darüber hinaus sind die eigenen Lebensentwürfe unausweichlich in Traditionen und Lebenszusammenhänge eingebunden, die den Prozeß individueller Selbstbestimmung einerseits ermöglichen und ihn andererseits immer auch mitbestimmen. „Mein Bildungsprozeß vollzieht sich in einem Kontext von Überlieferungen, die ich mit anderen Personen teile; meine Identität ist auch geprägt durch kollektive Identitäten, und meine Lebensgeschichte ist in übergreifende historische Lebenszusammenhänge eingelassen. Insofern berührt das Leben, das gut für mich ist, auch die Lebensformen, die uns gemeinsam sind.“<sup>53</sup> Individuen können daher sich selbst über-

<sup>51</sup> Ähnlich wie bei funktionalen Werturteilen (z. B. „Dies ist ein gutes Messer“) haben sittlich-praktische Urteile (etwa „Häufiger Partnerwechsel ist schlecht.“) zwar einen kategorischen Kern, der besonders bei negativen Urteilen sichtbar wird; „es gibt Fälle, wo wir kategorisch urteilen können, daß dieses x kein gutes x ist“ (*Ricken* [Anm. 46] 59). Dennoch haben Werturteile – im Gegensatz zu moralisch-praktischen Urteilen – keine scharfen Prädikatoren mit entsprechend eindeutigen Beurteilungskriterien. Vielmehr besteht zwischen „gut“ und „schlecht“ als den beiden Extremen evaluativer Prädikatoren eine Bandbreite möglicher Abstufungen, die vor allem im komparativen Gebrauch dieser beiden Prädikatoren („besser“ und „schlechter“) zum Ausdruck kommt.

<sup>52</sup> Vgl. dazu *M. Sandel*, Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst, in: *Honneth* (Hg.) (Anm. 39) 18–35; ausführlicher *ders.*, Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge 1982; vgl. auch *Taylor*, Freiheit (Anm. 39).

<sup>53</sup> Mit Verweis auf *Sandel* (Anm. 52) *Habermas*, Gebrauch (Anm. 32), 106 f.

haupt erst im Rahmen intersubjektiv geteilter Lebensformen verstehen; das wiederum erfordert ein Verständnis der für die gemeinsamen Lebensformen konstitutiven sittlichen Überzeugungen, wobei ein solches Verständnis schließlich nur in kommunikativen Prozessen „aneignenden Verstehens“<sup>54</sup> möglich ist. Vorstellungen des guten Lebens, die auf die Anerkennung durch andere abzielen und in gemeinsame Traditionen eingewoben sind, können und müssen also „auf dem Wege hermeneutischer Selbstverständigung begründet werden“<sup>55</sup>.

Die intersubjektive Verpflichtung individueller Lebensentwürfe radikalisiert sich schließlich mit dem Wunsch von Individuen, sich zusammen mit anderen in gemeinsamen Lebensformen zu verwirklichen. Indem sie also die Mitgliedschaft zu einem Moment des von ihnen erstrebten Lebens machen, geben sie zwar nicht (zumindest nicht notwendigerweise) ihre Rechte und Möglichkeiten zur individuellen Selbstbestimmung ab. Jedoch entwerfen sie sich selbst auf die in gemeinsamen Lebensformen überlieferten und repräsentierten sittlichen Überlieferungen hin. Mit der Bereitschaft, sich von diesen Entwürfen des gelingenden Lebens her zu bestimmen, müssen sie sich andererseits mit den anderen Mitgliedern immer wieder neu auch darauf einigen, was überhaupt als konstitutive Überlieferung ihrer Lebensform zu gelten hat und in welchen Handlungsoptionen und -modellen sich deren Vorstellungen des gelingenden Lebens ausdrücken lassen. Werden dazu unterschiedliche Interpretationsversuche vorgelegt, treten die Mitglieder untereinander in den Streit um die bessere Auslegung der gemeinsamen Lebensform und deren sittliche Überlieferungen. Dabei unterscheidet sich die bessere Interpretation allein dadurch von den Alternativen, daß sie – für alle Mitglieder einer Lebensform einsichtig – die sittlichen Überlieferungen in den aktuellen Handlungssituationen besser zur Sprache bringt<sup>56</sup>, so daß sich die konkreten praktischen Herausforderungen ihrerseits im Lichte der sittlichen Überlieferungen besser erkennen und bewältigen lassen. Die Gemeinsamkeit im Ethos besteht zwischen den Mitgliedern jedoch bereits vor ihrer Übereinstimmung in dessen Auslegung; denn im Gegensatz zu moralischen Normen, die erst mit der Zustimmung aller Diskurs Teilnehmer ihre Geltung gewinnen, werden die sittlichen Überlieferungen gemeinsamer Lebensformen in der Auseinandersetzung um die bessere Auslegung von allen Beteiligten ja gerade als wichtig und gültig unterstellt. „Der Streit impliziert, daß wir sie gemeinsam besitzen, doch dieser gemeinsame Besitz garantiert keine Übereinstimmung“<sup>57</sup>, sondern entfacht – weil immer wieder neu angeeignet und damit auch neu ausgelegt – den Streit um ihre angemessene Auslegung. Zwar kann dieser Streit zwi-

<sup>54</sup> Vgl. ebd. 104.

<sup>55</sup> Ebd. 104.

<sup>56</sup> Vgl. dazu *Taylor*, *Verfahrensethik* (Anm. 4), 130f.

<sup>57</sup> *Walzer*, *Gemeinsinn* (Anm. 35), 42.

schen den Angehörigen einer Lebensform diskursiv ausgetragen werden, so daß gegenüber der zeitweiligen Mehrheit für die alternative, neue oder ungewohnte, jedenfalls vermeintlich bessere Auslegung des gemeinsamen Ethos intersubjektiv nachvollziehbare Gründe vorgetragen werden können. Allerdings entstammen diese Gründe immer dem Traditionszusammenhang, auf den sich der Streit um die bessere Auslegung gerade bezieht. Dieser hermeneutische Zirkel zwischen Interpretation und Begründung macht jede Übereinstimmung bezüglich Bedeutung, Relevanz und Angemessenheit gemeinsamer Lebensentwürfe unwahrscheinlich und unbeständig. Darüber hinaus beschränkt die für sittliche Diskurse konstitutive Begründungslogik auch die Reichweite sittlicher Übereinstimmungen: Argumente sichern die Auslegung sittlicher Überlieferungen nur innerhalb ihrer jeweiligen Lebensformen. Trotz der diskursiv erreichbaren Rationalität lassen also sittliche Diskurse – im Unterschied zu den moralisch-praktischen – die Partikularität von Lebensentwürfen nicht hinter sich: Vorstellungen des guten Lebens können immer nur innerhalb ihrer Lebensformen rational erörtert und argumentativ verteidigt werden.

Die in sittlichen Diskursen betriebene hermeneutische Ethik tritt immer dann in den Vordergrund, wenn Akteure ihr Handeln gemäß eigener Lebensziele bestimmen wollen und dazu auf der Folie ihrer Vorstellungen vom guten Leben situationsgemessene Handlungsorientierungen entwickeln müssen. Dennoch gewinnt die Rawlssche These vom Vorrang des Gerechten vor dem Guten gerade in pluralen Gesellschaften und in der einen Weltgesellschaft hohe Plausibilität. Für Mitglieder pluraler Gesellschaften und „Welt-Bürger“ sind nämlich die friedliche Koexistenz der vielfältigen Lebensformen, die gemeinsame Bewältigung globaler Problemlagen sowie die Durchsetzung individueller Mindestrechte und Schutzgarantien von vorrangigem Interesse. Insofern diese Problembebereiche nur durch allgemeinverbindliche Normen geregelt werden können, kann ein Vorrang des Gerechten behauptet werden, demzufolge in pluralen Handlungszusammenhängen das Gestaltungsfeld partikularer Ethosformen durch universale Normen begrenzt wird. Legitim sind dann allein die Lebensformen und -entwürfe, die sich dem Rahmen universaler Moral fügen, nämlich die die moralisch geforderten Handlungsregeln mittragen und darüber hinaus nur moralisch mögliche Handlungen empfehlen<sup>58</sup>.

<sup>58</sup> Vgl. Rawls, *Gerechtigkeit* (Anm. 22) 49f. Allerdings unterstellen wir – im Gegensatz zu Rawls „Theorie der Gerechtigkeit“ – keineswegs, daß Handlungsoptionen und -modelle, die zugleich unter sittlichen Gesichtspunkten beurteilt wie auch unter moralischen Gesichtspunkten geprüft werden, in beiden Beurteilungsverfahren gleichermaßen, also gleich positiv bzw. negativ beurteilt werden *müssen*. Mit den hier referierten Überlegungen ist weder das Verhältnis zwischen Moral und Ethos hinreichend bestimmt, noch das Programm einer integrativen, nämlich normativen Prüfung und ethischen Hermeneutik umfassenden Ethik eingelöst. Die Bearbeitung dieser beiden metaethischen Themen kann jedoch

## (3.) Das Ethos politischer Glaubenspraxis

Christen bekennen die Gegenwart des von Gott verheißenen Heils in der Geschichte; dabei ist ihr Gottesbekenntnis untrennbar mit dem praktischen Zeugnis verwoben, das die bekannte Heilszusage Gottes antizipiert und sich deshalb notwendigerweise auch als Einsatz für soziale Gerechtigkeit und Frieden vollzieht. Gottes Heilswillen beruft nämlich alle Menschen untereinander und mit Gott in die geschwisterliche Gemeinschaft, die den Menschen als kommende Erlösungstat Gottes ebenso zugesprochen, wie sie „schon jetzt“ in gelingender Solidarität gegenwärtig ist. Gottes Heil ist also *wirklich* bei den Menschen – durch das Handeln der Menschen, die – von der zuvorkommenden Gnade Gottes getragen – etwas von seiner endgültigen Gerechtigkeit Wirklichkeit werden lassen. In diesem Sinne antizipieren Christen durch ihr politisches Engagement für soziale Gerechtigkeit das endzeitliche Heil Gottes, das sie im eschatologischen Gottesbekenntnis aussagen. Dabei ist ihre Glaubenspraxis sowohl Medium der bestätigenden Annahme von Gottes Heilzuspruch als auch Medium seiner geschichtlichen Selbstmitteilung. Außerhalb der praktischen Antizipation können Christen gar nicht wissen, was sie in der Rede von Gottes Heil bekennen: Ihr Glaubensbekenntnis bliebe ohne Inhalt. Zugleich ist das Bekenntnis von Gottes anbrechender und zugleich gegenwärtiger Gerechtigkeit ohne den entsprechenden Einsatz für soziale Gerechtigkeit widersprüchlich: Das Glaubensbekenntnis wäre unglaubwürdig<sup>59</sup>.

Daß sich Christen für soziale Gerechtigkeit engagieren, sich dabei für gesellschaftliche Veränderungen einsetzen und entsprechend an politischen Auseinandersetzungen teilnehmen, ist also nicht nur eine empirische Feststellung, sondern eine theologische Notwendigkeit: Christlicher Glaube ist mit innerer Notwendigkeit eine immer auch politisch dimensionierte Praxis. Als Praxis christlichen Glaubens hat das politische Engagement der Christen jedoch einen „sakramentalen Überschuß“ und bedeutet „mehr“, als es selbst ist. Indem Christen nämlich Gottes Heil praktisch zu verwirklichen suchen, verweisen sie dabei zugleich auf die endzeitliche Vollendung dieses Heils durch Gottes Erlösungstat „am Ende der Geschichte“. Politische Glaubenspraxis zielt daher nicht nur auf gesellschaftliche Veränderung und soziale Gerechtigkeit, sondern er-

---

an dieser Stelle nicht weiter vorangetrieben werden und gehört wohl auch eher in den originären Bereich philosophischer Ethik. Indem wir im folgenden die theologische Gesellschaftsethik als eine Theorie gerechter Politik im Horizont christlicher Traditionen bestimmen, die sowohl als normative Prüfung wie auch als ethische Hermeneutik auf politische Glaubenspraxis reflektiert, werden wir allerdings beide Probleme am konkreten Fall diskutieren und daraus vielleicht einige Hinweise zu ihrer metaethischen Reflexion geben können.

<sup>59</sup> Vgl. dazu ausführlicher *M. Möhring-Hesse*, Politik aus dem Glauben und ethische Auslegung. Zur theologischen Begründung christlicher Gesellschaftsethik als normative Reflexion politischer Glaubenspraxis, in: JCSW 42, 1991, 65–69, bes. 68–73.

öffnet zugleich deren „tiefer“, nämlich eschatologische Bedeutung: Das Engagement für soziale Gerechtigkeit ist Realsymbol der den Menschen von Gott her zugesagten Gerechtigkeit für alle Menschen. Diese sakramentale Bedeutung ihres politischen Engagements sprechen die Christen im Gottesbekenntnis aus und versichern sich dabei gegenseitig und gemeinsam Gottes wirkmächtiger Gegenwart als Grund und Hoffnung ihrer eigenen Praxis. Im Bekenntnis von Gottes Heil kommt also die theologale Bedeutung ihrer Praxis zum Ausdruck<sup>60</sup>, so daß das Bekenntnis eben auch nur als reflexives Moment einer Praxis sinnvoll ist, die Gottes Heil zu antizipieren sucht.

Zwar schreibt das eschatologische Gottesbekenntnis keinen verbindlichen Lebensentwurf vor, auf den dann alle Christen im praktischen Vollzug ihres Bekenntnisses festgelegt wären. Die im Bekenntnis ausgesagte Hoffnung auf Gottes endzeitliche Gerechtigkeit bindet jedoch erfülltes und damit gelingendes Leben an die geschichtlich vorwegzunehmende und zu erwartende Gemeinschaft aller Menschen mit Gott und damit auch an eine entsprechende solidarische Praxis. Das in der endzeitlichen Gemeinschaft endgültig und zuvor in solidarischer Praxis anfanghaft erfüllte Leben zeichnen die christlichen Traditionen in gehaltvollen Bildern und Geschichten aus, empfehlen dabei bestimmte Handlungen als der eschatologischen Hoffnung angemessen und damit als gut bzw. weisen andere als weniger gut oder gar als schlecht zurück.

Mit dem Gottesbekenntnis vermitteln die christlichen Traditionen also Handlungsorientierungen, die die Glaubenden relativ verpflichten, insofern sie nämlich ihrem eigenen Bekenntnis von Gottes Heil und damit ihrem eigenen Selbstverständnis praktisch entsprechen und in diesem Sinn sittlich gut handeln wollen. So mutet etwa die biblische Option Gottes für die Armen, die zunächst einmal eine bekennende Aussage über Gott ist, den Glaubenden eine entsprechend parteiliche Praxis zu. Gottes heilende Gegenwart, die in den biblischen Traditionen vor allem den Unterdrückten und Ausgebeuteten zugesprochen wurde, kann nämlich von den Glaubenden nur durch befreiendes Engagement gegen Unterdrückung und Ausbeutung anerkannt und vollzogen werden. Weil mit geschichtlicher Praxis eng verwoben, impliziert also das christliche Gottesbekenntnis bestimmte, nämlich auf universale Solidarität zielende Vorstellungen gelingenden Lebens und verpflichtet zu entsprechenden Handlungsoptionen und -modellen, so daß der Überlieferungszusammenhang des

<sup>60</sup> Als „theological“ bezeichnen wir mit Schillebeeckx die Eigenschaft theologischer Aussagen, insofern sie das praktisch antizipierte Heil Gottes als Bedeutung der Praxis explizieren, vgl. E. Schillebeeckx, Weil Gott nicht alles ist. Von Gott reden in einer gefährdeten Welt, Freiburg 1987, 73 ff.; ders., Menschen. Die Geschichte von Gott, Freiburg 1990, 101, 126 ff. Theologale Auslegung entdeckt die realsymbolische Gegenwart Gottes in geschichtlichen Handlungsvollzügen und ihren vielfältigen Manifestationen, findet also Gott „in den Dingen“ und damit „in den Dingen“ den Verweis auf ihre Erfüllung durch Gott.

christlichen Bekenntnisses auch als eine vielfach aufgefächerte sittliche Tradition begriffen werden kann.

Um der eigenen Hoffnung auf Gottes endzeitliches Heil auch praktisch zu entsprechen, müssen Christen ihren Lebensvollzug und damit auch ihr politisches Engagement von den in ihre eschatologische Hoffnung eingewobenen Vorstellungen des guten Lebens orientieren lassen. Dabei besteht ein Bedarf an praktischen Orientierungen nicht nur hinsichtlich der Auswahl geeigneter Handlungsziele, sondern auch hinsichtlich der Wahl geeigneter Handlungsmittel und Aktionsformen, die ja nicht nur als Mittel zur Erreichung politischer Ziele, sondern darüber hinaus immer auch dazu dienen, die eigene Identität zu vollziehen und weiterzuentwickeln. So wie Christen vom Heilszuspruch Gottes nur durch ihre Sozialisation in den christlichen Traditionszusammenhang wissen, so sind sie auch zur Orientierung ihrer – das Heil Gottes antizipierenden – Praxis auf die vielfältigen Traditionen des Christentums angewiesen, die in ihren (Vor-) Bildern und Chiffren Entwürfe gelingender, weil Gottes endzeitliche Gerechtigkeit antizipierender Menschlichkeit bieten. Zahlreiche Erzählungen erinnern zudem an Situationen, in denen extreme Gefährdungen durch befreiendes Handeln dennoch in Richtung auf Gottes endzeitliches Heil gemeistert werden konnten, und vermitteln auf diesem Wege Handlungsmodelle<sup>61</sup>, die zwar nicht einfach nachgeahmt werden können, wohl aber zu kreativer Praxis anregen. Um sich aber durch die christlichen Überlieferungen orientieren oder inspirieren zu lassen, müssen sich Christen die überlieferten Chiffren und Bilder zuvor verstehend aneignen, deren sittliche Vorstellungen frei- und auslegen sowie ihre aktuelle Bedeutung und Relevanz klären. In kreativer Auseinandersetzung mit ihren religiösen Überlieferungen gewinnen die Christen so jene Handlungsorientierungen, die zu ihrem Gottesbekenntnis „passen“ und gleichzeitig auch die aktuellen Herausforderungen ihrer jeweiligen Handlungssituation bewältigen helfen. Im Prozeß der verstehenden Aneignung christlicher Überlieferungen und deren ethischer Auslegung sind zwischen den Christen Konflikte keineswegs ausgeschlossen; unterschiedliche Interpretationsentwürfe treffen aufeinander, so daß die Christen in einen Streit um die bessere Auslegung des christlichen Ethos treten müssen. Daher besteht das christliche Ethos auch weniger in Übereinstimmungen in einzelnen Handlungsoptionen und -modellen<sup>62</sup>. Weit mehr als in gemeinsamen Orientierungen wird das

<sup>61</sup> Vgl. *I. Mieth / D. Mieth*, Vorbild oder Modell? Geschichten und Überlegungen zur narrativen Ethik, in: *G. Stachel / D. Mieth* (Hg.), *Ethisch handeln lernen*, Zürich 1978, 106–116; zur Modellethik siehe auch *St. Lücking*, *Verbindlichkeit ohne System*. Dietmar Mieths Konzeption einer „Modellethik“, in: *Hengsbach u. a.* (Hg.) (Anm. 12), 129–148.

<sup>62</sup> Dies zeigt sich auch in der Pluralität der Politikformen, in denen sich die politische Glaubenspraxis katholischer Christen derzeit konkretisiert; vgl. *F. Hengsbach*, *Pluralismus christlicher Präsenz in der Politik. Profilierung oder Preisgabe katholischer Positionen?*, in:

christliche Ethos im Prozeß des aneignenden Verstehens identifizierbar, indem sich Christen auf die gemeinsamen Traditionen beziehen, um ihre Praxis eschatologischer Antizipation zu orientieren.

Christen stehen jedoch nicht nur vor der Aufgabe, ihr politisches Engagement entsprechend ihrem eschatologischen Bekenntnis zu gestalten. Um sich in den politischen Auseinandersetzungen moderner Gesellschaften gegen Widerspruch und Einwände zu verantworten, müssen sie ihr Engagement auch an Hand allgemeinverbindlicher Handlungsregeln kontrollieren und gegebenenfalls in moralisch-praktischen Diskursen begründen können. In pluralen Gesellschaften ist dies nicht durch den Nachweis möglich, daß ihr Handeln mit der im Gottesbekenntnis zum Ausdruck gebrachten Hoffnung auf Gottes endzeitliches Heil übereinstimmt und deswegen sittlich gut ist. Vielmehr haben sie nachzuweisen, daß die Interessen und Forderungen, die sie in ihrem politischen Engagement vertreten, in einem – durch allgemeine Handlungsregeln verkörpertes – gemeinsamen Interesse aller betroffenen Gesellschaftsmitglieder aufgehen können. Erst wenn also die Übereinstimmung mit allgemeingültigen, d. h. von allen jeweils betroffenen Gesellschaftsmitgliedern anerkannten, Handlungsregeln erwiesen werden konnte, haben Christen die Gerechtigkeit ihres Engagements bestätigt und damit ihre politische Glaubenspraxis moralisch gerechtfertigt. Dazu haben sie gerade jene sittlichen Orientierungen zu transzendieren, die nur innerhalb ihrer eigenen und von Gottes Heilszuspruch entworfenen Vorstellungen gelingenden Lebens plausibel sind: Sie haben sich nicht nur selbst aus der Perspektive aller anderen Gesellschaftsmitglieder wahrzunehmen, sondern darüber hinaus in dem Prozeß allseitiger Rollenübernahme auch Argumente zu finden, die jenseits aller partikularen Wertüberzeugungen liegen und deshalb von allen Gesellschaftsmitgliedern eingesehen werden können.

Um ihre politische Glaubenspraxis moralisch zu rechtfertigen, können Christen den Nachweis versuchen, daß die sittlichen Orientierungen ihrer Traditionen ein allgemeines Interesse zum Ausdruck bringen und daher in moralisch-praktischen Diskursen universalisiert werden können. Dazu müssen die sittlichen Orientierungen aus ihrer Verflochtenheit „mit der Totalität einer besonderen ... Lebensweise“<sup>63</sup> gelöst und von allen Vorstellungen des guten Lebens befreit werden, die andere Mitglieder der Gesellschaft – etwa auf Grund anderer Wertüberzeugungen – nicht teilen können. Beschreiten Christen diesen Weg der Universalisierung, reduzieren sie die Handlungsorientierungen christlicher Traditionen auf einen Kern, der in moralisch-praktischen Diskursen für alle Teilnehmer erstens verständlich ist und zweitens deren gemeinsames Interesse zum

A. Rauscher (Hg.), *Christ und Politik* (Mönchengladbacher Gespräche 10), Köln 1989, 67–99.

<sup>63</sup> J. Habermas, Was macht eine Lebensform rational?, in: *ders.*, *Erläuterungen zur Diskursethik* (Anm. 32), 31–48, 35.

Ausdruck bringt. Wenn z. B. aus Anlaß eines aktuellen Tarifstreits politisch engagierte Christen einen „gerechten Lohn“ fordern, so können sie ihre Forderung in der politischen Öffentlichkeit nur rechtfertigen, wenn sie in den Kriterien gerechter Entlohnung u. a. vom traditionell-katholischen Familienideal abstrahieren und damit die Forderung nach „gerechtem Lohn“ von der Vorstellung eines Familienlohnes befreien, mit dem die traditionelle kirchliche Sozialverkündigung die überkommene Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern sichern wollte. Den Pfad universaler Begründung werden Christen in der Regel immer dann betreten müssen, wenn es um die moralische Rechtfertigung von politischen Zielen geht.

Jedoch lassen sich weder alle sittlichen Orientierungen politischer Glaubenspraxis, noch das christliche Ethos im Ganzen derart universalisieren: So würden die narrativ überlieferten Modelle befreienden Handelns ihre innovative Kraft verlieren, wenn sie als generalisierte Normen ausgedrückt und dazu in standardisierte Handlungsroutrinen überführt würden. Sittliche Orientierungen politischer Glaubenspraxis, die aus diesen oder ähnlichen Gründen nicht aus ihrem religiösen „Background“ gelöst und also auch nicht in allgemeinverbindliche Handlungsregeln überführt werden können, bedürfen daher einer alternativen Rechtfertigung. In diesen Fällen haben Christen den Nachweis zu führen, daß sich ihre Engagement im Rahmen der universalen Moral hält und in diesem Sinne moralisch möglich ist. Durch eine spezifische Interpretation der christlichen Tradition verpflichten sich etwa viele Christen zu absolutem Gewaltverzicht und wählen daher in ihrem politischen Engagement ausschließlich gewaltfreie Aktionsformen. Ihr absoluter Gewaltverzicht läßt sich nicht von ihren religiösen Vorstellungen lösen und daher auch nicht als allgemeine Handlungsregel universalisieren. Dennoch bewegt er sich innerhalb des Rahmens allgemeiner Moral und ist daher – zumindest für die Mehrzahl möglicher Handlungssituationen – ein moralisch mögliches und insofern legitimes Mittel. Diesen Pfad moralischer Rechtfertigung werden Christen in der Regel zur Legitimation ihrer politischen Mittel und Aktionsformen beschreiten müssen.

Gleichgültig auf welche Weise Christen ihre politische Glaubenspraxis legitimieren, sie müssen dabei erweisen, daß ihre sittlichen Orientierungen gegenüber der universalen Moral bestehen, also deren Anforderungen an partikulare Lebensformen und -entwürfe erfüllen können. Durch kreative Aneignung haben Christen dazu das christliche Ethos den Bedingungen pluraler Gesellschaften entsprechend auszulegen und in Richtung auf die universale Moral zu öffnen. Dabei unterziehen Christen ihre sittlichen Überlieferungen nicht nur einer kritischen Überprüfung, wenn sie ihre Glaubenspraxis verantworten und dabei ihre Handlungsorientierungen moralisch rechtfertigen müssen. Das christliche Ethos wird vielmehr auch durch innere Kritik von Christen auf den Prüfstand der Moral

gestellt, die universale Rechte von Individuen durch überlieferte Handlungsorientierungen verletzt sehen und deshalb im Namen der Moral zurückweisen. Schließlich erweist sich die moralische Qualität des christlichen Ethos auch in interreligiösen und -kulturellen Dialogen: In diesen Begegnungen suchen Christen das gegenseitige Verständnis der beteiligten Traditionszusammenhänge, müssen sich dazu einerseits den bislang fremden Wertüberzeugungen öffnen und andererseits die eigenen Überlieferungen in den Plausibilitäten der anderen übersetzen und damit in der Perspektive der jeweils anderen wahrnehmen. Unvermeidlich werden sie dabei mit der (selbst-)kritischen Frage konfrontiert, welche Handlungsorientierungen der eigenen Überlieferungen allgemeine Normen verletzen und daher vor den anderen nicht gerechtfertigt werden können. Dagegen werden die sittlichen Orientierungen des Christentums gegenüber der universalen Moral immer dann abgeschlossen, wenn die „reine“ Fortführung der christlichen Tradition angestrebt, und dazu das christliche Ethos „dogmatisch“ fixiert und monadenhaft von anderen Lebensformen und -entwürfen abgekanzelt wird. Diese Dogmatisierung des christlichen Ethos verweigert den anderen Lebensformen und -entwürfen ihre Anerkennung und verletzt damit die Pluralität moderner Gesellschaften. Auch nach „innen“ besteht gegen eine derartige Aneignung von Tradition der Verdacht, daß sie die eigenen Überlieferungen der normativen und damit öffentlichen Prüfung entziehen will, um moralisch nicht zu rechtfertigende Muster und Strukturen asymmetrischer Beziehungen fortzuschreiben.

Zwar müssen Christen ihr politisches Engagement profan verantworten und können dazu ihre Handlungsregeln weder aus ihrem Gottesbekenntnis ableiten, noch durch Auslegung der den christlichen Traditionen eingewobenen sittlichen Orientierungen bestätigen. Andererseits dürfen sie aber – so bereits die theologische Intuition des mittelalterlichen Schlusses vom Naturrecht auf das ewige Gesetz Gottes – in dem, was sie als gerecht begründen können, den Heilswillen Gottes sehen. Die profane Moral ist ihnen also ein Ort der Gottesbegegnung: In dem, was alle Menschen als ihr gemeinsames Interesse bezeichnen können, teilt sich Gott selbst mit. Daher erschließt sich den Christen erst über die normative Begründung ihres politischen Engagements dessen theologale Bedeutung: Im Engagement für soziale Gerechtigkeit suchen Christen Gottes befreiendes Heil zu vergegenwärtigen; aber nur solches Handeln kann mit Recht als Realsymbol des Gottesheils behauptet werden, das zuvor normativ verantwortet wurde. Ohne eine moralisch begründete Vorstellung von sozialer Gerechtigkeit wüßten Christen also nichts von der Gerechtigkeit, die sie im endzeitlichen Heil Gottes als endgültig erfüllt erhoffen<sup>64</sup>, – wenngleich die Hoffnung auf Gottes endgültige Gerechtig-

<sup>64</sup> Vgl. B. Schüller, Das Proprium einer christlichen Ethik in der Diskussion, in: *ders.*: Der

keit die moralischen Vorstellungen sozialer Gerechtigkeit substantiell bei weitem übersteigt. Dabei heben die Christen jedoch den profanen Sinn des Einsatzes sozialer Gerechtigkeit nicht auf, denn sie „übersteigen“ die universale Moral zwar auf Gottes endzeitliches Heil hin, „aber es ist ein Übersteigen durch Implikation und nicht durch Ausschaltung“<sup>65</sup>.

Mit der Öffnung auf die universale Moral hin bestimmen moralische Normen das aneignende Verstehen des christlichen Ethos mit. Dabei verliert das christliche Ethos keine Inhalte, sondern integriert vielmehr universale Normen in eine komplexere Vorstellung des guten Lebens. Andererseits ist die universale Moral auf derartige sittliche Lebensentwürfe angewiesen. In moralisch-praktischen Diskursen nämlich prüfen Akteure lediglich Handlungsregeln, sie erzeugen sie dort in der Regel nicht. Als allgemeine Handlungsregeln „kandidieren“ in diesen Diskursen vielmehr Handlungsorientierungen, die sich für die verschiedenen Teilnehmer in Interpretations- und Abstraktionsprozessen aus den Leitbildern und Lebensentwürfen ihres jeweiligen Ethos herauskristallisiert haben. Politisch engagierte Christen lassen sich dabei durch jene Lebensentwürfe inspirieren, die sie aus der schöpferischen Aneignung ihrer religiösen Traditionen auf der Folie aktueller Erfahrungen gewinnen. In diesem Sinne geht der normativen Begründung christlicher Glaubenspraxis das aneignende Verstehen des christlichen Ethos voraus.

#### (4.) Theologische Theorie gerechter Politik

Mit der kulturellen Ausdifferenzierung von Moral und Religion sind in den modernen Gesellschaften zugleich auch die ihnen entsprechenden Reflexionsweisen, Ethik und Theologie, auseinandergefallen. Damit stellt sich für die politisch engagierten Christen das Problem, daß sie ihre Glaubenspraxis in einem anderen Reflexionsmodus moralisch begründen müssen als sie diese theologal auslegen können. Auf diese Ausdifferenzierung hat die Theologie mit der christlichen Gesellschaftsethik reagiert, nämlich durch Integration eines auf normative Überprüfung zugeschnittenen Faches in eine ansonsten auf hermeneutische Fragen konzentrierte Disziplin.

Wie bereits skizziert wird unter den Bedingungen pluraler Gesellschaften bzw. der pluralen Weltgesellschaft Ethik primär zu einem Verfahren der normativen Prüfung von Gründen, die in moralisch-praktischen Diskursen vorgetragen werden (können), um Handlungsregeln zu rechtfertigen; denn nur als eine solche normative Prüfung kann Ethik Fragen wie die nach den Regeln einer friedlichen Koexistenz verschiedener Lebensformen beantworten. So tritt die hermeneutische Auslegung von Praxis,

menschliche Mensch. Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral, Düsseldorf 1982, 3–27.

<sup>65</sup> Schillebeeckx (Anm. 60), 101.

die hier als ethische Hermeneutik bezeichnet wird, gegenüber der Aufgabe normativer Prüfung zurück: Sie beschränkt sich auf den jeweiligen „Binnenraum“ einer sittlichen Tradition, „zieht“ sich hinter jene Schranken „zurück“, in die die verschiedenen Ethosformen durch die generalisierten Regeln friedlichen Zusammenlebens, also durch universale Moral, „verwiesen“ werden.

Insofern Theologie dagegen primär als Hermeneutik von Glaubenspraxis betrieben wird, tritt in der theologischen Reflexionsweise die normative Prüfung von Praxis in den Hintergrund. In der Theologie<sup>66</sup> wird nämlich zum einen die heilsame Gegenwart Gottes bei den Menschen ausgelegt, die Christen bekennen und praktisch antizipieren. Diese theologale Hermeneutik deutet den aktuellen Glaubensvollzug auf der Folie der überlieferten religiösen Symbole und Chiffren bzw. umgekehrt die religiösen Traditionen auf der Folie gegenwärtiger Erfahrung. Zum anderen erschließt die Theologie die in den christlichen Traditionen eingebundenen Handlungsorientierungen und orientiert damit als ethische Hermeneutik das praktische Zeugnis des christlichen Gottesbekenntnisses. Die normative Begründung christlicher Praxis ist daher in der Theologie nur insoweit relevant, als Einsprüche gegen die Berechtigung einer Praxis, die das bekannte endzeitliche Heil Gottes zu antizipieren trachtet, abgewiesen werden müssen.

Das theologische Fach christliche Gesellschaftsethik als ethische Hermeneutik zu bestimmen, mag schon allein deswegen naheliegen, weil es als ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis immer bereits in einem bestimmten sittlichen Traditionszusammenhang, eben dem christlichen, verortet ist. Dem stehen aber u. E. zumindest zwei gewichtige Argumente entgegen. *Erstens* diente das im 19. Jahrhundert neu ausgebildete Fach Gesellschaftsethik einer für alle Gesellschaftsmitglieder nachvollziehbaren Legitimation politischer Glaubenspraxis, wenngleich diese Praxis durch überzogene Ansprüche auf bestimmte, nämlich „katholische“ Vorstellungen fixiert wurde. Die katholische Theologie hat demnach mit der Gesellschaftsethik ein Fach eingerichtet, um die in der Neuzeit aus der Theologie „ausgewanderte“ Aufgabe normativer Begründung politischer Praxis besser bewältigen zu können. Da die Notwendigkeit einer normativen Prüfung politischer Glaubenspraxis durch zunehmende Pluralisierung im Vergleich zum 19. Jahrhundert weder weniger dringlich noch einfacher geworden ist, erscheint es uns als unplausibel, die durch die Ausdifferenzierung eines eigenen Faches erreichte Steigerung theologischer Reflexionsmöglichkeiten dadurch wieder rückgängig zu machen, daß man christliche Gesellschaftsethik als ethische Hermeneutik be-

<sup>66</sup> Zu der folgenden Unterscheidung von theologaler und ethischer Hermeneutik innerhalb der Theologie vgl. ausführlicher *F. Hengsbach / B. Emunds / M. Möhring-Hesse, Ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis. Ein Diskussionsbeitrag*, in: *dies.* (Hg.) (Anm. 12), 215–291, bes. 265–277.

stimmt und so die besondere Aufgabe einer normativen Prüfung politischer Glaubenspraxis negiert. Außerdem ist – *zweitens* – die ethische Hermeneutik christlicher Glaubenspraxis als Gegenstand der gesamten Theologie zu bestimmen, insofern die hermeneutische Aufbereitung der christlichen Chiffren und Bilder sowie die theologale Auslegung des christlichen Glaubens immer auch handlungsrelevantes Wissen hervorbringt. Soll die Auseinandersetzung mit den politischen Herausforderungen des Glaubens nicht wieder in ein „Vorfeld“ zur eigentlichen, vermeintlich unpolitischen Theologie verwiesen werden<sup>67</sup>, kann auch die Aufgabe einer ethischen Hermeneutik der politischen Glaubenspraxis nicht einem einzelnen Fach, sondern nur der Theologie insgesamt aufgegeben werden.

Vom Fächerkanon der akademisch institutionalisierten Theologie her läßt sich daher die Eigenständigkeit des Faches christliche Gesellschaftsethik u. E. nur aus einem besonderen normativen Auftrag heraus bestimmen: Als Reflexion politischer Glaubenspraxis hat die theologische Gesellschaftsethik das auszuzeichnen, was an den bestehenden Verhältnissen und den politischen Projekten ihrer Transformation gerecht ist. Entsprechend ist für die christliche Gesellschaftsethik eine – innerhalb der Theologie – spezifische normative Kompetenz zu postulieren, die sich auf diese für sie konstitutive Aufgabe bezieht. Dabei muß die Gesellschaftsethik als eine Institutionalisierung derjenigen Diskurse innerhalb der Theologie begriffen werden, in denen Christen ihr politisches Engagement in kirchlichen Zusammenhängen normativ prüfen und so dessen Rechtfertigung gegenüber allen Gesellschaftsmitgliedern vorbereiten. Diese normative Prüfung politischer Glaubenspraxis gewinnt mit der theologischen Gesellschaftsethik eine kontinuierliche und wissenschaftliche Form, die in ihrer normativen Logik aber der gleichen Logik folgt wie die normative Rechtfertigung der politisch engagierten Christen selbst.

Das besondere Profil der christlichen Gesellschaftsethik und ihre Integration in einen umfassenden theologischen Reflexionsprozeß kann anhand ihres subsidiären Auftrags gegenüber den beiden anderen Trägern der kirchlichen Soziallehre verdeutlicht werden: Die Christen, die ihre politische Glaubenspraxis reflektieren, sowie die Träger der kirchlichen Sozialverkündigung unterstützt die christliche Gesellschaftsethik dadurch, daß sie sie immer wieder zur diskursiven Prüfung von Handlungsregeln und politischen Forderungen anregt. In die handlungsorientierende Auslegung christlicher Traditionen bringt sie dazu z. B. die Unterscheidung zwischen Gerechtem und Gutem ein, mit deren Hilfe christliche Wertvorstellungen in allgemeine Normvorschläge umgewan-

<sup>67</sup> Vgl. J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977, 18 u. ö.

delt werden können; oder sie verweist mit ihren sozialwissenschaftlichen Kenntnissen auf besondere Umstände und voraussichtliche Folgen politischer Reformvorschläge, damit die Interessen aller davon Betroffenen in ihrer normativen Prüfung berücksichtigt werden können. Dabei hält die christliche Gesellschaftsethik die von ihr unterstützten Prozesse einer normativen Prüfung christlicher Glaubenspraxis für eine theologische Auslegung dieses Handelns offen: Sie hilft erstens, in „Vorbereitung“ der normativen Reflexion die politisch-praktischen Orientierungen des Christentums so auszulegen (ethische Hermeneutik), daß sie sich einer eventuellen normativen Prüfung „stellen“, vielleicht gar in moralisch-praktischen Diskursen als Normvorschläge kandidieren können; und sie öffnet zweitens die normativ begründeten Aussagen für eine Interpretation, die in „Folge“ der normativen Reflexion den „sakramentalen“ Überschuß der geprüften politischen Glaubenspraxis erhebt (theologische Hermeneutik).

Während die Theologie als Gesamtdisziplin die theologale Bedeutung ethisch begründeter Praxis und die ethische Bedeutung religiöser Handlungsorientierungen aufzuhellen hat, fällt der christlichen Gesellschaftsethik *innerhalb der Theologie* die besondere Aufgabe zu, die normative Begründung politischer Glaubenspraxis voranzutreiben sowie diese einerseits an eine ethische Hermeneutik des Christentums anzuschließen und andererseits auf eine theologale Hermeneutik „vorzubereiten“. Dabei übergeht die christliche Gesellschaftsethik keineswegs den Unterschied zwischen ethischer und theologischer Reflexion politischer Glaubenspraxis, sondern sucht nach Konvergenzen zwischen den beiden Reflexionsformen. Solche Konvergenzen sind jedoch weder ein blindes Nebeneinander noch eine bloße Addition ethischer und theologischer Aussagen. Deshalb konfrontiert die Gesellschaftsethik auch nicht erst die Resultate beider Reflexionsweisen miteinander; vielmehr hat sie bei der ethischen Auslegung bereits immer schon die normative Prüfung im Blick und sucht wiederum bei dieser nach möglichen Bezügen normativer Urteile zu theologischen Aussagen. Konvergenzen zwischen normativer und theologischer Reflexion werden dann in Sätzen formuliert, die sowohl innerhalb der normativen wie der theologischen Reflexion eine verständliche Bedeutung haben müssen. Infolge der Ausdifferenzierung von Moral und Religion müssen diese Sätze unter den jeweils verschiedenen Auslegungsaspekten und Geltungsansprüchen begründet werden können: Normative Urteile erhalten also im Kontext der theologischen Reflexion einen Sinn, der auf ihrer normativen Begründung basiert.

Der behauptete Zusammenhang läßt sich wiederum an der „Option für die Armen“ veranschaulichen. In den biblischen Traditionen wurden die „Armen“ als die auserwählten Adressaten und Zeugen der Hoffnung auf das anbrechende Heil Gottes angesprochen. In der „Option für die Armen“ legt die Theologie zunächst das Bekenntnis des parteilichen Heils-

zuspruchs Gottes aus. Da Gottes Parteilichkeit nicht bekannt werden kann, ohne sie selbst praktisch nachzuvollziehen, kommen in der „Option für die Armen“ zugleich auch das Selbstverständnis und damit verbundene Handlungsorientierungen der Christen zum Ausdruck. Wenn aber Christen dieser Option ihres Glaubens entsprechend politisch handeln, werden sie angehalten, dieses Engagement normativ zu begründen. Dazu brauchen sie dann eine allgemeine Handlungsregel, die zur theologischen Option „paßt“ und zugleich gegenüber allen Gesellschaftsmitgliedern gerechtfertigt werden kann. Eine solche Handlungsregel, nämlich gesellschaftliche Verhältnisse zugunsten der Unterdrückten und Ausgebeuteten zu verändern, läßt sich in moralisch-praktischen Diskursen begründen, weil Unterdrückung und Ausbeutung kein gemeinsames Interesse aller Betroffenen verkörpern können, sondern die Interessen weniger zu Lasten anderer privilegieren. Indem die christliche Gesellschaftsethik die Konvergenz von theologischer Option und normativer Begründung reflektiert, läßt sich theologisch dann der allgemeine Heilswille Gottes in seiner besonderen Parteilichkeit verständlich machen und begründen.

Während die normative Reflexion politischer Glaubenspraxis im Universalisierungsgrundsatz nicht nur ein Rationalitätskriterium, sondern im Diskursprinzip auch eine Verfahrensregel besitzt, kennt die Vermittlung normativer Begründung und theologischer Auslegung politischer Glaubenspraxis keine allgemeinen und formalisierbaren Regeln, wenngleich sie jeweils die „ordentliche“ Begründung von theologischen Aussagen und normativen Urteilen voraussetzt. Dabei verlangt die Vermittlung von normativer und theologischer Reflexion eine eher experimentelle Methode, um aus der normativen Prüfung sozialer Sachverhalte und politischen Handelns Konvergenzen zwischen normativen Urteilen und theologischen Aussagen sowie eine mögliche Zusammenarbeit mit anderen theologischen Fächern zu erkunden. Im Vergleich mit der methodischen Strenge etwa der historischen, exegetischen oder auch systematischen Theologie erlaubt diese Unbestimmtheit der Gesellschaftsethik zwar eine größere Freiheit. Den damit gegebenen Chancen theoretischer Innovationen steht aber auch das erhöhte Risiko gegenüber, in der Suche nach Konvergenzen zu scheitern. Die theologische Sicherheit der katholischen Soziallehre, die ihren ethischen Aussagen – über die scholastische Idee der Teilhabe des Naturrechts am „ewigen Gesetz“ Gottes – immer bereits eine theologische Bedeutung zusprechen konnte, erreicht eine auf Vermittlung von normativen Urteilen und theologischen Aussagen zielende Gesellschaftsethik daher heute nicht mehr. Als theologisches Fach bestätigt sich die christliche Gesellschaftsethik immer erst dann, wenn die Theologie insgesamt durch ihre Beiträge bessere, dabei jedoch weiterhin theologische Aussagen über die Glaubenspraxis und die gesellschaftliche Situation politisch engagierter Christen macht.