

›Eigentlich gerecht‹ gibt es nicht –
Drei kritische Anmerkungen zu Michael Schramms
›theologischer Systemethik‹

Michael Schramm präsentiert eine ›theologische Systemethik‹, »(...) die sich mit dem sozialen Nutzen und den sozialen Kosten *systemischer Ausdifferenzierungen* zu befassen hat«¹. Für die christliche Sozialethik stellt er damit einen Themenwechsel, zumindest aber eine Konzentration ihrer thematischen Aufmerksamkeit in Aussicht. Doch statt uns in diesen Themenwechsel seiner Systemethik einzuführen, unterscheidet Schramm zwischen Begründungs- und Anwendungsdiskurs und bietet diese Unterscheidung als methodische Antwort christlicher Sozialethik auf die funktionale Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften an. Im Verlaufe seiner Ausführungen wird so aus einer Systemethik, die sich mit Nutzen und Kosten systemischer Ausdifferenzierungen befasst², eine Ethik situationsloser Normen mit eingestanden begrenzter Relevanz für Handlungssituationen³.

Drei kritische Anmerkungen möchte ich zu diesem Vorschlag machen, und zwar (1.) zu seinen gesellschaftstheoretischen Grundannahmen, mithin zur Theorie der funktionalen Differenzierung, (2.) zu seiner Methodologie, mithin zur Unterscheidung von Begründungs- und Anwendungsdiskursen und zum Konzept einer situationsvergessenen Ethik der Begründung sowie (3.) zur Theologie der theologischen Systemethik.

1. FUNKTIONALE DIFFERENZIERUNG

Der Sachverhalt ist unbestritten, dass nämlich moderne Gesellschaften wichtige Bereiche der gesellschaftlichen Reproduktion spezialisiert und in funktional differenzierte Handlungsbereiche mit unterschiedlichen

¹ *Michael Schramm*, Kontingenzeröffnung und Kontingenzmanagement – Christliche Sozialethik als theologische Systemethik, in diesem Jahrbuch S. 85–116, 86 [Hervorh. im Original].

² Vgl. ebd.

³ Vgl. ebd., 116.

Graden der »Systemhaftigkeit« (*Anthony Giddens*) »eingelagert« haben. In der christlichen Sozialethik ist dieser Sachverhalt keineswegs unbekannt: Zumindest wenn man ihr das notwendige Wohlwollen entgegenbringt, findet man den gemeinten Sachverhalt bereits im Kontext der Katholischen Soziallehre – und nicht nur bei *Johannes Messner*⁴ – als »relative Eigenständigkeit der kulturellen Sachbereiche«⁵ berücksichtigt. In Rezeption moderner Gesellschaftstheorien wird die funktionale Ausdifferenzierung allerdings erst nach dem vatikanischen Umbruch und m. W. zum ersten Mal in der Arbeit von *Heiner Ludwig* »Die Kirche im Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung«⁶ (1976) angesprochen, darf aber seither als bekannt unterstellt werden.

Bei seiner Rekonstruktion funktionaler Ausdifferenzierung greift Michael Schramm auf eine bestimmte gesellschaftstheoretische Denkweise, nämlich die Systemtheorie, und dabei auf einen bestimmten Ansatz der Systemtheorie, nämlich auf den Ansatz des späten *Niklas Luhmann* zurück. Ausdrücklich einverstanden bin ich damit, dass mit dem Begriff »System« spezifische, für moderne Gesellschaften typische Strukturen der Handlungskoordination bezeichnet werden. Unstrittig dürfte auch sein, dass mit diesem Begriff zumindest die gesellschaftlichen Bereiche der Wirtschaft, also der Gesamtheit wirtschaftlicher Aktivitäten der Produktion und Distribution, sowie der Staat, also die Gesamtheit staatlicher Aktivitäten, gesellschaftsweit verbindliche Entscheidungen zu setzen und durchzusetzen, beschrieben und erklärt werden können. Nicht einverstanden bin ich jedoch damit, das Spezifische der Systeme in der »Wettbewerbskoordination«⁷ zu sehen. Denn weder beschreibt »Wettbewerb« die Koordinierungsform in allen Systemen, also in allen Bereichen moderner Gesellschaften, die man gemeinhin als »Systeme« bezeichnet; vermutlich ist der Wettbewerb noch nicht einmal konstitutiv für das System der Wirtschaft. Noch taugt der Begriff, Systeme von Nicht-Systemen zu unterscheiden, da auch in vielen anderen sozialen Zusammenhängen, die man – wie das Spiel – zumindest gemeinhin nicht als Systeme bezeichnet, Handlungen über Wettbewerb koordiniert werden.

⁴ Vgl. ebd., 93 f.

⁵ *Joseph Höffner*, Christliche Gesellschaftslehre, Neuausgabe (hg., bearb. u. erg. von *Lothar Roos*), Kvelaer 1997, 22 – und damit nur wenige Seiten vor der von *Schramm* aus diesem Buch zitierten Stelle (vgl. seine Anm. 81).

⁶ *Heiner Ludwig*, Die Kirche im Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung. Perspektiven für eine neue sozialethische Diskussion, München-Mainz 1976.

⁷ *Schramm* (Anm. 1), 87.

Michael Schramm zufolge sollen Systeme nach dem Vorbild eines liberalen Modells von Wirtschaft begriffen werden. Problematisch scheint mir dieser Vorschlag in zweifacher Hinsicht: *Erstens* wird damit eine Annahme eines wirtschaftstheoretischen Modells gesellschaftstheoretisch zur Rekonstruktion eines komplexen empirischen Sachverhaltes genutzt, ohne dass dies ausgewiesen und gerechtfertigt wird. Und *zweitens* wird dieser gesellschaftstheoretische Einsatz eines Modells noch einmal auf andere Systeme als das der Wirtschaft übertragen. Habe ich bereits Zweifel über die Beschreibungs- und Erklärungskraft des Wettbewerbs für den Bereich der Wirtschaft, so bestreite ich energisch, dass sich staatliche und auf den Staat bezogene Aktivitäten, zumal in Deutschland, unter diesem Fokus beschreiben, geschweige denn erklären lassen.

Was aber, wenn nicht der Wettbewerb, unterscheidet Systeme von Nicht-Systemen und ist Systemen untereinander gemeinsam? Die Handlungskoordination in diesen gesellschaftlichen Bereichen ist der Verständigung im Modus der Alltagssprache der Akteure mehr oder weniger stark entzogen worden.⁸ Die Abkoppelung von Wirtschaft und Staat ist dabei am weitesten vorangeschritten; in diesen Bereichen moderner Gesellschaften wurde die Koordinierung von Handlungen grundlegend auf die ›Ersatzmedien‹ Geld und Macht umgestellt. Deswegen besitzen diese beiden Bereiche, also Wirtschaft und Staat, scharfe Konturen; und so wird ihnen im Allgemeinen die größte ›Systemhaftigkeit‹ zugeschrieben.

Religion und Moral können offenbar nicht wie Wirtschaft und Staat als Systeme gelten, weil sie unbedingt an den Einsatz von Alltagssprache gebunden sind. Verständlich ist daher, dass Michael Schramm Religion nicht – wie sein gesellschaftstheoretischer Gewährsmann Luhmann – als System begreift. Sie aber deshalb mit der Moral gemeinsam gesellschaftlichen Funktionssystemen gegenüberzustellen und sie als ›Identitätssementiken‹ einander anzugleichen, überzeugt mich nicht. Einmal abgesehen davon, dass es bei der modernen, säkularen Moral nicht um die personale Identität von Menschen, sondern um die allgemeinen und deshalb universalisierbaren Bedingungen dafür geht, dass Menschen Fragen ihrer personalen Identität in eigener Regie entscheiden können,⁹ passt

⁸ Vgl. dazu *Jürgen Habermas*, *Theorie des kommunikativen Handelns* (Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung; Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft), Frankfurt a. M. 1981.

⁹ Vgl. dazu *Lutz Wingert*, *Gemeinsinn und Moral. Grundzüge einer intersubjektivistischen Moralkonzeption*, Frankfurt a. M. 1993, 174–208.

Religion nicht als Pendant zur Moral, verstanden als Gesamtheit allgemein geltender moralischer Handlungsorientierungen. Denn Religion ist keine Gesamtheit von Sätzen, sondern ein gesellschaftlich spezialisierter Bereich von Handlungen und zu deren Koordination notwendigen Interaktionen. Während Moral in einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaft tatsächlich so etwas wie »heimatlos«¹⁰ geworden ist, dabei allerdings in all den Situationen beheimatet werden kann, in denen die Handlungskoordination über Verständigung läuft, ist Religion gerade nicht »heimatlos«, sondern selbst »Heimat«, nämlich ausdifferenzierter Bereich religiöser Handlungen und Interaktionen. Religion ist also – mit Luhmann – ein, sogar ein besonders ausgezeichneter Fall für Theorien gesellschaftlicher Differenzierung, wengleich die Funktionszuschreibung der Religion für moderne Gesellschaften Probleme bereitet.¹¹ Religion kann zwar nicht als System gelten. Sie wurde aber, zumal in Deutschland, bis in die Gegenwart vom Christentum, dieses wiederum durch die Institutionen der konfessionell getrennten Kirchen, dominiert, so dass Religion, zumindest in Deutschland, mit Wirtschaft und Staat vergleichbare Konturen ihrer gesellschaftlichen Präsenz erhielt.¹²

Je stärker die Handlungskoordination auf eigene Steuerungsmedien umgestellt wurde, desto mehr verschwindet die Möglichkeit der Akteure, ihre Handlungen in aktuellen Situationen durch Einsatz normativer Orientierungen, allen voran moralischer Normen, abzustimmen. Normative Handlungsorientierungen können nämlich nur in Situationen eingesetzt werden, in denen sich Akteure gegebenenfalls über die Bedeutung und Angemessenheit dieser Orientierungen verständigen und sich auf diesem Wege wechselseitig auf eben diese Orientierungen verpflichten können. Weil genau dies in Situationen im Kontext von Wirtschaft und Staat eben nicht möglich ist, bestehen in modernen Gesellschaften mit diesen Bereichen so etwas wie »moralfreie Räume«.

¹⁰ Schramm (Anm. 1), 90.

¹¹ Vgl. dazu den Vorschlag von Franz-Xaver Kaufmann, Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989. Der Vorschlag von Schramm (101 ff.), die gesellschaftliche Funktion der Religion in der Kontingenzeröffnung zu sehen, überzeugt m. E. nicht, zumal er diese Funktion mit einigen wenigen elaborierten Theologien und damit lediglich mit partikularen Selbstinterpretationen einer bestimmten Religion begründet. Außerdem will mir nicht einleuchten, worin sich dieser Vorschlag, außer dem Wort »Kontingenzeröffnung«, von Luhmanns Funktionszuschreibung unterscheidet.

¹² Vgl. dazu Karl Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (Quaestiones disputatae 141), Freiburg i. Br. 1992.

Dies gilt allerdings nur mit einer zweifachen Einschränkung: *Erstens* resultiert die funktionale Differenzierung systemischer Bereiche – im Rahmen von funktionalen Erfordernissen der gesellschaftlichen Reproduktion aus politischen Auseinandersetzungen um Spezialisierung und Ausgrenzung von Handlungen.¹³ Im Fall von Wirtschaft und Staat wurden Geld und Macht als spezifische Steuerungsmedien durchgesetzt, indem bzw. sofern deren pauschale Akzeptanz für bestimmte Standardsituationen und Erfordernisse gesichert werden konnte und immer wieder gesichert werden kann. Diese Akzeptanz ist mit gesellschaftlichen Auflagen verbunden, die als »externe« Bedingungen in »interne« Regeln »übersetzt« werden und den Handlungsspielraum der Akteure begrenzen. Systeme sind also gesellschaftliche Konstruktionen und bedürfen dauerhaft der konstruktiven Energie »ihrer« Gesellschaft. Folglich bestehen fortwährend Situationen, in denen sich Akteure über die Auflagen ihrer pauschalen Akzeptanz im Modus ihrer Alltagssprache verständigen, oder politischer gesprochen: in denen sie die »externen« Bedingungen von Wirtschaft und Staat aushandeln müssen. *Zweitens* sind die Akteure in Wirtschaft und Staat in der Regel kollektive Akteure. In internen politischen Auseinandersetzungen müssen sie innerhalb eines zu antizipierenden Korridors systemisch restringierte, aber keineswegs determinierte Entscheidungen treffen. Entsprechend notwendige Entscheidungsprozesse lassen sich zwar intern nach Vorbild der über Geld oder Macht gesteuerten Koordination organisieren, verlangen jedoch trotzdem auf basaler Ebene alltagssprachliche Verständigungsleistungen. Somit bestehen auch innerhalb von Wirtschaft und Staat Situationen, in denen sich kollektive Akteure auf eine gemeinsame Situationsdefinition und deren Bewältigung verständigen müssen.

In Situationen dieser beiden Arten sind die Voraussetzungen dafür gegeben, dass Akteure bei der Definition der jeweils vorliegenden Situation wie bei deren Bewältigung auf normative Handlungsorientierungen zurückgreifen können. Und weil möglich, ist es auch wahrscheinlich, dass sie zur Durchsetzung ihrer Interessen deren besondere Kraft nutzen, dazu aber auch die damit verbundenen Verpflichtungen, etwa die der argumentativen Gewährleistung, übernehmen. Obgleich Wirtschaft und Staat als ausdifferenzierte Funktionssysteme »moralfreie Räume« sind, ist also *erstens* die gesellschaftliche Kontrolle dieser beiden Bereiche und *zweitens* die Konstitution kollektiver Akteure innerhalb dieser Be-

¹³ Vgl. Ulrich Schimank, Der mangelnde Akteurbezug systemtheoretischer Erklärungen gesellschaftlicher Differenzierung. Ein Diskussionsvorschlag, in: Zeitschrift für Soziologie 14 (1985) 421–434.

reiche keine moralfreie Veranstaltung. Während es aber im ersten Fall um die externen Bedingungen für Wirtschaft und Staat geht, geht es im zweiten Fall um gemeinsame Handlungsziele unter den Bedingungen systemischer Restriktionen. Die Plausibilität von Michael Schramms Entwurf und seinen Beispielen, vor allem sein Hinweis auf »die Dilemmastrukturen funktionaler Wettbewerbssysteme«¹⁴ beruht m. E. auf der Konfusion, diese unterschiedlichen Logiken in beiden Fällen nicht zu realisieren.

2. BEGRÜNDUNGS- UND ANWENDUNGSDISKURS

Unbestritten ist nicht nur der Sachverhalt funktionaler Ausdifferenzierung; unbestritten ist auch, dass dieser Sachverhalt für eine theologische Sozialethik, strenger noch: für jede Ethik, Probleme aufwirft, Handlungsorientierungen in Situationen funktional spezialisierter Handlungsbereiche zu reflektieren und deren Begründung zu prüfen. Innerhalb der Katholischen Soziallehre wurden diese Probleme den Soziallehrern aufgegeben, von denen mindestens zwei Studiengänge verlangt und eine methodologisch ungeklärte Interdisziplinarität in ihrer eigenen Person erwartet wurde. Diesen Weg geht Michael Schramm nicht, sondern plädiert mit der Unterscheidung zwischen Begründungs- und Anwendungsdiskurs für eine methodologische Lösung. Allerdings hätte es für diese Lösung nicht seiner mühsamen gesellschaftstheoretischen Einleitung bedurft. Im Anschluss an die Katholische Soziallehre und ihre Methodologie der Operationalisierung des überzeitlichen Naturrechts hätte man sie einfacher haben können. Wenn auch ohne erhabene Worte wie ›Kontingenzeröffnung‹ und ›polylinguales Kontingenzmanagement‹ hatte sich bereits die neuscholastische Naturrechtsethik stark in der Begründung überzeitlicher, damit aber auch situationsloser Handlungsvorgaben gesehen, bei deren Operationalisierung man sich gerne bei den ›Hilfswissenschaften‹ und ihren gesicherten Erkenntnissen bediente.¹⁵ Vermutlich entspricht die Unterscheidung zwischen Begründungs- und Anwendungsdiskurs dem alltagssprachlichen Einsatz normativer Hand-

¹⁴ *Schramm* (Anm. 1), 96.

¹⁵ Unverständlich bleibt mir an *Schramms* Verabschiedung der Sozialethik aus der situationsbezogenen Bewältigung von moralischen Handlungsproblemen, warum die Sozialethik immer dann, wenn sie sich mit der Kirche als Akteur beschäftigt, eine Kompetenz aufbringen kann, die ihr ansonsten abgeht. Warum soll etwa die Sozialethik zur Anwendung ihrer Handlungsregeln im Kontext der Wirtschaft schweigen, kompetent aber über die Kirche als wirtschaftlichen Akteur sprechen können (111 f.)?

lungsorientierungen und sollte deshalb auch in deren ethischer Reflexion berücksichtigt werden. Gleichwohl besteht der Unterschied zwischen diesen beiden Arten, über die Geltung normativer Handlungsorientierung argumentativ zu streiten, nicht darin, dass in Begründungsdiskursen normative Handlungsorientierungen in Absehung von Situationen begründet und dann in Anwendungsdiskursen in konkrete Situationen eingeführt werden. Sofern Handlungsorientierungen gleich welcher Art ihre praktische Funktion erfüllen, nämlich Handeln orientieren, bieten sie eine typisierende Verknüpfung von Bedürfnissen, Situationen und Handlungsweisen.¹⁶ Handlungsorientierungen lassen sich begreifen »als typisierende praktische Antwort auf eine besondere einzelne Situation oder auf eine Menge von Situationen mit bestimmten Merkmalen, welche (...) einmal widerfahren ist oder regelmäßig widerfährt«¹⁷. Wenngleich sie alltagssprachlich häufig in Form situationsloser Handlungsregeln ausgegeben werden, gilt dies auch für moralische Handlungsorientierungen mit unbedingten, allgemein adressierten und ebenso autorisierten Verpflichtungen.

Zwischen Handlungsorientierungen und Situationen besteht allerdings ein dialektisches Verhältnis. Denn so wie Handlungsorientierungen im Lichte von Situationen verstanden werden, so werden Situationen erst im Lichte von Handlungsorientierungen als Situationen einer bestimmten Art verstanden. Akteure »haben« Situationen als Fälle ihrer (möglicherweise problematischen) Handlungsorientierungen. Andernfalls werden ihnen innere oder äußere Ereignisse und Sachverhalte nicht zu Situationen.

Akteuren, die mit Hilfe von Handlungsorientierungen aktuelle Situationen zu bewältigen suchen, können sich die *Geltungsfrage* stellen. Dann haben sie die vorgenommene Verknüpfung von Bedürfnissen, Situationen und Handlungsweisen zu bewerten – und dies angesichts der Herausforderungen ihrer aktuellen Situation. Die kommunikative Situation dieser Prüfung sind Begründungsdiskurse, in denen Akteure im Austausch von Argumenten die Geltung von Handlungsorientierungen prüfen, für die Zeit ihres Diskurses aus ihren Handlungszwängen herausreten, gleichwohl die Nähe zu ihrer gemeinsamen Situation halten.

¹⁶ Vgl. dazu ausführlich *Matthias Möhring-Hesse*, *Theozentrik, Sittlichkeit und Moralität christlicher Glaubenspraxis. Theologische Rekonstruktionen* (Studien zur theologischen Ethik 75), Freiburg i. Ue. 1997, 57–63.

¹⁷ *Dieter Böhler*, *Konstituierung des Handlungsbegriffs. Teleologisches und quasi-dialogisches Rekonstruktionsmodell*, in: *Hans Lenk* (Hrsg.), *Handlungstheorien interdisziplinär*, Bd. II, 1. Halbband: *Handlungserklärungen und philosophische Handlungsinterpretation*, München 1978, 161–197, 176.

Die praktische Umsetzung von Handlungsorientierungen wirft für Akteure aber auch Anwendungs- und Konkretisierungsprobleme auf. Geprüft werden muss zunächst, ob mit der aktuellen Situation überhaupt ein Fall für eine bestimmte Handlungsorientierung vorliegt. Handlungsorientierungen können weder alle Aspekte aktueller Situationen noch alle Aspekte der empfohlenen Handlungen antizipieren und deshalb regeln. Folglich müssen Akteure Handlungsorientierungen, die sich als situativ angemessen erwiesen haben, auf die jeweils aktuelle Situation hin auslegen und angesichts vorliegender Bedingungen sowie verfügbarer Mittel konkretisieren. Die kommunikative Situation dafür sind Anwendungsdiskurse.¹⁸

Die Grenzen zwischen Begründungs- und Anwendungsdiskursen sind porös: Einerseits werden in Folge von Erkenntnissen zur Anwendungssituation Handlungsorientierungen verändert, was gegebenenfalls in Begründungsdiskursen besprochen werden muss. Andererseits spielt bei der Überprüfung von Handlungsorientierung immer auch die ›Klugheit‹ situativer Angemessenheit eine Rolle, was aber nach erfolgreicher Konkretisierung strittiger Handlungsorientierung für die besondere Situation wieder zur Frage der Geltung ihrer Verkettung von Situationstyp und Handlungsweise zurückführt. Eine allzu scharfe Unterscheidung von Begründungs- und Anwendungsdiskursen wird diesem wechselseitigen Anschluss beider Diskursformen und der Durchlässigkeit von Argumenten nicht gerecht.

Konkret: (a) Wenn medizinische Leistungen, weil gesellschaftlich nicht finanzierbar, rationiert werden müssten, dann kann es in dieser Situation auch nicht als ›eigentlich‹ gerecht‹ ([bisher 9]) gelten, allen alle medizinischen Leistungen im Bedarfsfall zur Verfügung zu stellen. Eine entsprechende Handlungsregel wäre der aktuellen Situation unangemessen und würde mithin für eben diese Situation nicht gelten. Situativ stellt

¹⁸ In bestimmten Situationen, etwa in den zuvor beschriebenen Situationen der gesellschaftlichen Kontrolle von Wirtschaft und Staat, können Akteure die Anwendung und Konkretisierung ihrer Handlungsorientierungen darin sehen, dass sie diese in soziale Ordnungen übersetzen und in diesem Sinne institutionell implementieren. Dass – wie *Schramm* andeutet (100) – als kommunikative Situation für derartige Anwendungs- und Konkretisierungsprobleme eine eigenständige kommunikative Situation, mithin ›Implementierungsdiskurse‹ in Abgrenzung von ›Anwendungsdiskursen‹ bestehen, leuchtet mir nicht ein. Entsprechende Geltungsansprüche und Argumentationsregeln sind mir nicht bekannt, die eine eigenständige Diskursform begründen könnten. Ich vermute daher, Fragen der institutionellen Implementierung von Handlungsorientierungen bearbeiten Akteure in Anwendungsdiskursen.

sich stattdessen die Frage, wie die Rationierung medizinischer Leistungen gerecht organisiert werden kann, – eine Frage übrigens, auf die bislang keiner ihrer Befürworter, inklusive Michael Schramm,¹⁹ eine überzeugende Antwort vorlegen konnte.²⁰ (b) Sofern ökologische Vorleistungen einzelwirtschaftlicher Akteure in Wettbewerbssituationen ohne jede Ausweichmöglichkeit und zum einseitigen Schaden dieser Akteure ausgebeutet werden können, dürfen in eben diesen Situationen an eben diese Akteure moralische Handlungsregeln nicht adressiert werden, die ökologische Vorleistungen als unbedingte Verpflichtung verlangen. Eine gegenteilige Verknüpfung von Situation und Handlungsweise ließe sich nicht rechtfertigen, da sie Akteure überfordern und ihnen keine mögliche Antwort auf ihre aktuelle Situation bieten können. Eine solche Handlungsregel wäre also situativ unangemessen und könnte in eben dieser Situation nicht als gerecht, auch nicht als »eigentlich« gerecht« gelten. Anders sähe es mit der strittigen Handlungsregel dagegen in Situationen aus, in denen es um die Aushandlung gesellschaftlicher Auflagen für entsprechende Wettbewerbssituationen geht. Eine entsprechende Verknüpfung von Situation und Handlungsweise kann vermutlich allgemein überzeugen – und insofern als gerecht gelten.

Zwar können Begründungs- und Anwendungsdiskurse unterschieden werden, jedoch entspricht Schramms Unterscheidung dem alltags-sprachlichen Einsatz von Handlungsorientierungen nicht. Und deswegen spricht auch nichts dafür, ihr als Sozialethik auf wissenschaftlicher Ebene zu folgen. Im Gegenteil! Eine Sozialethik, die sich auf eine situationsvergessene Begründung von moralischen Handlungsregeln konzentriert, verpasst gerade die von Handlungsorientierungen geforderte Verknüpfung von Handlungsweisen und Situationstypen – und bietet mithin gerade keine Handlungsorientierungen an, der sich Akteure in aktuellen Situationen »bedienen« könnten. Wenn aber die Berücksichtigung von Situationen bereits bei der Begründung von Handlungsorientierungen, mithin auch von moralischen Handlungsregeln notwendig ist, ist auch jede theologische Sozialethik – und mithin auch die sie be-

¹⁹ Vgl. *Schramm*, Umbau des sozialstaatlichen Gesundheitssystems, in: *Zeitschrift für medizinische Ethik* 43 (1997) 233–244.

²⁰ Vgl. *Möhring-Hesse*, Perspektiven für eine solidarische Reformpolitik in der GKV, in: 5. IKK-Forum: Weiterentwicklung der sozialen Krankenversicherung – zur Frage der medizinischen Notwendigkeit, Bergisch-Gladbach 1998, 57–77.

treibenden Ethikerinnen und Ethiker – gefordert, die zur Bewältigung von Situationen notwendige Kompetenz aufzubringen.²¹

3. THEOLOGISCHE ETHIK

Die Kompetenz zur Beurteilung von Situationen in einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaft nimmt Michael Schramm auf eine allzu schwere, die theologische Kompetenz seiner theologischen Systemethik dagegen auf eine allzu leichte Schulter. Dabei ist es vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Ausdifferenzierung alles Andere als selbstverständlich, dass sich moralische Handlungsregeln sowie situatives Handlungswissen ›fremder‹ gesellschaftlicher Bereiche in der Theologie, mit hin also im Bereich der Religion, sinnvoll besprechen lassen. Weil er sich diesem Folgeproblem gesellschaftlicher Ausdifferenzierung nicht widmet, bietet Schramms Systemethik nur ein theologisches Notprogramm – und liegt damit einmal mehr auf der Linie der neuscholastischen Naturrechtsethik. In Anlehnung an *Kardinal Höffner* begnügt sich Schramms Systemethik mit einer theologischen Kritik von Liberalismus und Kommunismus und anderen ›ismen‹ und ihrer Enttarnung als kontingenzschließender Ersatztheologie.²² Für eine *theologische* Sozialethik scheint dies ein bisschen dürftig – und vor allem politisch-praktisch irrelevant.

Dass die christliche Sozialethik theologisch mehr vermag, als sich in einem – womöglich noch selbst inszenierten – ›Kulturkampf‹ der Weltanschauungen als Advokat der Kontingenz zu profilieren, wird u. a. dann deutlich, wenn die Herausforderungen der profanen Moral für die Theologie ernster als in Schramms Systemethik genommen werden. Wie inzwischen die meisten Ansätze christlicher Sozialethik berücksichtigt auch Michael Schramm den Unterschied zwischen partikularen Vorstellungen des Guten (Ethos) und der universalen, deshalb aber profanen Moral. Für die christliche Sozialethik muss es, ihm zufolge, ›darum gehen, die eigene Lehre des ›Guten‹ so zu kommunizieren, dass sie den

²¹ Das bedarf einer ›quasi-interdisziplinären‹ Vorgehensweise der Sozialethik, die ich an dieser Stelle nicht entfalten kann. Vgl. dazu *Möhring-Hesse*, Zur Logik sozialanalytischer Kompetenz christlicher Gesellschaftsethik, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 113. Jg., Nr. 4 (1991) 401–423; sowie *Friedhelm Hengsbach/Bernhard Emunds/Matthias Möhring-Hesse*, Ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis. Ein Diskussionsbeitrag, in: *dies.* (Hrsg.), *Jenseits Katholischer Soziallehre*, Düsseldorf 1993, 215–291, bes. 252–262.

²² Vgl. *Schramm* (Anm. 1), 103f.

potenziellen ›KundInnen‹ als für sie attraktives Werteprofil deutlich wird²³. Jedoch sei es, so Schramm weiter, »gesellschaftspolitisch zweckmäßig (...), die gemeinsame moralische Basis einer modernen Gesellschaft nicht in einer der widerstreitenden Konzeptionen des ›Guten‹ zu suchen, sondern das umfassende ›Gute‹ vom politisch ›Gerechten‹ zu unterscheiden«²⁴.

Damit verkennt Michael Schramm die Bedeutung der profanen Moral für Christen – und in ihrer Folge für jede theologische Ethik. Mit dem Umbruch zur Moderne sind Moral und Ethos auseinandergetreten, hat sich die Moral zudem aus ihrer engen Bindung an das Christentum gelöst. Moralische Probleme können Akteure seither nur in moralisch-praktischen Diskursen bewältigen, in denen sie unter der Regie des Universalisierungsprinzips in Distanz zu den eigenen sittlichen, seither partikularen Orientierungen treten. Durch die profane Moral werden die partikularen Ethosarten *einerseits* entwertet, *andererseits* von Allgemeinheitsansprüchen und entsprechenden Begründungsverpflichtungen entlastet, so dass Akteure zur Orientierung ihres Handelns auf sie trotz ihrer Partikularität zurückgreifen können.

Auch für Christen ist die profane Moral Bedingung dafür, dass sie in den Situationen sittlich pluraler Gesellschaften an ihren christlichen Traditionen festhalten und ihr Handeln entsprechend orientieren können. Wie alle anderen Akteure werden aber auch sie angehalten, im Rahmen allgemeinverbindlicher Normen zu entscheiden, was in aktuellen Situationen zu tun geboten bzw. verboten ist, und gegebenenfalls ihre sittlichen Orientierungen zu Gunsten des moralisch Gebotenen bzw. Verbotenen zurückzustellen. Somit restringiert die universale, deswegen aber profane Moral den legitimen Spielraum für Christen und deren sittliche Handlungsorientierungen. Als Reflex darauf ist es auch für die christliche Gesellschaftsethik nicht ›zweckmäßig‹, sondern unabdingbar, die Auslegung der sittlichen Traditionen des Christentums unter die Restriktionen der profanen Moral zu stellen, was nicht nur heißt, die Vorstellungen vom guten Leben von moralischen Verpflichtungen zu unterscheiden, sondern mehr noch: sie dem ›Vorrang des Gerechten‹ zu unterstellen.²⁵

Doch ist Christen die profane Moral nicht nur eine äußere Restriktion, sondern zudem auch ›inneres‹, sittliches Anliegen.²⁶ Unter Bedingungen

²³ Ebd., 108.

²⁴ Ebd. [Hervorh. eingefügt].

²⁵ Vgl. *John Rawls*, Der Vorrang des Rechten und die Ideen des Guten, in: *ders.*, Die Idee des politischen Liberalismus. Frankfurt a.M. 1992, 364–397.

²⁶ Vgl. dazu *Möhring-Hesse*, Theozentrik (Anm. 16), 390–482.

moderner Gesellschaften ist die profane Moral für Christen die einzig erreichbare Universalität praktischen Wissens. So aber stehen Christen unter der Maßgabe, die Vorgaben der universalen Moral nicht nur in ihrem Handeln zu berücksichtigen, sondern um der Heilsuniversalität Gottes willen in ihre Vorstellungen vom guten Leben »einzunehmen«. Folglich sind sie gehalten, in der Aneignung der christlichen Traditionen sich auf die universale Moral zu beziehen und deren allgemeinverbindliche Gebote und Verbote in ihre sittlichen Orientierungen einzuarbeiten. Für die christliche Sozialethik ergibt sich daraus die theologische Aufgabe, die jeweils erreichbaren moralischen Verbindlichkeiten zu erkunden und ihnen einen stimmigen Platz in den christlichen Vorstellungen vom guten Leben zu schaffen.²⁷ Auch mit diesem Programm sind die theologischen Möglichkeiten der christlichen Sozialethik zwar keineswegs umfassend beschrieben. Zumindest aber wird deutlich, dass eine Sozialethik mehr an Theologie zu bieten hätte, als der Entwurf einer theologischen Systemethik ahnen lässt.

Matthias Möhring-Hesse, Dr. theol., ist Politischer Sekretär beim Vorstand der IG Metall in Frankfurt am Main, daneben Mitarbeiter am Oswald von Nell-Breuning-Institut für Wirtschafts- und Gesellschaftsethik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main.

²⁷ Durch hermeneutische Bearbeitung der christlichen Traditionen kann sie dazu *erstens* moralisch Gebotenes bzw. Verbotenes als deren Bestandteil neu entdecken, das in den jeweils vorgefundenen Auslegungsformen bislang unbekannt oder unterbelichtet blieb. Oder aber sie fügt *zweitens* moralisch Gebotenes bzw. Verbotenes als unbedingte Verpflichtungen in die sittlichen Orientierungen des Christentums neu ein und bereichert so dessen Traditionen um Momente der profanen Moral.