

für eine inhaltliche Rezeption doch vernachlässigt werden. Die aus dem Kontext herausgerissenen Zitate kritischer Stimmen heutiger Theologen zum 1. Vatikanum und seinen Definitionen (210 mit Anm. 46–50) verdecken die wirkliche Differenziertheit ihrer Positionen; besonders fragwürdig ist es aber, Meinungsumfragen als Zeugnis des „sensus fidelium“ zu werten (so 214–218); denn dieser ist doch etwas anderes als der statistische Durchschnitt der Kirchenmitglieder! – Der berühmte Text von Nikaia II wird zwar vollständig zitiert (70f.), dann jedoch in der Interpretation unterschlagen, daß er nicht nur von der „ratio universalitatis“ spricht, sondern zuvor noch von der wesentlichen Rolle des Papstes auf ökumenischen Konzilien, die sogar (durch „synergie“) von dem bloßen „Übereinstimmen“ der übrigen Patriarchen abgehoben wird.

Zustimmen kann man der Feststellung realer Diskontinuitäten, vor allem auf dem Gebiete der Moral. Die Liste ließe sich noch erweitern. Daß in den Fragen der weltlichen Gewalt des Papstes, der Religionsfreiheit, der Menschenrechte, der Sklaverei, aber auch der Sexualmoral nicht nur „Weiterentwicklung“, sondern wirkliche Revision geschehen ist, kann historisch nicht bestritten werden. Daß die Frage, ob es überhaupt kirchliche Unfehlbarkeit im Bereich der Materialethik, bzw. des Naturrechts gibt, auch von diesem Befund aus zu beleuchten ist, sei hier nur angedeutet. Bei den drei Fällen von „Unam sanctam“, „Extra ecclesiam nulla salus“ und „Haec sancta“ ist jedoch Kritik an der thesenartigen Vereinfachung der historischen Probleme angebracht. Zunächst einmal gibt auch B. zu, daß die hierokratische Doktrin von „Unam sanctam“ trotz aller Einschärfung durch eine kontinuierliche Reihe von Päpsten nie universell rezipiert worden ist, da es immer Widerstände gab (250). Es war jedoch nicht, wie er schreibt, „the body of the faithful“, was diese Lehre schließlich tötete (250, 251), sondern vielmehr die Resistenz der (auch katholischen) Staaten und das Gewicht der politischen Realität. Auch stimmt es nicht, daß erst Pius XII. 1955 diese Lehre als zeitbedingt bezeichnete (250f.). Dies tat schon Pius IX. 1871 (*Civita Cattolica* ser. VIII. vol. 3, 485f.); und sachlich vollzog Leo XIII. mit „Immortale Dei“ (1885) einen klaren Abschied von der hierokratischen Doktrin. – Bei den Problemen des Axioms „Extra ecclesiam nulla salus“ geht es m. E. nicht an, wie dies B. tut, nur die hierarchologische Engführung dieses Axioms im zweiten Jahrtausend zu behandeln. Denn dieses Axiom beginnt nicht mit dem 12. Jh. und auch nicht mit Cyprian; es wurzelt in dem Axiom „Ohne Taufe kein Heil“, und auch der Rekurs auf das NT (264) ist hier angesichts von Mk 16, 16 keine Lösung. Hier wird etwas zu einem Problem der „Papstkirche“ des zweiten Jahrtausends gemacht, was viel tiefer liegt. – Die Probleme von Konstanz und „Haec sancta“ sollen nicht bagatellisiert werden. Und doch müßte hier die Pluralität in den Interpretationen von „Haec sancta“ stärker berücksichtigt werden. Es dürfte schwer nachweisbar sein, daß das Dekret im Sinne allgemeiner Überordnung des Konzils über den Papst (und nicht nur in dem des „Notrechts“ bei Schisma, *Papa haereticus* oder vergleichbaren Fällen) jemals *allgemein* rezipiert worden ist.

Trotz mancher Einschränkungen ist der Autor der Versuchung nicht entgangen, das erste Millennium als leuchtende Folie der geteilten Christenheit des zweiten Jahrtausends vorzuhalten und alle Probleme allein auf letzteres zu verlagern. KL. SCHATZ S. J.

4. Praktische Theologie

LOB-HÜDEPOHL, ANDREAS, *Kommunikative Vernunft und theologische Ethik* (Studien zur theologischen Ethik 47). Freiburg i. Ue.: Universitätsverlag; Freiburg i. Br.: Herder 1993. 436 S.

KISSLING, CHRISTIAN, *Gemeinwohl und Gerechtigkeit*. Ein Vergleich von traditioneller Naturrechtsethik und kritischer Gesellschaftstheorie (Studien zur theologischen Ethik 48). Freiburg i. Ue.: Universitätsverlag Freiburg i. Br.: Herder 1993, 576 S.

Ihre neuscholastische „Einheitslinie“ überwand die theologische Ethik nach dem II. Vatikanum vor allem durch Relektüre der thomanischen Ethik: „Back to the roots!“ Obgleich sich die fachlichen Kontroversen seitdem immer wieder an einen

Schlüsselbegriff der kantischen Moralphilosophie, nämlich am Begriff der „Autonomie“ entzündet haben, folgte die theologische Ethik daher auch weiterhin der eingetretenen Spur aristotelisch-thomanischer Ethik – und hatte wenig bis gar nichts mit Kants formaler Ethik allgemeiner Gesetze zu tun. Daher fand auch die kommunikationstheoretische Transformation der kantischen Moralphilosophie, also die Diskursethik, bei den Moraltheologen nur wenig Aufmerksamkeit. Davon unberührt konnte sich die Diskursethik jedoch in den letzten zwei Jahrzehnten als eine der *mainstream*-Theorien philosophischer Ethik profilieren. So wenig Studierende in moraltheologischen Vorlesungen mit der Diskursethik konfrontiert werden, so häufig stoßen sie aber bei Exkursionen in die Philosophie auf Habermas, Apel und Co. – und suchen nun deren Ethikkonzeption in Dissertationen moraltheologisch zu bewältigen. Zwanzig Jahre nach Apels „Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik“ wird damit auch die theologische Ethik von der Diskursethik eingeholt. Zwei solcher Dissertationen sind im folgenden anzuzeigen.

Mit der katholischen Moralthologie und der Diskursethik stehen sich nicht nur zwei Unternehmen unterschiedlicher Disziplinen (Theologie bzw. Philosophie) gegenüber, sondern auch die beiden opponierenden Konzeptionen hermeneutischer („aristotelischer“) bzw. normativer („kantischer“) Ethik. In seiner Dissertation sucht L. für den moraltheologischen Ansatz der „theonomen Autonomie“ eine Vermittlung zwischen diesen beiden Ethikansätzen. Zwar setzt diese Arbeit mit der Kritik der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und -ethik an der deutschsprachigen „Ethik der Autonomie“ ein. Jedoch dient dieser befreiungstheologische Einstieg für wenig mehr als den Hinweis, daß theologische Ethik auf konkrete Lebenssituationen bezogen ist, ohne dadurch ihre Autonomie als wissenschaftliche Theorie zu verlieren. Darauf aufbauend legt der Verf. zwei Argumentationsketten vor, über die er die theologische Ethik als eine „Theorie moralisch begründeter Handlungsorientierungen“ bestimmt. – Die erste Linie läuft von der Konzeptualisierung theologischer Ethik als Theorie von Handlungsorientierungen über die Kritik moraltheologischer Entwürfe hin zur Diskursethik: Handlungsorientierungen bestimmt der Verf. als situationsgebundenes Potential „normativer Sinnsetzungen“, über deren Aneignung Akteure ihre praktischen Probleme bewältigen. Böckles Verständnis theologischer Ethik „als Theorie menschlicher Lebensführung unter den Anspruch des Glaubens“ präzisiert er deshalb im Sinne einer hermeneutischen Theorie von situativen Handlungsorientierungen. Durch kritische Sichtung moraltheologischer Entwürfe (Auer, Mieth und Demmer) sucht er dann das Profil hermeneutischer Ethik aufzuklären: Akteure *gewinnen* ihre Handlungsorientierungen durch kreative Aneignung „normativer Erfahrung“; in Konfliktsituationen müssen sie jedoch ihre Handlungsorientierungen auch *begründen* können. Hinsichtlich des Begründungsproblems bleiben jedoch die moraltheologischen Entwürfe unbefriedigend, weil sie über kein zureichendes Rationalitätskriterium verfügen. Darüber bringt der Verf. die Diskursethik ins Gespräch: Die Begründung von strittigen Handlungsorientierungen erfolgt nach Maßgabe des Universalisierungsgrundsatzes, der aber nur diskursiv, also nur durch Zustimmung aller jeweils Betroffenen, eingelöst werden kann. Angesichts des Begründungsproblems wird die theologische Ethik – obgleich hermeneutische Theorie – daher auf die in der Diskursethik rekonstruierte kommunikative Rationalität verwiesen und ist daher als eine Theorie *moralisch und d. h. diskursiv begründeter* Handlungsorientierungen zu betreiben. – Auf diese diskursethische Ergänzung der hermeneutischen Ethik will sich der Verf. nicht beschränken und verfolgt deshalb eine zweite Argumentationslinie: von der kritischen Diskussion der Diskursethik über einen soteriologischen Entwurf von Gottes Heilshandeln im Medium menschlicher Praxis hin zu einer Theologie des Ethischen. Die Diskursethik stellt der Verf. als eine „Ethik der Argumentation vor“, die in eine „kommunikative Ethik“ der Alltagspraxis überführt werden muß, dann aber auf theoretische Probleme und Paradoxien stößt, die sie nicht mehr innerhalb ihrer kommunikationstheoretischen Grundannahmen bewältigen kann. Daher bringt er die christliche Soteriologie als Ergänzung zur Diskursethik ins Gespräch: So wie die soteriologische Rede von Gottes Heilshandeln auf befreiende Praxis der Menschen und damit zur Ethik drängt, kann sie innerhalb der kommunikativen Ethik Gottes Heil als deren transzendentalen Grund

zur Sprache bringen. Inspiriert durch Böckles Entwurf „theonomer Autonomie profiliert der Verf. im zweiten Argumentationsgang die theologische Ethik als eine transzendente Theologie des Ethischen, für die er – wenngleich mit „schwachem“ Begründungsstatus – „Haus- und Rederecht“ innerhalb der kommunikativen Ethik verteidigt, zumal sie deren zuvor angezeigte Probleme und Paradoxien bewältigen kann.

In seiner Studie greift der Verf. eine Vielzahl verschiedener moraltheologischer sowie -philosophischer Konfliktthemen auf. Dennoch kann die Auseinandersetzung mit der Diskursethik als Herzstück seiner Studie sowie als deren innovativer Beitrag zur Moraltheologie gelten. Als folgenreich erweist sich dabei, daß sich der Verf. eher für Apels Letztbegründungsprogramm als für Habermas' rekonstruktiven Ansatz interessiert. Über Apels Versuch, eine Grundnorm der Ethik auszuweisen, die von niemandem ohne performativen Selbstwiderspruch bestritten werden kann, werden erstens substantielle Fragen sozialer Praxis als Voraussetzung moralisch-praktischer Diskurse philosophisch vorentschieden, statt ihre Klärung diesen Diskursen zu überlassen. Erst vor dem Hintergrund eines derart weitreichenden Ethikprogramms kann der Verf. für die Präsentation der Diskursethik als „Ethik der Argumentation“ sowie für ihre Ausweitung zur „kommunikativen Ethik“, deren Verpflichtung auf eine vorausgesetzte „Humanitätsverpflichtung“ alltagspraktischen Handelns und deren Ergänzung durch ein Prinzip „innovatorischen Handelns“ (Versöhnen, Vertrauen, Verzichten; später dann mit Verweis auf die paulinische Ethik allgemein „Liebe“) Plausibilität beanspruchen. Vermutlich trifft bei allen diesen Punkten die Kritik, die Habermas bereits gegen Apels strategisches „Ergänzungsprinzip“ vorgetragen hat: Durch fundamentalethische Reflexionen werden Probleme sozialer Praxis nicht vorentschieden, deren Komplexität wird vielmehr vernachlässigt und somit bagatellisiert. Wann Versöhnung, Vertrauen und Verzeihung moralisch gefordert sind, oder ob Akteure einer „Humanitätsverpflichtung“ unterliegen, sind Fragen, die weder Philosophie noch Theologie durch Letztbegründung wissen, sondern vielmehr in moralisch-praktischen Diskursen – vielleicht mit Unterstützung durch Philosophen und Theologen – zwischen den jeweils Betroffenen argumentativ geklärt werden müssen. Vermutlich wird sich dabei herausstellen, daß viele der in den christlichen Traditionen eingewobenen Handlungsorientierungen nicht als allgemeinverbindliche Ansprüche begründet werden können; daß sie – wie das paulinische Liebesgebot – für Christen dennoch verbindlich gelten, liegt nicht an ihrem „Mehr“ gegenüber allgemeinen Normen, sondern an ihrer Übereinstimmung mit dem christlichen Gottesbekenntnis. Offenkundig ergibt sich daher neben der moralischen Begründung für die theologische Ethik noch eine zweite Form der Begründung von Handlungsorientierung – der Nachweis nämlich, daß der christliche Gottesglaube bestimmte Orientierungen impliziert, die Glaubende verpflichten, insofern sie ein ihrem Bekenntnis entsprechendes Leben führen wollen. – Zweitens wird mit Apels Letztbegründungsprogramm die diskursethische Rekonstruktion kommunikativer Rationalität mit Problemen und Paradoxien überfordert, auf die der Verf. m. E. zu Recht hinweist. Da sie diskursethisch nicht bewältigt werden können, sucht er die Diskursethik theologisch einzubinden. Abgesehen davon, daß sich derartige Probleme und Paradoxien nur aus überzogenen Ansprüchen an die philosophische Ethik ergeben, werden durch diese Rezeption der Diskursethik ebenfalls der Theologie Ansprüche zugemutet, an denen auch diese *theoretisch* scheitern muß. So wird etwa die „Paradoxie anamnetischer Solidarität“ (Peukert) nicht eigentlich theologisch überwunden; vielmehr ist die Rede von Gottes Heilshandeln auch an den Toten eine spezifische Weise, Solidarität angesichts des Todes durchzuhalten, nämlich dessen Überwindung durch Gottes Heilshandeln zu *erhoffen*. Daß auch die Theologie den hohen Letztbegründungsansprüchen nicht genügen kann, gesteht der Verf. indirekt auch zu: Zum Schluß seiner Arbeit verweist er auf den „schwachen Status“ theologischer Argumente innerhalb der Ethik, ohne deren Schwäche allerdings näher zu kennzeichnen. Weiterhin räumt er ein, daß auch die Theologie nicht die subjektiv-existentielle Bejahung moralischen Handelns vorwegnehmen kann, sie vielmehr – wie die zuvor deshalb kritisierte Diskursethik – voraussetzen muß. Ohne damit das Programm einer transzendentalen Theologie kommunikativer Ethik zurückweisen zu wollen, lerne ich daher aus der Stu-

die, daß entsprechende theologische Entwürfe den ethischen Diskursen über gesolltes Handeln äußerlich bleiben, auf moralische Praxis und den darin eingewobenen moralisch-praktischen Diskursen reflektiert – eben Theologie des Ethischen und damit weder „Auslegung des Glaubens innerhalb der Ethik“ noch Aufhebung der Ethik in Theologie ist.

Theologische Probleme dieser Art haben die katholische Soziallehre eigentlich nie beschäftigt, sondern wurden arbeitsteilig den systematischen Fächern der Theologie überlassen. Auf diese eingespielte Arbeitsteilung verläßt sich auch *Kissling*, der in einer theologischen Dissertation die Diskursethik als Basistheorie einer „funktionstüchtigen Sozialethik“ vorschlägt. Schärfer als L. arbeitet er dabei den Unterschied zwischen Apels Letztbegründungsphilosophie und Habermas' rekonstruktiver Metaethik heraus, um dann für Habermas' Rekonstruktion der in modernen, nämlich „weltanschaulich pluralen“ Gesellschaften erreichbaren moralischen Rationalität zu votieren. Neben einer metaethischen Basistheorie bedarf die „funktionstüchtige Sozialethik“ jedoch auch einer anspruchsvollen Gesellschaftstheorie, die den komplexen Integrationsformen moderner, nämlich funktional ausdifferenzierter Gesellschaften gerecht werden kann. In diesem Sinne entwirft K. Sozialethik als „Synthese von Diskursethik und Gesellschaftstheorie“.

Zwar stellt der Untertitel seiner Studie einen „Vergleich von traditioneller Naturrechtsethik und kritischer Gesellschaftstheorie“ in Aussicht. Statt eines Theorievergleichs „beerdigt“ der Verf. jedoch in dem ersten seiner beiden Hauptteile die am Beispiel von Messner vorgestellte und kritisierte Naturrechtsethik, weil sie den normativen und analytischen Anforderungen moderner Gesellschaften nicht gerecht wird. Daher kann er dann im zweiten Teil – mit nur wenigen Reminiszenzen an Messners Naturrechtsethik – auf Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns zurückgreifen, dabei dessen diskursethischen Ansatz als Ersatz zur Naturrechtsethik und dessen zweistufige Gesellschaftstheorie als Alternative zur Sozialontologie vorstellen. – Zwar hat Messner – so die werkgeschichtliche Rekonstruktion von K. – seinen fundamental-ethischen Ansatz von Konzept der „inneren Anschauung“ auf die Idee der Natur als Sein und Erkenntnis gleichermaßen antreibende „Wirkordnung“ umgestellt, damit jedoch die Defizite der naturrechtlichen Denkungsweise nicht aufheben können: Ihre substantiell gehaltvollen Prinzipien werden nur auf der Basis metaphysischer Grundannahmen plausibel, die sie jedoch in „weltanschaulich pluralen“ Gesellschaften nicht zu begründen vermag – zumal ihr Verständnis von sittlicher Praxis die Grundplausibilitäten moderner Individualität verletzt. Statt also normative Urteile an metaphysische Weltbilder rückzubinden, empfiehlt der Verf. den ethischen Formalismus der Diskursethik, die ohne substantielle Vorgaben moralisch-praktische Diskurse als exklusive Legitimationsinstanz normativer Urteile auszeichnet. Durch den Formalismus und Universalismus der Diskursethik wird zwar der Bereich des moralisch Entscheidbaren beschränkt und um „ethisch-existentielle Fragen“ reduziert, jedoch ist der von der Diskursethik rekonstruierte Prozeß diskursiver Rechtfertigung das einzig aussichtsreiche Verfahren, in modernen Gesellschaften die universale Geltung von Normen noch sicherzustellen. Deshalb wird die Sozialethik auf die Diskursethik als ihre metaethische Basistheorie verwiesen. – Fundamenteethik und Sozialphilosophie hängen in Messners Naturrechtsdenken eng zusammen: So wie die Geltung normativer Urteile von der „Natur“ des Menschen abgeleitet wird, so wird auch die Gesellschaft auf die menschliche Natur als ihren Seinsgrund rückgeführt. Messners Gemeinwohlprinzip weiß der Verf. zu würdigen, da es soziale Verantwortung auch gegenüber gesellschaftlichen Sachverhalten einzuklagen vermag, die nicht einzelnen Akteuren zugeschrieben werden können. Dennoch hält er die von der menschlichen Natur her argumentierende Sozialmetaphysik für unfähig, diese soziale Verantwortung in den funktional ausdifferenzierten Handlungsbereichen moderner Gesellschaften zu konkretisieren. Als Alternative stellt der Verf. daher Habermas' Gesellschaftskonzept vor, das Gesellschaft zugleich als Lebenswelt, also als Hintergrund kommunikativen Handelns, und als systemisch verknüpfter Zusammenhang von Handlungsergebnaten bestimmt. Dabei interessiert er sich insbesondere für Habermas' evolutionsgeschichtliche Rekonstruktion, derzufolge sich in modernen Gesellschaften – durch Etablierung von entsprachlichten

Steuerungsmedien (Geld und Macht) – Ökonomie und staatliche Administration als Systeme etablieren und von lebensweltlichen Zusammenhängen entkoppelt haben. Gegen die von Habermas diagnostizierte „Kolonialisierung der Lebenswelt“ hält K. ein „normatives Primat der Lebenswelt“, das von der Sozialethik verteidigt und – in Kooperation mit den verschiedenen sozialwissenschaftlichen Disziplinen – in Politikentwürfen konkretisiert werden muß.

Auch K. stößt auf ethisch relevante Fragen, die unter der von der Diskursethik ausgezeichneten Moralität nicht bearbeitet werden können. Diesem Defizit der Diskursethik begegnet er nicht mit Ergänzungsprinzipien oder transzendentaler Theologie, sondern mit der Unterscheidung von drei verschiedenen Bereichen der Ethik, nämlich von „Individuethik“, „interpersoneller Ethik“, und „Sozialethik“: Die erste will er – so einige kursorische Andeutungen – als „Pflichten der Akteure gegenüber sich selbst“ dem Naturrechtsdenken anvertrauen, die zweite identifiziert er mit der Diskursethik und die dritte überantwortet er – wie bereits vorgestellt – der „Synthese“ aus Diskursethik und systemtheoretisch informierter Gesellschaftstheorie. Gerade vor diskursethischem Hintergrund kann mich diese Unterscheidung nicht überzeugen: Als Rekonstruktion eines Verfahrens, mit dem Akteure konfligierende Orientierungen sozialen Handelns in allgemeine Gesetze überführen, bezieht sich die Diskursethik tatsächlich immer auf „interpersonelle“ (besser: „intersubjektive“) Handlungskonstellationen, ist dennoch – wie der Verf. an anderen Stellen treffend herausarbeitet – keine „Ethik“ im Sinne einer Reflexion auf gesolltes Handeln, sondern eben Metaethik im Sinn einer Theorie ethischer Rationalität. So verkennt die Identifizierung der Diskursethik als „interpersonelle Ethik“ deren Theiestatus. Handlungssituationen, die durch allgemeinverbindliche Normen geregelt werden können, dehnen sich unterschiedlich weit in Raum und Zeit aus und verlangen entsprechend auch unterschiedliches analytisches Wissen. Ohne Zweifel bedarf es zur Erörterung von Problemen der gesellschaftlichen Regulation gesellschaftstheoretischer Kompetenzen, die in alltagspraktischen Konflikten eher überflüssig, wenn nicht gar störend sind. Dennoch schneidet der Hinweis auf nicht-intendierte Folgen bzw. auf institutionelle Vermittlungen von Handlungen keinen eigenständigen Bereich einer „interpersonellen Ethik“ heraus, so als ob im alltäglichen Handeln gegenüber anwesenden Dritten nicht auch mit nicht-intendierten Folgen oder institutionellen Vermittlungen gerechnet werden müßte. Die Unterscheidung verschiedener Bereiche der Ethik ist – darauf weist übrigens auch L. hin – also keineswegs in der Logik moralischer Rationalität angelegt, sondern begründet sich eher aus der wissenschaftlichen Institutionalisierung ethischer Diskurse und ihren „jeweiligen Referenzdisziplinen sowie der traditionellen Aufspaltung von Moralthologie und katholischer Soziallehre. Problematisch scheint mir aber auch Ks. Auszeichnung der „Individuethik“: Akteure fragen nach Handlungsorientierungen, die ihren eigenen Lebensentwürfen entsprechen, und in diesem Sinne nach „Pflichten gegenüber sich selbst“. Diese ethische Frage (nach dem Ethos, nach dem „Guten“ etc.) ist jedoch keineswegs einfachhin „individualethisch“: Erstens beziehen sich Akteure auf kollektiv geteilte Lebensentwürfe (etwa des Christentums), so daß die sittliche Frage nicht notwendigerweise eine individuelle ist. Und selbst wenn sie, zweitens, von Individuen als individuelle Frage gestellt wird, stehen diese in Frage und Antwort immer noch in partikularen Traditionen, in die hinein sie sozialisiert wurden, und die ihre Identität prägen. Bestreitbar ist schließlich auch die Vermutung, daß die sittliche Frage naturrechts-ethisch zu beantworten sei. Wie etwa aus der Dissertation von L. gelernt werden kann, geht es bei „Pflichten gegenüber sich selbst“ um Orientierungen, vermittels derer Akteure mit sich selbst identisch leben wollen, und daher nicht um eine vorgegebene „Natur“ und entsprechend nicht um Metaphysik, sondern um selbstdefinierte Lebensentwürfe und entsprechend um deren hermeneutische Erschließung. Die sittliche Frage nach „Pflichten gegenüber sich selbst“ wird also besser durch Formen hermeneutischer Ethik bearbeitet, deren Rationalität allerdings nicht mit der Rationalität moralisch-praktischer Diskurse verwechselt werden darf. – Die Ergänzung der Diskursethik als „interpersonelle Ethik“ durch die Sozialethik hält der Verf. für notwendig, um die in komplexen gesellschaftlichen Situationen unvermeidbaren nicht-intendierten Folgen sozialen Handelns sowie deren sozialstrukturelle Vorgaben hinreichend berücksichti-

gen zu können. Dazu bedarf es – so der Verf. – systemtheoretischer Analysekonzepte, die jedoch der diskursethischen Basistheorie nicht widersprechen dürfen und daher handlungstheoretisch eingebunden werden müssen: Allein Habermas' zweistufiges Gesellschaftskonzept entspricht dieser Anforderung. Die Unterscheidung zwischen Sozial- und Systemintegration und entsprechend auch die Begriffe von Lebenswelt und System hat Habermas aber als perspektivische Unterscheidung der sozialwissenschaftlichen Analyse eingeführt, um dann erst in einem evolutionsgeschichtlichen Nachschlag die reale Entkoppelung von System und Lebenswelt und damit gleichzeitig die reale Verwirklichung von Systemen in der Gesellschaft zu behaupten. Fasziniert durch den systemischen Charakter marktförmig verfaßter Ökonomien übersieht der Verf. in seinem Plädoyer für Habermas' Gesellschaftstheorie deren Begriffslogik und verstärkt deren essentialistische Wendung noch einmal durch essentialistische Interpretation. Die kritische Debatte über Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“ hat deutliche Probleme und Defizite einer derart essentialistischen Systemtheorie deutlich werden lassen. M. E. lassen sich diese Einwände weder durch transzendentalpragmatische Begründung eines „normativen Postulats der Lebenswelt“ noch durch theoretisch wenig ausgefeilte Anmerkungen zur Politikbezogenheit staatlicher Verwaltungen aushebeln. Um Habermas' zweistufiges Gesellschaftskonzept als verlässliche Referenztheorie der Sozialethik plausibel zu machen, hätte sich der Verf. jedenfalls stärker auf die entsprechenden gesellschaftstheoretischen Debatten einlassen müssen. – Ungemein produktiv ist jedoch der Vorschlag, auch die theologische Sozialethik auf die Diskursethik als (meta-)ethische Basistheorie zu beziehen und zugleich durch eine komplexe Gesellschaftstheorie anzureichern, weil sie nur so den Bedingungen pluraler und funktional ausdifferenzierter Gesellschaften gerecht werden kann. Die Logik einer solchen Sozialethik bleibt in diesem Vorschlag allerdings noch unbestimmt; im Begriff „Synthese“ bleibt nämlich offen, *wie* die moralisch-praktische Kompetenz, allgemeine Normen auszuzeichnen, mit der analytischen Kompetenz, moderne Gesellschaften zu beschreiben und ihre Entwicklung zu erklären, vermittelt werden kann. Während im traditionellen Naturrechtsdenken die Vermittlung ihrer normativen und analytischen Kompetenzen als syllogistisches Schlußverfahren bestimmt werden konnte, hat die Synthese aus Diskursethik und zweistufiger Gesellschaftstheorie ihre Logik noch zu erkunden. Anzugeben wäre dabei auch, ihr Profil als ein *theologisches* Fach, das im traditionellen Naturrechtsdenken über die Idee der Teilhabe des Naturrechts am göttlichen Gesetz begründet wurde.

Als erste Ansätze, die Diskursethik für die theologische Ethik aufzubereiten, betreten die beiden Studien theologisch-ethisches Neuland und befreien Moraltheologie und Sozialethik von einer jahrzehntealten und wenig ehrenhaften Ignoranz. Dabei zeigen beide Dissertationen – gerade in ihren unterschiedlichen Schwerpunkten – die Relevanz der Diskursethik für Moraltheologie und theologische Sozialethik, darüber hinaus aber auch die Produktivität an, die beide Fächer in der theologischen Rezeption der Diskursethik noch aufzubringen haben.

M. MÖHRING-HESSE

IM DIENST DER ARMEN. Entwicklungsarbeit als Selbstvollzug der Kirche. Hrsg. von *Thomas Fließmann* und *Claudia Lücking-Michel* (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften 26). Münster: Aschendorff 1992. XIV/116 S.

Wachsende soziale Probleme in den westlichen Industrieländern und die schwierige Umbruchsituation in Osteuropa nach dem Ende des Ost-West-Konflikts zählen zu den Gründen, warum die gewiß nicht weniger drängenden Probleme der Dritten Welt, wo mehr als eine Milliarde Menschen in extremer Armut lebt, derzeit immer weniger politische wie öffentliche Aufmerksamkeit erhalten. Verstärkt wird diese Tendenz durch einen gewissen Hilfpessimismus, da 30 Jahre Entwicklungshilfe nur sehr bescheidene Erfolge brachten. Um so wichtiger ist es, daß die Kirchen ihren Auftrag zu weltweiter Solidarität wahrnehmen und immer wieder neu reflektieren. – Man kann es daher grundsätzlich nur begrüßen, wenn eine Publikation diese Thematik aufgreift und die „Entwicklungsarbeit als Selbstvollzug der Kirche“ interdisziplinär zu vertiefen versucht. Der vorliegende Sammelband ist aus Vorträgen einer Tagung der Fachschaft