

FRIEDHELM HENGSBACH SJ, BERNHARD EMUNDS,
MATTHIAS MÖHRING-HESSE

Ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis

Ein Diskussionsbeitrag

1. Kontext: Die Pluralisierung politischer Glaubenspraxis und kirchlicher Soziallehre

Menschen handeln in Gesellschaft. Dabei erscheint ihnen Gesellschaft als ein vorgegebener Zusammenhang gemeinsamer Verhaltensmuster, Sinnwelten und Institutionen, in den ihr Handeln eingewoben ist: Ihre individuell zurechenbaren Handlungen unterliegen Bedingungen, für die die einzelnen nicht verantwortlich sind; sie haben jenseits der intendierten Handlungsziele Handlungsfolgen, die weder beabsichtigt waren noch gänzlich überblickt werden können. Von den jeweils anderen Akteuren werden diese individuellen Handlungen zudem erst verstanden, wenn sie sozial eingespielte Handlungsmuster spiegeln und sich kollektiven Erwartungen fügen. Menschen sind zwar die Subjekte ihrer eigenen Geschichte; doch dürfen sie - trotz ihrer unableitbaren Freiheit, ihrer schöpferischen Phantasie und autonomen Gestaltungsmacht - nicht mit der Erwartung überfrachtet werden, sie hätten ihre Gesellschaft souverän »im Griff«. Eher werden sich die weitaus meisten Menschen nur als ein »Rädchen« einer unübersichtlichen Maschinerie, als Mikrobe eines übermächtigen »Leviathans« erfahren und fragen: »Was kann ich schon machen?«

Aus der relativen Ohnmacht der einzelnen folgt jedoch weder, daß alle gesellschaftlichen Verhältnisse, bloß weil sie sind, deswegen auch schon gerecht wären, noch daß sie so bleiben müßten, wie sie vorgefunden werden, und durch politische Reformen nicht verändert werden könnten. Vielmehr besteht Gesellschaft nur durch das Handeln der Menschen, resultiert aus einem (weder gänzlich bewußten noch intendierten) Zusammenspiel von Handlungen und reproduziert sich daher auch allein durch Handlungen. Aber als Subjekte ihres Handelns können autonome Menschen die Ziele und Mittel ihrer Handlungen kritisch reflektieren und ihre gesellschaftlichen Verhältnisse danach beurteilen, ob sie so sein

sollen, wie sie sind. Um diese auch so zu gestalten, wie sie ihrer Ansicht nach sein sollen, schließen sich die einzelnen Menschen zu kollektiven Akteuren zusammen, versagen den bestehenden Verhältnissen ihre Zustimmung und provozieren ihre Veränderung. Weil sie sich nur durch das Handeln der Menschen reproduzieren, können die gesellschaftlichen Verhältnisse auch durch das Handeln kollektiver Akteure beeinflußt und verändert werden. Eine ethische Reflexion, die den Wandel gesellschaftlicher Verhältnisse und politische Reformen normativ beurteilen will, bezieht sich daher sinnvollerweise auf kollektive Akteure.

Die Katholische Soziallehre, der naturrechtliche Ansatz christlicher Gesellschaftsethik, war ursprünglich mit dem sozialen und politischen Katholizismus verbunden, d.h. mit einem - wenn auch intern aufgefücherten - kollektiven Akteur gesellschaftlicher Veränderung (- I.). Sie war nämlich Teil eines seit der Mitte des 19. Jahrhunderts mächtig gewordenen »katholischen Milieudreiecks«, das sich aus religiös-politischem Engagement in katholischen Organisationen, kirchenamtlicher Sozialverkündigung und wissenschaftlicher Reflexion zusammensetzte. Dieses vor hundert Jahren noch weitgehend geschlossene Milieu hat sich aber mehr und mehr aufgelöst (- 1.1.). Infolgedessen geraten auch die kirchliche Soziallehre und ihre wissenschaftliche Reflexion in der christlichen Gesellschaftsethik unter Revisionsdruck (- 1.2.). Daß die theoretischen Grundlagen der christlichen Gesellschaftsethik und deren Verhältnis zur politischen Praxis der Christen überprüft werden müssen, zeigt auch die Vielfalt der in diesem Band dargestellten Neuansätze »jenseits Katholischer Soziallehre«. Angesichts der Pluralisierung des politischen Engagements katholischer Christen läßt sich die christliche Gesellschaftsethik in ihrer überkommenen Form als Katholische Soziallehre nicht länger plausibel machen. Als ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis kann sie dagegen auf eine neue Weise auf das politische Engagement von Christen bezogen werden, die ihrer politischen Pluralität Rechnung trägt (- 1.3.).

1.1. Pluralität des katholischen Christentums

Der politische und soziale Katholizismus ist ein Teil der Freiheitsbewegung des vergangenen Jahrhunderts. Bereits im Vormärz gewannen die Katholiken ein neues Selbstbewußtsein gegenüber der protestantischen Mehrheit und dem preußischen Staat, das sich 1848 parallel zu den liberalen Forderungen, obrigkeitliche Bevormundung und Unterdrückung zu beseitigen und politische Frei-

heitsrechte zu gewähren, entlud - allerdings in den eher gemäßigten Formen der Generalversammlungen, der katholischen Vereine und der publizistischen Auseinandersetzung (vgl. z.B. Schatz 1986, 96-106; Lönne 1986, 51-85). Die katholischen Christen traten offensiv für die Rechte ihrer Kirche, für die Bewahrung ihrer eigenen kulturellen Identität, vor allem jedoch für die Freiheit ein, als BürgerInnen eines deutschen, mehrheitlich protestantischen Staates zugleich römisch-katholisch leben zu können (- I.). In der Zentrumsparterie und in den christlichen Gewerkschaften schufen sich die deutschen Katholiken dazu eigene politische Organisationen.

Indem sich der Katholizismus als ein weltanschaulich relativ geschlossenen Milieus formierte, schottete er sich als Subgesellschaft gegenüber seiner gesellschaftlichen Umwelt ab und wurde zugleich als eine Minderheit im kleindeutschen Reich ausgegrenzt. Gegen die anderen gesellschaftlichen Großgruppen konnte sich der Katholizismus um so besser behaupten, je stärker der Außendruck z.B. während des Kulturkampfes wurde und je entschiedener sich die Katholiken den milieuinternen Auflagen (z.B. dem Verbot von Mischehen) beugten, in den ländlich abgeschiedenen Regionen blieben oder beim Abwandern in die Städte sich in christlich-sozialen Vereinen organisierten (vgl. z.B. Nipperdey 1990, 428-468).

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts führten der Gewerkschafts- und der Zentrumsstreit nicht nur die gespaltene Haltung der Hierarchie zu den relativ selbständigen politischen Organisationen der katholischen Christen vor Augen, sondern offenbarten auch die internen Differenzen des sozialen und politischen Katholizismus (- I.3.2.). Während des gesamten Kaiserreichs lockerte sich bereits die katholische Milieubindung. Während sich 1874 mehr als 80% der wahlberechtigten Katholiken für das Zentrum entschieden, waren es 1912 nur noch 54% (vgl. Lönne 1986, 217). Außerordentlichen Zerreißproben war das weltanschauliche Milieu ausgesetzt, sobald sich die sozialstrukturellen und/oder regionalen Gegensätze in den Vordergrund drängten. Bereits nach 1918 dachten rheinische Katholiken daran, das Zentrum zu einer überkonfessionellen christlichen Volkspartei umzugestalten, die soziale und demokratische Kräfte sammeln sollte. In Bayern wurde dagegen mit der Gründung der Bayerischen Volkspartei der Vorrang regionaler Interessen vor der konfessionellen Einheit besiegelt. Schließlich wanderten in der Weimarer Zeit die katholischen Wähler zunehmend vom Zentrum zu anderen Parteien ab; das Zentrum geriet so immer mehr in den Sog des nach rechts gleitenden Schwerpunktes der bürgerlichen Parteien (vgl. Böckenförde 1961/62). Im National-

sozialismus wurde das katholische Milieu zwar durch antiklerikale Verleumdungsprozesse und staatliche Übergriffe z.T. noch einmal in seiner Kirchentreu mobilisiert; in der Verbindung mit einem Episkopat, der vor allem auf Konfliktvermeidung und Überwintern setzte, drückte sich ein politischer Dissens katholischer Bevölkerungsteile aber allenfalls in der demonstrativen Verwendung religiöser Symbole aus¹.

Nach dem Zweiten Weltkrieg konnte sich das katholische Milieu - trotz entsprechender Versuche - nicht als ein relativ geschlossener politischer Akteur reorganisieren. Während die Träger des liberalen und des sozialistischen Milieus direkt an ihre Parteitraditionen anknüpften und die FDP und die SPD gründeten, wurde zwar auch das Zentrum wiedergegründet. Im Vergleich zur neugegründeten CDU/CSU fand es aber weder unter den kirchlichen Funktionären noch unter den katholischen Christen eine Unterstützung und blieb daher in der zweiten deutschen Republik bedeutungslos. Mit der Gründung der CDU/CSU hatte man ausdrücklich versucht, die Grenzen des katholischen Milieus von Weimar zu überspringen. Tatsächlich fanden sich in den christdemokratischen Parteien neben konservativen evangelischen Christen aber vor allem Katholiken zusammen, die für diese Partei zunächst auch bestimmend wurden (Schmidt 1987). Konnte sich der Katholizismus daher in der CDU/CSU noch einmal für einige Jahre ansatzweise bestätigen, verlor er mit der Gründung von Einheitsgewerkschaften seine zweite, nämlich gewerkschaftliche Stütze. Die konkurrierenden Splittergruppen der Christlich-Sozialen, bei denen jeweils entweder die Kirchen-, die Partei- oder die DGB-Bindung dominierte, neutralisierten sich gegenseitig (Schroeder 1992) und konnten so keinen relevanten Einfluß auf die Politik der DGB-Gewerkschaften nehmen.

Der folgenschwerste Wandel für das katholische Milieu lag aber wohl darin, daß die Katholiken in der zweiten deutschen Republik ihren Minderheitenstatus verloren hatten: Der Konfessionsproporz der Bundesrepublik ergab ein konfessionelles Gleichgewicht. Zudem lockerten die Flüchtlingsströme die regional dominanten Konfessionsbindungen, und das Status- bzw. Bildungsgefälle zwischen Katholiken und Protestanten wurde allmählich abgebaut. Für eine defensive Grundhaltung fehlte damit den Katholiken die gesellschaftliche Grundlage. Statt dessen wurde die politische Zusammenarbeit von Katholiken und Protestanten zunehmend selbstverständlich. Das »Katholische« verlor so seine integrative Kraft, der politische Katholizismus seine gesellschaftliche Funktion, und

das katholische Milieu löste sich zunehmend auf. Damit konnten sich schließlich auch die christdemokratischen Parteien aus ihrer konfessionellen Umklammerung lösen. Parallel zur Erosion des katholischen Milieus und zur Abschleifung des konfessionellen Parteienprofils schmolz seit den 50er Jahren aber auch das sozialistische Arbeitermilieu, so daß sich die SPD schließlich als Volkspartei programmatisch neu orientieren mußte (vgl. Gabriel 1990).

Hatte sich der soziale und politische Katholizismus im Kaiserreich und in der Weimarer Republik trotz interner Differenzen weitgehend als ein kollektiver Akteur formiert, so büßte er seit Entstehen der Bundesrepublik zunehmend seine dazu notwendigen Eigenschaften ein: er verlor sein identifizierbares Profil und seine relative Geschlossenheit. Weil sich die katholischen Christen nicht mehr auf eine vorgegebene Soziallehre ihrer Kirche und auf kirchlich gebundene Organisationen verpflichten lassen, hat sich ihr politisches Engagement seitdem pluralisiert. Anstatt in einem einzigen kollektiven Akteur und geschlossen für die »katholische« Sache organisieren sie sich in kollektiven Akteuren mit unterschiedlichen, z.T. opponierenden Zielen. Dabei sind gegenwärtig drei Tendenzen zu erkennen (vgl. Hengsbach 1989c):

Dem repräsentativen und amtlichen Engagement der kirchlichen Institutionen steht erstens eine eigenständige Präsenz der kirchlichen Basis gegenüber. Die Deutsche Bischofskonferenz und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken nehmen zwar weiterhin die Aufgabe wahr, kirchliche Anliegen bei den Schaltstellen der staatlichen Entscheidungsprozesse zu vertreten und einheitliche Stellungnahmen etwa zum Schutz des ungeborenen Lebens, zu den gesellschaftlichen Grundwerten, zur Jugendarbeitslosigkeit, zum Umweltschutz, zur Fremdenangst, zum Frieden und zur Sonntagsruhe abzugeben. Doch bleiben diese vermeintlich repräsentativen Stellungnahmen auch unter den katholischen Christen nicht mehr unbestritten, treffen vielmehr auf schweigende, zunehmend auch offen artikulierte Ablehnung. Das ist in den letzten 20 Jahren nicht nur zunehmend bei der Bewertung der Ehescheidung, der Sexualität und auch des Schwangerschaftsabbruchs der Fall, sondern auch dann, wenn es um die politische Dimension der Gemeindearbeit, gesellschaftskritische Reformpolitik, den Stellenwert des Zivil- und des Wehrdienstes oder um die öffentliche Parteinahme von Betriebsseelsorgern und Industriepfarreien bei Massenentlassungen und Aussperrung geht.

Während die katholischen Christen politisch zunächst mehrheitlich auf eine bestimmte Partei festgelegt waren, löst sich gegen-

wärtig nicht nur ihre konfessionelle Parteienbindung zunehmend auf, sondern katholische Christen engagieren sich - zweitens - stärker außerhalb der Parteien und im vorstaatlichen Raum. Ob aus Enttäuschung über die christdemokratischen Parteien oder aus Kritik an der »Parteiendemokratie« suchen sie im vorparlamentarischen Raum die als tragend angesehenen christlichen Werte für Asylbewerber und Arbeitslose, aber auch für ungeborenes Leben und Familien durchzusetzen. Politisches Engagement sehen wir auch darin, wenn von den Caritasverbänden die strukturellen Ursachen der neuen Armut aufgewiesen werden oder eine Revision der Ausländerpolitik verlangt wird. Andere kirchliche Verbände haben ihre Basis mobilisiert, um die »freie Zeit« am Wochenende zu erhalten. Bischöfliche Hilfswerke haben die Menschenrechtsverletzungen im Sudan, die Unterdrückung der Schwarzen in Südafrika oder bundesdeutsche Unterstützungsleistungen für lateinamerikanische Regime angeprangert. Ortsgemeinden oder Verbände haben sich bei drohenden Betriebsschließungen und Massenentlassungen in Speyer, Frankfurt, Rheinhausen und Hückelhoven mit den Betroffenen solidarisiert, über deren Köpfe hinweg wirtschaftliche Entscheidungen gefällt wurden. Angesichts von Ausländerhaß und rassistischer Gewalt sahen sie sich zu politischen Aktionen herausgefordert.

Drittens engagieren sich die katholischen Christen selbstverständlicher innerhalb »profaner« Organisationen und Bewegungen und meiden kirchliche Bindungen ihres politischen Engagements. Mehrheitlich organisieren sie sich in den Einheitsgewerkschaften des DGB, sie engagieren sich in sozialen Bewegungen und lokalen Initiativen. Dabei verstehen sie sich immer weniger als Anwender einer amtlichen Soziallehre, sondern reflektieren in Basisgemeinden oder Verbänden ihre politische Praxis im Horizont ihres gemeinsamen Glaubens. So stehen katholische Christen im lebendigen Austausch mit den politisch wirksamen Akteuren gesellschaftlicher Reformen, tragen deren Impulse in die Kirche hinein; sie lassen das »gesellschaftliche Gebrodel« (Hanssler) mit seinen wechselnden Stimmungslagen und Wertverschiebungen an sich heran, filtern, unterscheiden und gestalten es um, können dabei das ursprünglich »Fremde« in ihren Glauben übersetzen und daraus auch ihren Glauben neu verstehen.

Gleichzeitig verändert sich auch das Profil kirchlicher Gruppen und Initiativen, die sich zunehmend in ein Verhältnis von Austausch und Kooperation mit verschiedenen Kräften des »öffentlichen Raums« stellen. Katholische Verbände und Initiativen

schotten sich nicht länger gegen den Pluralismus der Interessen, Kompetenzen und Organisationsformen in der modernen Gesellschaft ab; sie suchen sich vielmehr in deren Arbeitsteilung und inhaltlichen Ausdifferenzierung zu verorten (vgl. u.a. Gabriel 1988). Vor allem der Austausch kirchlicher Gruppen mit den neuen sozialen Bewegungen ist vielfach belegt: Die Dynamik von Pax Christi-Gruppen geht weitgehend auf Kooperationen innerhalb der Friedensbewegung gegen die Nachrüstung, gegen den Waffenhandel und für die Rüstungskonversion zurück. Das vielfältige Engagement kirchlicher Gruppen und Institutionen für die »Dritte Welt« hat zahlreiche Impulse aus der internationalen Solidaritätsarbeit empfangen, aber auch stark in diese ausgestrahlt. Die Landjugendbewegung führt im Bemühen um eine Theologie der Schöpfung, um eine ökologische Theorie und Praxis einen intensiven Dialog mit der Umweltbewegung. Die Querverbindungen der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands und der Arbeitskreise feministischer Theologie zur Frauenbewegung sind offensichtlich. Schließlich verstehen sich nicht wenige KAB- und CAJ-Gruppen als Teil der Arbeiterbewegung, ermutigen ihre Mitglieder, sich in den Einheitsgewerkschaften zu engagieren, und gehen mit diesen Aktionsbündnisse ein.

1.2. *Kirchliche Soziallehre unter Revisionsdruck*

Die zunehmende Pluralisierung der katholischen Christen ist von einer grundlegenden Revision der amtlichen *Soziallehre* der Kirche begleitet. Die »hermeneutische Revolution« der Pastoral-konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils bestand darin, daß die Kirche als Glaubensgemeinschaft durch zwei Bezugspunkte - Christus, ihren Ursprung, und die »Welt« von heute als ihre unmittelbare Erfahrung - charakterisiert ist, daß die geschichtliche Entwicklung der ganzen Menschheit und der Weg der Kirche auf ein Ziel hin konvergieren, daß die Kirche die »Zeichen der Zeit« im Licht des Evangeliums zu deuten und daß sie in einen echten Lebenszusammenhang mit der »Welt« einzutreten hat. Seit dem Konzil wurde daher das naturrechtlich-philosophisch argumentierende Lehrgebäude ausgewechselt gegen eine suchende Verkündigung, die sowohl im Rückgriff auf die Geschichte des Jesus von Nazaret als auch aus dem Austausch mit der »Welt« von heute gewonnen wird (vgl. z.B. Hengsbach 1982, 274-308). Außerdem konnte die Theologie der Befreiung mit ihrem mehr prophetischen Charakter und insbesondere ihrer »Option für die Armen«, nämlich einer

Sicht der Gesellschaft von unten und vom Rande her, zunehmend die römische Sozialverkündigung inspirieren (vgl. Baum 1991). Gleichzeitig verlagerte sich das Gewicht kirchlicher Sozialverkündigung von der römischen Zentrale an die Peripherie: Die latein-amerikanischen Bischofsversammlungen in Medellín (1968) und Puebla (1979), die Synode der bundesdeutschen Bischöfe (1971-1975), die US-amerikanische Bischofskonferenz mit dem Friedens- (1983) und dem Wirtschaftshirtenbrief (1986) und die Österreichische Bischofskonferenz mit dem Sozialhirtenbrief (1990), aber auch der Konziliare Prozeß für »Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung« lieferten inzwischen überzeugende Beispiele einer regionalisierten - und oftmals auch »demokratisierten« - Sozialverkündigung. Diese hatte vermutlich auch Papst Paul VI. vor Augen, als er 1971 äußerte, daß nicht so sehr am zentralen Ort in Rom als vielmehr in den Gemeinden und Kirchen vor Ort sowie im Dialog mit anderen Christen und Menschen guten Willens herausgefunden werden müsse, welche politischen und wirtschaftlichen Reformen notwendig seien (OA 4).

Die veränderte Sozialform politisch engagierter Christen sowie die Revision der kirchlichen Sozialverkündigung schafften auch für die *christliche Gesellschaftsethik* als den dritten Pol kirchlicher Soziallehre einen erheblichen Revisionsdruck. Mit dem Zerfall des politischen Katholizismus entfällt nicht nur der für die Katholische Soziallehre selbstverständliche Bezug der Sozialreflexion zu einem geschlossenen kollektiven Akteur; mit dem Untergang der weltanschaulich-politischen Einheit und der im Zweiten Vatikanum proklamierten Öffnung zu allen gesellschaftlichen Kräften findet zugleich auch die Bindung der wissenschaftlichen Sozialreflexion an ein Modell von »Politik aus dem Glauben« ihr Ende. Dies zeigt sich in der Vielfalt der in diesem Buch dargestellten »Suchbewegungen« christlicher Gesellschaftsethik, die zugleich immer auch Absetzbewegungen von der Katholischen Soziallehre sind. So korrigieren viele der vorgestellten Ansätze die Katholische Soziallehre z.B. darin, daß sie die politisch engagierten Christen nicht mehr auf inhaltliche Vorgaben ihres politischen Handelns verpflichten.

1.3. Ansätze christlicher Gesellschaftsethik

In Konfrontation mit der vorgelegten Idealtypik christlicher Gesellschaftsethiken (~ III.3.) lassen sich die referierten Ansätze (~ II.; IV.-IX.) sortieren und überblicken. Auf der Basis unterschiedlicher Glaubenskonzepte wurden idealtypisch ein orthodoxieentfaltender,

ein existenzauslegender und ein praxisreflektierender Ansatz unterschieden: In einer orthodoxieentfaltenden Gesellschaftsethik wird eine verbindliche Lehre der Kirche hinsichtlich ihrer konkreten Anwendungsmöglichkeiten entfaltet und ethisch gerechtfertigt, zugleich aber auch ihre theologische Bedeutung als Moment des Heilswillens Gottes ausgewiesen. Dagegen wird in einer existenzauslegenden Gesellschaftsethik die Erfahrungen, die Glaubende in ihrem politischen Engagement machen, ausgelegt und die Bedeutung des Glaubens für ihr Engagement entfaltet. Eine praxisreflektierende Gesellschaftsethik bezieht sich schließlich auf das politische Engagement der Christen und deren Reflexion; dabei sucht sie die Geltungsansprüche auf normative Richtigkeit ihres politischen Engagements und auf deren theologale Bedeutung kritisch zu überprüfen.

Die Katholische Soziallehre folgte weitgehend dem Profil einer orthodoxieentfaltenden Gesellschaftsethik: Sie legte kirchenamtlich verbindliche Wert- und Normgaben den »Laien« zur politischen Anwendung vor. Lothar Roos (- II.) bestätigt mit seinem Ansatz genau dieses Profil, wenngleich er seine normativen Grundlagen statt durch essentialistisches Naturrecht (- III.1.1.) eher durch eine »Wertreflexion« auf langfristig gewachsene Überzeugungen einer Gesellschaft gewinnt. Seine Soziallehre sucht dieses von der Tradition vorgegebene Wissen zu sichern und deduktiv als verbindliche Vorgabe für die Politik der »Laien« zu entfalten. Als folgsamer Adressat seiner Soziallehre schwebt ihm dabei ein geschlossener Katholizismus vor, den er als einen einheitlichen kollektiven Akteur unterstellt. Mit der Pluralisierung des Engagements katholischer Christen und mit ihrer Lösung von inhaltlichen Politikvorgaben der »Experten« oder Amtsträger ist aber genau diese soziale Voraussetzung der Katholischen Soziallehre zerfallen. Infolgedessen läßt sich gegenwärtig u.E. weder die Katholische Soziallehre noch überhaupt eine Gesellschaftsethik des orthodoxieentfaltenden Typs plausibel machen.

Um so mehr gewinnen dagegen angesichts der Pluralisierung des katholischen Christentums gesellschaftsethische Ansätze an Plausibilität, die eher dem Profil des existenzauslegenden Typs folgen. Da sie den Christen in ihrem politischen Engagement keine verbindlichen Vorgaben machen, sondern dies auf seine Bedingungen und Möglichkeiten im christlichen Glauben hin auslegen wollen, können sie sich mit den vielfältigen Zielen und Mitteln politischer Glaubenspraxis nicht nur abfinden, sondern den engagierten Christen ausdrücklich überlassen, ihr Engagement eigenständig zu

orientieren und zu begründen. Da das Profil einer existenzauslegenden Gesellschaftsethik also zur sozialen Voraussetzung gegenwärtiger katholisch-theologischer Gesellschaftsethik, d.h. zum pluralen Engagement katholischer Christen paßt, wundert es kaum, daß die Mehrzahl der referierten Ansätze am ehestem diesem Profil folgen: Dreiers »Gesellschaftsethik im interdisziplinären Dialog« (- IV.), die als erste im deutschsprachigen Raum die ausgetretenen Bahnen der naturrechtlichen Katholischen Soziallehre verließ, bleibt zwar in der Methodik z.T. vom orthodoxieentfaltenden Typus geprägt, greift aber auch Argumente befreiungstheologischer Praxisreflexion auf (- IV.4.); doch die Emphase seines Ansatzes liegt in der Bejahung einer »Autonomie« der »Kultursachbereiche« und der Warnung vor einem theologischen Integralismus, wie sie für einen existenzauslegenden Ansatz typisch sind. Auch Bücheles »Komponierende Ethik« (- V.) weist Elemente des ersten² und dritten³ Typus auf, ist aber u.E. primär dem zweiten Typus zuzuordnen, da sie in ihrer theologischen Begründung von Ethik vor allem existenzauslegend argumentiert (- V.3.2.; 4.2.). Auch wenn das Spektrum der von Höhn angegebenen Referenzpunkte von traditionellen »Soziallehrern« bis zu politischen Theologen reicht, ist seine »kompreshensiven Ethik« (- VII.) dem existenzauslegenden Typus zuzuordnen, da er in den theologischen Passagen vorwiegend sinntheoretisch argumentiert (- VII.4.3.). Mit seiner Modellethik steht Mieth (- VI.) allerdings zu der vorge-schlagenen Typologie irgendwie quer; andererseits weist aber sein Verständnis normativer Ethik (- VI.2.3.; 3.2.) eindeutig in die Richtung einer existenzauslegenden Gesellschaftsethik.

Die Politische Theologie (- VIII.) und Dussels Befreiungsethik (- IX.) gleichen dagegen dem Typ einer praxisreflektierenden Gesellschaftsethik, insofern sie erstens das politische Handeln als Moment des Glaubens und zweitens Theologie als Reflexion dieses Glaubens begreifen. Insofern sie sich indessen ausschließlich auf eine bestimmte Praxis christlichen Glaubens beziehen, laufen sie Gefahr, sich im Gegensatz zu den Existenz auslegenden Ansätzen der Pluralität politischer Glaubenspraxis zu verschließen. Sie leiten zwar die politische Glaubenspraxis nicht wie die Katholische Soziallehre von einer vorgegebenen Lehre der Kirche ab, sondern formulieren diese durch Reflexion einer Praxis, die von politisch engagierten Christen in eigener Verantwortung selbst bestimmt wird; Politische Theologie und Befreiungsethik suchen diese Bestimmungen zu verstehen und zu überprüfen. Gleichwohl scheinen sie - wie zuvor die Katholische Soziallehre - die Christen auf ein

definiertes Engagement zu verpflichten. Verletzen also Politische Theologie und Befreiungsethik - oder überhaupt Gesellschaftsethiken des praxisreflektierenden Typs - die Pluralität des politischen Engagements katholischer Christen⁴⁷?

Dieser Vorwurf muß u.E. grundsätzlich weder die Politische Theologie und die Befreiungsethik im besonderen noch Gesellschaftsethiken des praxisreflektierenden Typs im allgemeinen treffen. Denn diese können als kritische Reflexion pluralen Engagements von Christen die unter den engagierten Christen strittigen Geltungsansprüche auf die Richtigkeit ihres Engagements sowie auf die Wahrheit ihres christlichen Bekenntnisses (- 5.) prüfen. Wenn für konkrete Bestimmungen politischer Glaubenspraxis im Gegensatz zu anderen bessere Argumente gefunden werden, dürfen diese - zumindest vorläufig - als legitimer Ausdruck christlichen Glaubens gelten. So lassen sich Politische Theologie und Befreiungsethik, die sich ja nicht autoritativ auf bestimmte Traditionen des Christentums oder auf amtliche Lehrentscheidungen beziehen, für die Vielfalt politischer Lösungswege unter Christen öffnen, ohne daß sie deshalb den christlichen Glauben selbst offen - im Sinne von unbestimmt - halten müssen. Daß sie ihre Reflexion dabei auf bestimmte Subjekte, deren Erfahrungen und Interessen konzentrieren, in dem sie sich auf eine »Sicht der Armen« verpflichten, bleibt so lange unproblematisch, wie sie diese Option ausweisen und begründen. Indem sie eine solche Option kritischer Prüfung zugänglich und damit prinzipiell revidierungsfähig halten, verletzen sie in ihrer »Parteilichkeit« auch nicht die legitime Forderung katholischer Christen, daß die Pluralität ihres politischen Engagements auch theologisch respektiert wird.

Weil Politische Theologie und Befreiungsethik das politische Handeln als notwendige Dimension des Glaubens begreifen, dabei aber weder integralistisch die Glaubenden auf ein einheitliches Handeln verpflichten müssen noch den christlichen Glauben selbst unbestimmt und beliebig halten, lassen wir uns von diesen theologischen Ansätzen in besonderem Maße inspirieren. Obwohl wir auch die Anstöße der anderen vorgestellten Ansätze aufgreifen wollen, insofern wir die Gesellschaftsethik zwar auf kollektive Akteure gesellschaftlicher Veränderung beziehen, dabei aber die Pluralität politischer Glaubenspraxis ausdrücklich bejahen, kommen unsere Überlegungen zur Grundlegung christlicher Gesellschaftsethik daher dem praxisreflektierenden Typ am nächsten. Wir suchen also die christliche Gesellschaftsethik als ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis zu entwerfen.

Im Anschluß an die ausführlichen Referate des zweiten Teils (- IV.-IX.) und in kritischer Auseinandersetzung mit den dort vorgestellten Ansätzen wollen wir im folgenden unser Konzept entwickeln. Damit beabsichtigen wir nicht, ein abschließendes Resümee vorzulegen, sondern stellen nur einen Beitrag zur gegenwärtigen Debatte um christliche Gesellschaftsethik »jenseits Katholischer Soziallehre« vor. Aber wie sich gute Diskussionsbeiträge auf die vorhergehenden beziehen und neue provozieren, so wollen auch wir die referierten Ansätze aufgreifen und kritisch diskutieren, dabei jedoch unsere eigene Position entwerfen und begründen - und zur weiteren Diskussion stellen.

Weil wir uns von der »praktischen Grundlegung« der politischen Theologien inspirieren lassen, wollen wir zunächst die christliche Gesellschaftsethik als Theorie innerhalb der Praxis politisch engagierter Christen verorten, d.h. als Reflexion ihrer politischen Glaubenspraxis bestimmen (- 2.). Von dieser »praktischen Grundlegung« der christlichen Gesellschaftsethik her lassen sich dann auch ihre ethischen (- 3.), sozialanalytischen (- 4.) und theologischen (- 5.) Kompetenzen bestimmen. Schließlich wollen wir unseren Ansatz einer christlichen Gesellschaftsethik als Ethik sozialer Bewegungen (- 6.) konkretisieren: Da nämlich bewußte gesellschaftliche Veränderung kollektiver Akteure bedarf und sich eine gesellschaftsethische Theorie auf solche kollektive Akteure beziehen muß und da in den Sozialwissenschaften seit einiger Zeit soziale Bewegungen als Motoren sozialen Wandels thematisiert werden, wollen wir abschließend skizzieren, daß und wie sich unser Ansatz christlicher Gesellschaftsethik insbesondere für soziale Bewegungen als gewichtige Träger der ethischen Reflexion und der politischen Reform der Gesellschaft interessieren kann.

2. *Theorie-Praxis-Verhältnis: Reflexion als Moment politischer Praxis*

2.1. *Problemstellung*

Bereits die Katholische Soziallehre verstand sich als eine »praktische Wissenschaft« (- III. 1.2.), deren Ziel weniger im »Erkennen« als im »Handeln« lag: Sie beurteilte soziale Verhältnisse und politisches Handeln mit dem Anspruch, politisch engagierten Christen und ihren kirchlichen Organisationen bei der Aufbereitung problematischer Handlungssituationen zu »helfen« und so ihr Engagement zu orientieren bzw. zu begründen. In dieser Tradition

bezieht sich die christliche Gesellschaftsethik *subsidiär* auf politisches Engagement für soziale Gerechtigkeit, in und mit dem Christen ihre Hoffnung auf das eschatologische Gottesreich bezeugen, das in der Geschichte bereits anfanghaft und punktuell gegenwärtig ist (~ 5.). Das politische Engagement von Christen zu orientieren und zu begründen ist das unter den in diesem Buch vorgestellten Ansätzen wohl auch unstrittige Ziel christlicher Gesellschaftsethik.

Christliche Gesellschaftsethik greift dazu die alltagspraktische Frage nach der Gerechtigkeit sozialer Verhältnisse und politischen Handelns auf: In politischen Auseinandersetzungen werden soziale Verhältnisse, also intersubjektive Beziehungen und deren Institutionen, »ausgehandelt«. Dabei suchen die Akteure ihre eigenen Ansprüche durchzusetzen bzw. die Ansprüche der jeweils anderen abzuwehren. Die Chancen, eigene Interessen und Forderungen durchsetzen zu können, resultieren nicht nur aus sozialen Privilegien oder Abhängigkeiten, sondern auch aus der Fähigkeit der Akteure, ihre Interessen und Forderungen »mit guten Gründen« als gerecht auszuweisen und so andere zu überzeugen, ihre Ansprüche »freiwillig« zu unterstützen bzw. anzuerkennen. Insofern es den Akteuren also in politischen Auseinandersetzungen immer auch um die Begründung von intersubjektiven Ansprüchen geht, wird ihnen die Frage nach der Gerechtigkeit sozialer Verhältnisse und politischen Handelns alltagspraktisch gestellt.

Um ihre Hoffnung auf Gottes eschatologisches Heil zu bezeugen, lassen sich Christen durch bestehende, aber ungerechte Verhältnisse herausfordern, engagieren sich für gesellschaftliche Veränderungen und beteiligen sich dazu an politischen Auseinandersetzungen. In diesen Auseinandersetzungen müssen sie auch ihre Forderungen und Interessen rechtfertigen sowie die anderer beurteilen und gegebenenfalls bestreiten können. Indem nun die christliche Gesellschaftsethik politisch engagierte Christen dabei unterstützt, sich in politischen Auseinandersetzungen zu orientieren und ihre Ansprüche zu rechtfertigen, erreicht sie ihr praktisches Erkenntnisziel, nämlich ein politisches Handeln zu ermöglichen, das auf soziale Gerechtigkeit zielt.

Dazu muß die christliche Gesellschaftsethik aber auch praktisch, d.h. in den politischen Auseinandersetzungen relevant sein. Praktische Relevanz erreicht sie nur, wenn sie als »Theorie« auf Probleme der politischen Praxis reagiert. Politische Praxis ist damit für die christliche Gesellschaftsethik also nicht nur »Ziel«, sondern bereits auch »Start«. Auch über diese Stellung der Gesellschaftsethik als »Theorie« zwischen »Praxis« und »Praxis« sind sich die in diesem

Buch vorgestellten Ansätze wohl einig. Gemeinsam bestimmen sie schließlich aber auch ihren *Ort* als »Theorie«. Denn in ihrem Verständnis von »Theorie« entsprechen sie - wie zuvor die Katholische Soziallehre - weitgehend der in der katholischen Theologie bis heute vorherrschenden Tradition aristotelisch-thomistischer Ethik, die u.E. aber eine »praktische Grundlegung« der christlichen Gesellschaftsethik behindert.

2.2. Kritische Rezeption

Katholische Soziallehre

Die Katholische Soziallehre folgte dem aristotelisch-thomistischen Theorie-Verständnis (vgl. Schnädelbach 1986, 43-46), insofern sie beanspruchte, zur rationalen Beurteilung sozialer Verhältnisse und politischen Handelns einen Standpunkt »außerhalb« der politischen Auseinandersetzungen einzunehmen. Denn die Perspektive des externen und deshalb scheinbar unbeteiligten Beobachters schien jene Unparteilichkeit und Objektivität zu gewährleisten, die für theoretische Erkenntnisse über praktische Probleme nötig ist⁵. Allerdings geht - darauf bestand bereits Aristoteles - dem theoretischen Wissen des unbeteiligten Beobachters (*epistémé*) jener Sinn für das Kontingente und Situationsbedingte ab, dessen es in der politischen Praxis gerade bedarf. Daher muß die allgemeine »Theorie« zunächst für die »Praxis« aufbereitet, also das Wissen des unbeteiligten Beobachters in die Binnenperspektive der Beteiligten »übersetzt« werden. Während für Aristoteles jedoch diese Übersetzung noch die Akteure durch situationsbezogene Klugheit (*phrónesis*) leisten konnten, sah man später die »Theorie« selbst damit betraut, ihre allgemeinen Erkenntnisse zu operationalisieren. Gleichgültig ob der Klugheit der Akteure Rechnung getragen wird oder nicht, in diesem aristotelisch-thomistischen Theorie-Praxis-Verständnis wird Gesellschaftsethik zwar subsidiär auf »Praxis« bezogen, erscheint aber zugleich als eine dem Praxis-Zusammenhang entthobene, gleichsam jenseitige Erkenntnis - als »reine Theorie«.

Der scheinbare Vorteil einer Gesellschaftsethik, die in der Perspektive eines externen Beobachters über den politischen Auseinandersetzungen zu »schweben« und dabei die einander widerstrebenden Interessen und Forderungen politischer Akteure zu neutralisieren beansprucht, erweist sich zugleich als ihr zentraler Nachteil: Tatsächlich operiert nämlich der neutrale Beobachter »als ein einsames Subjekt, sammelt und bewertet seine Informationen

jeweils im Lichte seines eigenen Welt- und Selbstverständnisses« (Habermas 1991b, 153). Hinter der scheinbaren Neutralität verbergen sich also partikuläre Grundannahmen, die den unreflektierten Horizont der gesellschaftsethischen Urteile abgeben. Da sie sich in vermeintlicher Neutralität des unbeteiligten Beobachters wiegen, reflektieren entsprechende Ansätze christlicher Gesellschaftsethik - wie die Katholische Soziallehre - nicht diese Vorurteile und können deshalb ihre Unparteilichkeit eben nicht gewährleisten. Die Außenperspektive versetzt also nicht in die Lage, normativ zu prüfen, ob soziale Verhältnisse gerecht sowie Interessen und Forderungen berechtigt sind⁶.

Die Probleme einer Gesellschaftsethik, die sich in dieser Weise als »reine Theorie« bestimmt, zeigen sich an der Katholischen Soziallehre (- II. 2.4.) überdeutlich. Sie suchte als »praktische Wissenschaft« in scheinbarer Unabhängigkeit vom Glaubensvollzug den Gehalt des Glaubens nachzuzeichnen und aufzuhellen, um sich dann »mit fertigen Ergebnissen« an die Glaubenden zu richten. Zwar war sie auf das politische Engagement von Christen bezogen, »entzog« sich aber zugleich deren Glaubenspraxis. Als neuscholastischer Ansatz verstand sie den Glauben nämlich als das Fürwahrhalten einer kirchlich verwalteten und theologisch aufbereiteten Orthodoxie, so daß sie die politische Praxis der Christen lediglich als Anwendung einer vorgängigen, lehramtlich definierten sowie wissenschaftlich interpretierten und operationalisierten »Soziallehre der Kirche« und in diesem Sinne als »Orthopraxie« begriff⁷. Während sich die soziale Praxis dann als orthodox erweist, wenn sie mit der ihr vorgegebenen Soziallehre übereinstimmt, darf sich die lehramtliche Verkündigung wie auch die wissenschaftliche Reflexion dieser Soziallehre von der politischen Praxis zwar herausfordern, aber in ihrem materialen Gehalt nicht beeindrucken lassen.

Unter dem Anspruch »reiner Theorie« schloß die Katholische Soziallehre von einem als »Wesen« erkannten »Sein« auf ein imperatives »Sollen« und überhöhte dabei lediglich intuitive Einsichten in bestehende Verhältnisse zu allgemeinen Verbindlichkeiten der »natürlichen Vernunft« (vgl. Kaufmann 1973), die (nicht nur) den katholischen Christen zur Anwendung vorgeschrieben wurden. Dabei erweisen sich tradierte und kirchenamtlich verbürgte Verbindlichkeiten bis heute gegenüber den gesellschaftlichen Entwicklungen als außerordentlich resistent, so daß Gesellschaftsentwürfe längst vergangener Epochen hohe »Halbwertszeiten« besitzen. Vor allem wurde in der Katholischen Sozial-

lehre - trotz innerer Wandlungen im einzelnen - über hundert Jahre das Modell einer wohlgeordneten und hierarchisch strukturierten Gesellschaft konserviert, in der die Menschen je nach ihrer sozialen Stellung vorab definierte Rechte und Pflichten zu erfüllen haben. Da man dieses Modell jedoch als eine der politischen Praxis »vor- und aufgegebene« Sittlichkeit ausgab und so der Begründung innerhalb politischer Auseinandersetzungen entzog, konnten weder die Vorliebe der Katholischen Soziallehre für vergangene Gesellschaftsentwürfe noch ihre konservative Neigung für das jeweils Bestehende problematisiert werden. Dementsprechend wurde die Katholische Soziallehre auch gegen die lateinamerikanische Befreiungstheologie vorgetragen: In der Perspektive des scheinbar unbeteiligten und neutralen Beobachters erschienen europäisch-abendländische Kultur, Marktwirtschaft und begrenzte Demokratie als der universale Entwicklungspfad, der als das »gute« Vorbild des Abendlandes den »Entwicklungsländern« anempfohlen wurde. Diese sollten durch Katholische Soziallehre auf das Leitbild industriell-kapitalistischer Gesellschaften verpflichtet werden, während sie im Rückgriff auf deren konservative Gesellschaftsentwürfe zugleich vor den »Irrungen« der westlichen Moderne gewarnt wurden.

In der Perspektive des scheinbar unbeteiligten Beobachters lassen sich soziale Verhältnisse und politisches Handeln also nicht unparteiisch beurteilen. Deswegen muß die christliche Gesellschaftsethik aber keineswegs auf Unparteilichkeit und damit auf ihren theoretischen Anspruch als Gesellschaftsethik verzichten. Denn Ethiken, die sich in die diskurstheoretisch aufbereitete Tradition von Kants Moraltheorie⁸ einreihen, bieten der christlichen Gesellschaftsethik eine überzeugende Alternative: Die für eine rationale Beurteilung sozialer Verhältnisse und politischen Handelns notwendige Unparteilichkeit wird von den beteiligten Akteuren dadurch gesichert, daß sie die Interessen und Forderungen aller jeweils Betroffenen, und zwar aus deren Sicht, berücksichtigen. Es geht dabei nicht darum, die Perspektive der Akteure in den externen Standpunkt eines unbeteiligten Beobachters aufzuheben, sondern um die »universelle Entschränkung der individuellen Teilnehmerperspektiven« (Habermas 1991b, 153): Die Akteure reflektieren auf die Verallgemeinerungsfähigkeit der eigenen Handlungsregeln, indem sie diese - im gemeinsamen Diskurs - in der Perspektive aller jeweils Betroffenen daraufhin beurteilen, ob diese im gemeinsamen Interesse aller liegen und deshalb - wie Kant (1968, BA 57) sagt - zu einem »allgemeinen Gesetz« taugen.

Eine solche Ethik spaltet sich nicht von der konkreten Situation der Akteure ab, bewahrt den Sinn für Kontingenz und Kontextualität und bezieht daher auch situationsbezogene Überlegungen in die Prüfung von Handlungsregeln ein (- 4.). Während eine Gesellschaftsethik als »reine Theorie« mit Hilfe situationsbezogener Klugheit aufbereitet werden muß, so daß »Theorie« und »Praxis« als verschiedene Bereiche der Wirklichkeit, nämlich des Erkennens und des Handelns, auseinanderfallen, wird nach dem diskursethischen Vorbild die christliche Gesellschaftsethik als Reflexion politischer Praxis und damit als *Moment* politischer Glaubenspraxis bestimmt.

Indem die christliche Gesellschaftsethik die einander widerstrebenden Interessen und Forderungen aller Gesellschaftsmitglieder aus der Sicht aller jeweils betroffenen Akteure berücksichtigt und gegeneinander abwägt, sichert sie die Unparteilichkeit ihrer ethischen Aussagen. Aber indem sie dazu an der Selbstreflexion der politischen Akteure über ihre sozialen Verhältnisse und Beziehungen teilnimmt, ist sie ein Moment politischer Praxis und damit auch ein Moment der politischen Auseinandersetzungen. In diesem Sinne plädieren wir für eine christliche Gesellschaftsethik, die sich nicht nur subsidiär auf das politische Engagement von Christen bezieht, sondern darüber hinaus auch als Moment ihrer Selbstreflexion vollzogen wird. Christliche Gesellschaftsethik erscheint dann nicht als »reine Theorie«, sondern als ethische *Reflexion* politischer Glaubenspraxis.

Politische Theologien

Während die neuscholastischen wie auch die modernen Theologien (- III. 2.) das Verhältnis von theologischer Erkenntnis und sozialer Praxis der Glaubenden weitgehend unreflektiert lassen, bestimmen die politischen Theologien⁹ Ort und Logik der theologischen Vernunft primär von deren Praxisverhältnis her. Unter den Stichworten »praktische Fundamentaltheologie« oder »praktische Hermeneutik« verorten sie die Subjekte und den Prozeß theologischen Erkennens in der Gesellschaft und zeichnen Theologie als Reflexion christlicher Glaubenspraxis aus (- VIII. 1.3.; - IX. 1.1.). Ihre »praktische Grundlegung« finden sie *erstens* in der ideologiekritischen Auseinandersetzung mit den sich »praxislos« gebenden Theologien: Theologische Erkenntnis wird - darin stimmen die politischen Theologien noch mit der Kritik moderner Theologien an der Neuscholastik (- III. 2.2.) überein - nicht einfach durch ihre Inhalte bestimmt, vielmehr sind es die erkennenden Subjekte, die

die Inhalte theologischer Erkenntnis und damit auch die Theologie bestimmen. Diese Subjekte sind aber - darin grenzen sich die politischen Theologien auch von modernen Theologien ab - historisch und gesellschaftlich situiert, in soziale Praxis eingebunden und durch ihren gesellschaftlichen Ort mitbestimmt. Wenngleich TheologInnen vom Handlungsdruck weitgehend entlastet werden müssen, um gegenüber dem sozialen Handeln eine kritische Distanz einnehmen zu können, bleibt ihr »Theologietreiben« dennoch eine Form sozialen Handelns, die in praktische Zusammenhänge vielfach integriert ist¹⁰. Daß sie insbesondere kirchlich eingebunden sind, wird durch lehramtliche Maßnahmen und institutionelle Arrangements (etwa Konkordate) nur besonders manifest. Aus ihren praktischen Zusammenhängen »katapultieren« sich TheologInnen auch dann nicht, wenn sie den Zusammenhang von sozialer Praxis und theologischer Reflexion ausblenden oder gar ausschließen. Im Gegenteil: Gerade wenn die gesellschaftliche Prägung der Subjekte und ihrer Theologien unreflektiert bleibt, bestimmt sie unkontrolliert den theologischen Erkenntnisprozeß; erst wenn sie reflektiert wird, können praktisch konstituierte Erkenntnisinteressen und Grundüberzeugungen kritisch überprüft und gegebenenfalls korrigiert werden.

Über diese ideologiekritische Selbstaufklärung der Theologie hinaus stellt sich innerhalb der politischen Theologien deren Praxisverhältnis *zweitens* als ein genuin theologisches Problem dar: Die theologisch zu entfaltenden Glaubenssätze sind, wie das darin ausgesagte Wissen des christlichen Glaubens, praktisch bestimmt. Gottes Heil können die Menschen nämlich nur erkennen, wenn es zuvor durch eine Praxis »erfahrbar« gemacht wurde, die dieses Heil vorweg- und annimmt. Zugleich ist die Erkenntnis von Gottes Heilshandeln wiederum »aus sich selbst ein praktischer Gedanke« (Metz 1977, 47), drängt also auf eine ihm entsprechende Praxis: »Das Wissen des Glaubens von Gott und seinem Heil (Logos) hat einen derart praktischen Imperativ, daß es eben nicht gewußt wird, wenn es nicht gleichzeitig getan wird (Praxis)« (ebd.). Vollzug und Inhalt des christlichen Glaubens lassen sich daher auch durch wissenschaftliche Theologie nicht auseinanderreißen: Die Inhalte des Glaubens sind nur im Vollzug des Glaubens gegeben, und die Deutung von Inhalten hat nur als Deutung dieses Vollzuges einen Sinn.

Damit wird Theologie nicht in Glaubenspraxis aufgelöst, sondern als Reflexion von Glaubenspraxis bestimmt (vgl. Gutiérrez 1973, 6-21). Da die Glaubenden die Inhalte ihres Glaubens ver-

stehen, anderen mitteilen und gemeinsam bekennen wollen, reflektieren sie den Vollzug und damit den Inhalt ihres Glaubens und treiben Theologie. Wie bereits die mittelalterliche Theologie wußte, daß jeder Glaube sein Verstehen sucht, trauen die politischen Theologien, allen voran die Theologie der Befreiung, den Glaubenden selbst das »erste Wort« über ihren Glauben zu: »Theologie ist . . . mit einem Glaubensleben, das echt und voll sein will, immer schon gegeben und also auch mit dem gemeinsamen Ausdruck diesen Glaubens in der ekklesialen Gemeinschaft. In jedem Glaubenden und mehr noch in jeder christlichen Gemeinschaft besteht also ein Entwurf von Theologie« (ebd., 6).

Auch die wissenschaftliche Theologie kann den Heilszuspruch Gottes nicht theoretisch erzeugen, sondern allein als Hoffnung geschichtlicher Praxis »entdecken«. Daher bestimmen sich die politischen Theologien erstens als eine »Hermeneutik der Hoffnung auf den Herrn« (Ders. 1984, 76), aus der die Glaubenden leben und die sie praktisch bezeugen, und zweitens als einen wissenschaftlich qualifizierten Beitrag zur Glaubensreflexion der Christen und ihrer Kirche und damit selbst als Reflexion des Glaubens. So werden der »akademischen« Theologie subsidiäre Funktionen abverlangt und nur abgeleitete Rechte zugesprochen: Weil und insofern die TheologInnen an der Glaubensreflexion der Christen und ihrer Kirche Anteil haben, gewinnen sie eine »kirchliche Lizenz für ihr Theologietreiben« (Metz 1981, 264). Dabei bleiben die politischen Theologien kritisch nicht nur gegenüber den eigenen Erkenntnisinteressen und Grundüberzeugungen, sondern auch gegenüber dem Glauben der Christen. Dennoch *erzeugen* sie das »Wissen« von Gottes Heilszuspruch nicht »aus sich«, sondern explizieren und systematisieren durch kritische Reflexion ein »Wissen«, das die Glaubenden als ihre Hoffnung praktisch bezeugen und kirchlich bekennen. Um aber die Rolle zu spielen, die die Katholische Soziallehre der Theologie zuschrieb, nämlich Glauben und Praxis der Christen anzuweisen, kommt daher theologische Reflexion immer »zu spät«, weil sie eben »nur« das »Wissen« von dem in geschichtlicher Praxis gegenwärtigen und erfahrbaren Heilshandeln Gottes ist. Glaubenspraxis wird also durch politische Theologien nur insofern bestimmt, als eine kritische Reflexion des Glaubens die »Umkehr«, also die Neuorientierung der Glaubenspraxis auf Gottes Heil hin, anzustoßen vermag.

Die ideologiekritische und fundamentaltheologische »Aufklärung« der politischen Theologien wurde in vielen Bereichen der Theologie bemerkt, ihre »praktische Grundlegung« aufgegriffen

und entfaltet. Die christliche Gesellschaftsethik wehrte sich in-
dessen zunächst gegen politisch-theologische Anfragen. Inzwischen
suchen aber wohl viele der gegenwärtig ausgearbeiteten, auch der
in diesem Buch vorgestellten Entwürfe christlicher Gesellschafts-
ethik ihr Praxisverhältnis zu bestimmen und die praktische Kon-
stitution theologischen Wissens zu berücksichtigen. Dabei liegt es
für die christliche Gesellschaftsethik als »praktische Wissenschaft«
nahe, sich die »praktische Grundlegung« politischer Theologien zu
eigen zu machen, sich also nicht nur als »Theorie« zwischen »Pra-
xis« und »Praxis«, sondern auch als Reflexion politischer Glau-
benspraxis zu bestimmen. In diesem Sinne bindet vor allem Kroh
(- VIII. 2.; - 5.) die Gesellschaftsethik in die Politische Theologie
ein, indem er die politisch-theologische »Veränderungsethik« als
Reflexion der gesellschaftlichen und religiösen Praxis von Christen
begrift und sie in den Dienst ihres Engagements stellt, das auf
Veränderung der bestehenden Verhältnisse zielt (vgl. Kroh 1982,
218). Die Optionen gesellschaftsethischer Urteile sucht er dabei
»in den Praxisfeldern selbst zu finden und aus dem konkreten
Handeln heraus zu formulieren« (Kroh 1985, 160).

Auch Dussel verpflichtet die christliche Gesellschaftsethik zur
praktischen Hermeneutik politischer Theologien und weist daher
das konsekutive Praxisverständnis der Katholischen Soziallehre zu-
rück (- IX. 2.3.; 2.4.). Jedoch läuft er in einigen Passagen seiner
»Ethik der Gemeinschaft« Gefahr, das traditionelle Verständnis
von Praxis als orthodoxer Anwendung einer bereits vorgefaßten
Soziallehre bloß umzukehren: »Die »wahre Lehre« (griechisch: or-
thodoxia) ergibt sich aus der »authentischen Praxis« (orthopraxis)
und wird durch diese bestimmt« (Dussel 1988a, 227). Soll jedoch
das Praxis-Verhältnis christlicher Gesellschaftsethik positiv be-
stimmt werden, versagt eine solche rhetorische Aufwertung der
»Orthopraxie«, weil sie - wie zuvor die Katholische Soziallehre -
»Praxis« und »Theorie« erst trennt, d.h. wie zwei Wirklichkeits-
bereiche auffaßt, um sie dann nachträglich miteinander zu ver-
knüpfen¹¹. So verpaßt Dussel u.E. die Chance, die »Theorie« als
inneres Moment von »Praxis« zu begreifen. Schließlich ist menschi-
che Praxis immer *bewußtes* Handeln, d.h., sie verkörpert und reali-
siert Handlungswissen, das Akteure in vorhergehenden Handlun-
gen erworben oder von anderen Akteuren gelernt haben. »Theorie«
gibt es also nicht jenseits von »Praxis«, sondern nur als ihr
inneres Moment, und »Praxis« existiert nie ohne »Theorie«.

Erst von einem solchen Theorieverständnis her kann die christ-
liche Gesellschaftsethik als Reflexion politischer Glaubenspraxis

ausgewiesen und auf die praktische Hermeneutik politischer Theologien verpflichtet werden. Denn Reflexion ist nur als inneres Moment einer immer schon theoretisch gehaltvollen Praxis, als Thematisierung und Kritik von Handlungswissen möglich - und auch nur als solche notwendig, insofern nämlich Akteure in problematischen Situationen ihr bisheriges Handlungswissen befragen und es zur Bewältigung praktischer Probleme abzusichern bzw. zu korrigieren suchen. Insbesondere wissen die Akteure von der Richtigkeit ihres Handelns (»Orthopraxie«) erst, indem sie - reflexiv - ihr Handlungswissen thematisieren und es gegenüber anderen als richtig begründen (»Orthodoxie«). Jenseits der Alternative von »Orthodoxie« und »Orthopraxie« sucht die christliche Gesellschaftsethik als Reflexion politischer Glaubenspraxis einerseits diese Praxis zu bestimmen, indem sie deren Handlungsoptionen überprüft. Andererseits wird sie selbst durch politische Praxis bestimmt, insofern ihre Inhalte dem Handlungswissen politisch engagierter Christen entstammen.

2.3. *Position: Praktische Grundlegung*

Politische Glaubenspraxis zu begründen ist keine Erfindung christlicher Gesellschaftsethik, sondern Erfordernis dieser Praxis selbst. In den politischen Auseinandersetzungen werden die engagierten Christen nämlich angehalten, ihre Interessen und Forderungen gegen Einwände argumentativ zu verteidigen. Christen deuten daher nicht nur als JüngerInnen in der Nachfolge Jesu ihr politisches Engagement als realsymbolische¹² Vorwegnahme des eschatologischen Heilshandelns Gottes; zugleich begründen sie als autonome Subjekte ihr Engagement auch als gerechte Politik. Die christliche Gesellschaftsethik bezieht sich auf diese selbstbestimmte Glaubenspraxis und prüft in kritischer Absicht deren Geltung.

Während jedoch die politisch engagierten Christen ihre Praxis nur sporadisch, gleichsam je »nach Bedarf« begründen, wird mit der christlichen Gesellschaftsethik ihre ethische Selbstreflexion in ein kontinuierlich betriebenes und um wissenschaftliche Ressourcen angereichertes Fach überführt und institutionalisiert. Dazu wird dieses Fach zumindest partiell von den Zwängen des Handelns und zum Handeln entlastet, so daß tatsächlich ansatzweise eine Distanz zwischen »Theorie« und »Praxis« - hier: zwischen Gesellschaftsethik und politischem Handeln - entsteht, die das Theorieverständnis der aristotelisch-thomistischen Tradition einseitig in den Vordergrund stellt¹³. Obgleich als Wissenschaft von

politischem Engagement entlastet und *insofern* nicht selbst handelnd, zielt die Gesellschaftsethik als eine »praktische Wissenschaft« auf Handeln. Weil sie ihr Ziel außerhalb ihrer selbst, nämlich in politischer Glaubenspraxis findet, bleibt sie subsidiär auf das politische Engagement von Christen und ihre Selbstreflexion bezogen. Infolgedessen müssen die Konturen des Faches »christliche Gesellschaftsethik« auch vor allem aus jenen Anforderungen entworfen werden, die engagierte Christen an die wissenschaftliche Gesellschaftsethik stellen.

Christen bekennen Gottes absolute Heilsgegenwart, die »schon jetzt« wirklich angebrochen ist, sich aber zugleich als noch ausstehende Vollendung von Frieden und Gerechtigkeit angesagt hat. Die Menschen, die sich dieser Hoffnung anvertrauen, können die eschatologische Gegenwart Gottes weder erfahren noch »behaupten«, wenn sie nicht zugleich dessen Frieden und Gerechtigkeit praktisch, also auch in politischem Engagement, zu verwirklichen suchen¹⁴. Dabei beanspruchen die Christen aber nicht nur die *Wahrheit* ihres Bekenntnisses von Gottes eschatologischem Heil, das sie in ihrem politischen Engagement vorwegzunehmen suchen; vielmehr unterstellen sie notwendigerweise auch, daß die *Richtigkeit* dieses politischen Engagements begründet werden kann. So reflektieren Christen ihr Handlungswissen zumindest in zweifacher Richtung: Sie legen ihr politisches Engagement als praktische »Behauptung« und Vorwegnahme von Gottes Heilshandeln aus und begründen ihr Engagement als gerechte Politik.

Diese beiden Reflexionsweisen der *einen* Glaubenspraxis fallen jedoch keineswegs beziehungslos auseinander, sondern lassen sich *in kirchlichen Zusammenhängen* aufeinander beziehen. Innerhalb der Kirche und der kirchlichen Gemeinschaften suchen Christen nämlich ihr politisches Engagement im Horizont des gemeinsamen Glaubens zu verstehen, sich der religiösen Bedeutung ihrer Praxis zu vergewissern und aus den Traditionen des Christentums neue Handlungsimpulse zu gewinnen. Die Kirche ist dabei jene Öffentlichkeit, in der sie erstens ihr politisches Engagement in ein gemeinsames Glaubensbewußtsein und Bekenntnis überführen. Da die politisch engagierten Christen dazu auf die ethisch gehaltenen Traditionen des Christentums zurückgreifen, können im kirchlichen Kontext zweitens Modelle und Vorbilder christlicher Traditionen ausgelegt, d.h. auf die aktuellen Herausforderungen bezogen und dadurch zu relevanten Handlungsorientierungen transformiert werden. Weil aber schließlich nur diejenige Praxis als Vorwegnahme von Gottes Heilshandeln zu gelten hat, die auch als gerecht be-

gründet werden kann, müssen sich die politisch engagierten Christen drittens darüber verständigen, ob sich ihr politisches Handeln rechtfertigen läßt. Die Vermittlung tradierter ethischer Vorstellungen mit gegenwärtigen Herausforderungen des Handelns und die Prüfung dieser politischen Praxis auf Gerechtigkeit stellen jene ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis dar, die wir, da sie in der Öffentlichkeit »Kirche« ihren Ort hat, auch weiterhin »kirchliche Soziallehre« nennen wollen (→ Einleitung).

Die christliche Gesellschaftsethik vollzieht diese ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis im Rahmen der »akademisch« eingerichteten Theologie nach, bezieht sich dabei aber zugleich subsidiär auf diese Reflexion, indem sie sie mit normativen (→ 3.), sozialanalytischen (→ 4.) und theologisch-hermeneutischen Kompetenzen (→ 5.) »bereichert«. Als »praktische Wissenschaft« wird sie unvermeidlich vom Entscheidungs- und Zeitdruck politischer Glaubenspraxis »infiziert«, als »praktische Wissenschaft« muß sie jedoch die Unabhängigkeit und Disziplin wissenschaftlicher Forschung bewahren. In diesem Sinne ist die christliche Gesellschaftsethik das kritisch-reflexive und neben der Reflexion politisch engagierter Christen und der Sozialverkündigung das dritte Moment kirchlicher Soziallehre.

Von dieser systematischen Bestimmung christlicher Gesellschaftsethik als Praxisreflexion ist die Frage zu unterscheiden, wie diese so durchgeführt werden kann, daß sie ihrer subsidiären Verpflichtung gegenüber politisch engagierten Christen auch nachkommt. Dreier (→ IV. 3.) hat diese Frage mit dem Vorschlag beantwortet, den Aufgabenbereich christlicher Gesellschaftsethik durch praxisverändernde Bildung auszuweiten, um politisch engagierten Christen zu helfen, Probleme ihrer sozialen Praxis zu erkennen und notwendige Veränderungen einzuleiten. Auch Büchele (→ V. 2.2.), dessen »komponierende Ethik« den politischen Akteuren zu ethischer Kompetenz verhelfen soll, drängt die Gesellschaftsethik zu praxisverändernder Bildungsarbeit. Für unser Konzept einer christlichen Gesellschaftsethik als ethischer Reflexion politischer Glaubenspraxis greifen wir diese Vorschläge auf und bestimmen Praxisbegleitung, d.h. die Teilnahme an Reflexionsprozessen politisch engagierter Christen, als einen notwendigen Vollzug gesellschaftsethischer Forschung (→ 6.3.). Ihr kommt in der Gesellschaftsethik, die darüber hinaus auch als wissenschaftliche Forschung, universitäre Ausbildung oder als »Dienstleistung« für die verschiedenen Träger der Sozialverkündigung betrieben wird, eine herausragende Bedeutung zu: Sie eröffnet nämlich den Wis-

senschaftlerInnen einen besonderen Zugang zu den Erfahrungen, Einschätzungen und Strategien sowie zu den Interessen und Forderungen politisch engagierter Christen. Dieser ständige Kontakt wird eine Expertensprache zwar weder verhindern noch überflüssig machen. Doch die GesellschaftsethikerInnen werden so angehalten, sich gegenüber der Sprache und den Problemen politisch engagierter Christen offenzuhalten und für die Verständlichkeit der Fachsprache und Forschungsinteressen zu sorgen. Zudem können gesellschaftsethische Urteile durch Praxisbegleitung schärfer auf ihre Relevanz und Rationalität hin kontrolliert werden: Sie bewähren sich bzw. scheitern bereits während ihrer Entstehung und nicht erst als vollendete »wissenschaftliche Tatsachen«.

3. *Ethische Kompetenz: Theorie gerechter Politik im Horizont konkreter Sittlichkeit*

3.1. *Problemstellung*

Im alltäglichen Leben handeln Menschen vielfach gemäß eingespielten Gewohnheiten. Diese können als Komplexe von Handlungsregeln verstanden werden, die davon entlasten, in jeder Situation immer wieder neu über Handlungsziele und -mittel zu entscheiden. Plausible Handlungsregeln können aber auch problematisch werden: Eine vertraute Handlungsmaxime erweist sich etwa als undurchführbar, sie hat unerwünschte, bisher noch nicht gesehene Nebenfolgen oder ist durch Entdeckung möglicher Alternativen nicht mehr selbstverständlich. In solchen Fällen sind die 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 gegebener Präferenzstruktur gegeneinander abwägen, verlassen solche Überlegungen nicht den Rahmen zweckrationaler Entscheidungen. Problematisieren sie jedoch eingespielte Handlungsregeln, in denen sich ihre Lebensentwürfe konkretisieren, oder fragen sie danach, ob ihre bisher nicht hinterfragten Ziele und die dazu eingesetzten Mittel aus der Sicht der anderen Akteure berechtigt sind, so erreicht ihre Reflexion eine andere Radikalität, sie wird zur *Ethik*¹⁵.

Der mit diesem Begriff bezeichnete Versuch, Orientierungen für »gesolltes« Handeln argumentativ sicherzustellen, hat zwei mögliche Fragerichtungen: Erstens prüfen die in ihrer Handlungsroutine verunsicherten Akteure, ob sie sich durch bestimmte Hand-

lungsziele und -mittel als die Subjekte realisieren, die sie nach ihrem eigenen Selbstverständnis auch sein wollen. Dabei sehen sie sich mit der Frage konfrontiert, wie sie sich eigentlich ein gutes, d.h. sie erfüllendes Leben vorstellen. Vor allem die durch Erziehung und soziale Umwelt vermittelten Vorstellungen werden kritisch daraufhin befragt, ob sie aktuell das eigene Handeln auf ein gelingendes Leben orientieren können und daher als sinnerschließend anzuerkennen sind. Daß diejenigen, die eine Handlungsweise problematisieren, sich selbst und ihre Lebensform reflektieren, die als eine *konkrete Sittlichkeit* bzw. als ein partikulares Ethos ihr Handeln bestimmt, ist konstitutiv für die Art und Weise ethischer Argumentation, in der nach dem »Guten« einer Praxis gefragt wird. Weil dabei sittliche Traditionen verstehend angeeignet werden, werden wir diese Form von Ethik im folgenden »*ethische Hermeneutik*« nennen.

Eigenschaft von Handlungen	Moralität	Sittlichkeit
Ethik	normative Begründung	ethische Hermeneutik
	»Theorie des Gerechten«	»Theorie des Guten«
Metaethik	Diskursethik	Theorie der Hermeneutik

Abb. 1: *Ausdifferenzierung der Ethik*

In der zweiten Fragerichtung der Ethik wird dagegen der Rückbezug auf die eigenen Vorstellungen gelungenen Lebens auf eine allgemeine Prüfung hin eingeschränkt, indem nämlich die Akteure ihre Handlungsregeln daraufhin überprüfen, ob sie von jedem, der sich in einer ähnlichen Situation befindet, als Richtschnur des Handelns - Kant sagt: als »allgemeines Gesetz« - akzeptiert werden können. In diesem »Test« auf die »Richtigkeit« von Handlungsregeln kommt die *Moralität* einer Handlung in den Blick. Im folgenden werden wir diese Form von Ethik »*normative Prüfung*« bzw. »*normative Begründung*« nennen.

Da zwischen dem Handeln der Menschen und ihren gesellschaftlichen Verhältnissen eine enge Wechselwirkung besteht, stellen sich ethische Fragen nicht bloß aus der Perspektive eines

Individuums und im Hinblick auf einzelne Handlungen. Vielmehr sind die sozialen Beziehungen der Akteure untereinander auch - und in der Gesellschaftsethik gerade - dann Gegenstand ethischer Reflexion, wenn sie sich in Institutionen und Strukturen verfestigt haben. Soziale Verhältnisse - etwa die Art und Weise, wie die materielle Versorgung der Gesellschaftsmitglieder oder die Erzeugung von Wissen »organisiert« ist - strukturieren soziales Handeln: Eine bestimmte Praxis wird gegenüber einer anderen vorgezogen, und die Chancen, eigene Ziele zu verwirklichen, werden ungleich auf die Gesellschaftsglieder verteilt. Obwohl soziale Verhältnisse also das Handeln von Menschen prägen, resultieren sie immer aus vorgängiger Praxis (- 6.1.). Insofern sie aber von den Menschen selbst »gestaltet« werden, sind sie von ihnen auch zu verantworten. Daher können Akteure auch die bestehenden Verhältnisse in Frage stellen und damit eine gesellschaftsethische Reflexion über die Gerechtigkeit sozialer Verhältnisse und über politische Praxis anstoßen. Als gerecht beurteilen sie soziale Verhältnisse und politische Praxis, wenn sie einem gemeinsamen Interesse aller jeweils betroffenen Gesellschaftsmitglieder entsprechen. Diese gemeinsamen Interessen sind sprachlich in »allgemeine Gesetze«, also in universal geltende Handlungsregeln gefaßt; in sozialen Verhältnissen sind sie indessen verwirklicht bzw. nicht verwirklicht, und durch politisches Handeln werden sie vertreten bzw. nicht vertreten. Die Frage nach der Gerechtigkeit sozialer Verhältnissen und politischer Praxis wird also durch eine normative Prüfung beantwortet, ob die in ihnen eingeschlossenen Handlungsregeln verallgemeinerungsfähig sind.

Solange in der abendländischen Geschichte die Wirklichkeitsdeutung der christlichen Traditionen für alle Lebensvollzüge verbindlich war, bildete sich im alltäglichen Umgang der Menschen die kollektive Identität eines geordneten Organismus aus: Die sozialen Verhältnisse galten als eine überkommene, allenfalls durch einzelne Fehlentwicklungen beeinträchtigte gute Ordnung. Diese stellte nicht nur die unversehrte Identität des Ganzen dar, sondern bestimmte zugleich auch das Selbstverständnis der einzelnen als Glieder dieses Ganzen. Die »Gesellschaft« teilte jedem Menschen seinen Platz und damit auch seine Aufgaben und Rechte zu - »jedem das Seine«. Die religiös gerechtfertigten und nur begrenzt hinterfragbaren Vorstellungen eines gelingenden Lebens in einer guten Ordnung schlossen gleichermaßen verbindliche Sollensansprüche für das Verhalten des einzelnen wie für die »Organisation« ihrer gesellschaftlichen Verhältnisse ein¹⁶.

Als das Deutungsmonopol des Christentums in Frage gestellt wurde, als alternative, zunehmend auch säkulare Wirklichkeitsdeutungen Zustimmung fanden und diese Deutungen in pluraler Weise nebeneinander existierten, standen auch die katholischen Christen und ihre Kirche vor der Aufgabe, die von ihnen als unbedingt gültig behaupteten Ordnungsvorstellungen gegenüber anderen Wirklichkeitsdeutungen zu begründen. Im 19. Jahrhundert reagierte der Katholizismus - zumal im deutschen Sprachraum - auf diese Herausforderung mit der Katholischen Soziallehre (- I.3.1.; - III.1.). Diese präsentierte traditionell katholische Vorstellungen vom »guten Leben« in einer wohlgeordneten Gesellschaft, trug diese Vorstellungen konkreter Sittlichkeit aber als allgemeingültige Normen, d.h. als moralische Regeln vor, die alle Menschen auf eine bestimmte Ordnung der Gesellschaft und ein entsprechendes Handeln verpflichten sollten. Ihren unbedingten Verpflichtungsanspruch begründete die Katholische Soziallehre aus der »Natur der Sache«, indem sie nämlich ihre Handlungsregeln aus dem Wesen der jeweiligen Handlungsobjekte ableitete. Wenn es z.B. im Wesen eines Arbeitsverhältnisses liegt, dem Arbeiter und seiner Familie den Lebensunterhalt zu gewährleisten, so hat gemäß der Katholischen Soziallehre jeder Arbeitsvertrag der Norm eines dafür ausreichenden Lohns zu entsprechen (vgl. etwa RN 34: »gerechter Lohn«).

3.2. Kritische Rezeption

»Komponierende Ethik«

Dem Versuch der Katholischen Soziallehre, der Gestaltung sozialer Verhältnisse inhaltliche Auflagen zu machen, wird heute nicht nur in politischen Auseinandersetzungen widersprochen. Auch die in diesem Buch vorgestellten Neuansätze christlicher Gesellschaftsethik reagieren allesamt darauf, daß Anspruch und Methodik einer solchen Ethik problematisch geworden sind (- II. 2.3.). Büchele z.B. führt die Wirkungslosigkeit der Katholischen Soziallehre auf ihren Charakter als abstrakter Prinzipienethik zurück: Da die heutigen Vertreter der Katholischen Soziallehre ihre Politikvorgaben jeweils dem anpassen, was sich faktisch durchgesetzt habe, hätten sie die überlieferten Prinzipien und Normen zu abstrakten Aussagen entleert, mit denen man nur noch den Status quo rechtfertigen könne (- V. 1.1.). Nach Bücheles Diagnose ist in der Katholischen Soziallehre die Orientierung politischen Handelns diotomisiert: Das Gute ist zu einem abstrakt-allgemeinen Bild

sozialer Harmonie verkommen, dessen Geltung gänzlich unabhängig von konkreten gesellschaftlichen Konflikten behauptet wird. Politisches Handeln dagegen werde allein instrumentell verstanden, nämlich als pragmatische Wahl geeigneter Mittel für die Bewahrung bzw. Wiederherstellung der guten Ordnung.

Dagegen sucht Büchele eine Ethik zu entwerfen, die nicht eine Norm konkreten Handelns aus einem als allgemein behaupteten Guten deduziert, sondern das Allgemeine im Besonderen zur Sprache bringt (- V. 2.2.). Inmitten konkreter Erfahrungen von Entfremdung und befreiender politischer Praxis kann nämlich menschliche Existenz als Freiheit, als ein Sich-selbst-aufgeben-Sein gedeutet werden. Damit aber ist politische Praxis nicht nur von ihrem Ziel her (Utopie einer Kultur der Freiheit), sondern auch in relativer Eigenständigkeit als »Weg« (Vollzug der Freiheit) inhaltlich qualifiziert. Statt durch Prinzipienethik können die Menschen im Vollzug ihrer Freiheit diesen Vollzug selbst und kreativ entwerfen. Einer kunstvollen Komposition vergleichbar entsteht dabei in einem ständigen Hin und Her zwischen Handeln und Bewußtseinsbildung eine Praxis der Befreiung.

An der von Büchele vorgestellten Gesellschaftsethik fällt der anti-normative Impetus auf: An die Stelle deduktiver Normbegründung und subsumierender Normanwendung tritt das politische Handeln als kreativer Prozeß. Gegen die Instrumentalisierung durch Expertenwissen setzt Büchele die kreative Kompetenz der Handelnden und deren alltagspraktische »Fähigkeit zu aktivem Wahrnehmen, zum Gestalten und Werten« (Büchele 1987, 90). Der Entwurf Bücheles läßt sich vor dem Hintergrund der eingangs eingeführten Unterscheidungen (- 3.1.) als eine Ethikkonzeption verstehen, die sich auf die Auslegung einer konkreten Sittlichkeit konzentriert, für die sie aber keine normativen Verbindlichkeiten beansprucht. Bücheles »komponierende Ethik« überwindet so einen zentralen Mangel Katholischer Soziallehre, die ihre Vorstellungen eines partikularen Ethos als für alle verpflichtende Normen behauptete, diese mit metaphysischen Argumenten begründete und mit der Autorität des kirchlichen Lehramtes einschärfte (- II.2.), dabei aber die Bedingungen pluraler Gesellschaften verkannte, unter denen heute die Vorstellungen konkreter Sittlichkeit weitergegeben und begründet werden müssen. Da selbst katholische Christen nicht mehr auf inhaltliche und allgemein verbindliche Vorgaben ihrer Traditionen doktrinär verpflichtet werden können, müssen deren Vorstellungen des guten Lebens als Momente ihrer Identitätsbildung und Handlungsorientierung erkundet

und ausgelegt werden. Letztlich bleibt es dabei aber Aufgabe der Christen selbst (bzw. der Verständigungsprozesse zwischen ihnen innerhalb ihrer gemeinsamen Lebensformen), im eigenen Entwurf des guten Lebens überkommene Deutungen als hilfreiche Orientierungsmarken aufzugreifen und produktiv weiterzuführen, oder aber sich ihnen gegenüber kritisch korrigierend oder gar ablehnend zu verhalten.

Büchle zeichnet die Konturen einer ethischen Hermeneutik aus, die uns - gerade in der Korrektur des traditionellen Selbstverständnisses Katholischer Soziallehre - überzeugen. Gleichwohl leuchtet uns nicht ein, warum er auf Normen bzw. auf Aussagen über Normen, deren Geltungsanspruch über die Grenzen einer partikularen Lebensform hinausreicht, verzichtet, warum er also Ethik nicht auch als normative Prüfung allgemeiner Handlungsregeln begreift. Eine Hermeneutik, die menschliche Existenz als Freiheit versteht, mag zwar einer Gruppe politisch engagierter Christen helfen, das Christuseignis als Ermöglichungsgrund von Freiheit und befreiender Praxis zu erkennen (- V.3.2.). Aber schon wenn die gleichen Christen ihre emanzipativen Forderungen als gerecht begründen sollen, reicht ethische Hermeneutik nicht aus. Gerade die emanzipative Zielsetzung seiner Ethik verlangt etwa die Begründung, warum die Forderung, Entfremdung zu überwinden, *alle* - auch die Nutznießer des Status quo - verpflichtet. Um Christen nicht ausgerechnet bei dieser Aufgabe normativer Begründung »im Stich zu lassen«, kann u.E. eine christliche Gesellschaftsethik nicht auf die Hermeneutik guten Lebens beschränkt werden. Vielmehr muß sie durch eine Ethik der normativen Prüfung erweitert werden, die Handlungsregeln mit für alle triftigen Gründen als »allgemeine Gesetze« zu rechtfertigen sucht.

Büchle dagegen hält offenkundig eine solche normative Begründung allgemeiner Handlungsregeln unter den Bedingungen pluraler Gesellschaften für unmöglich. Dabei scheint er uns in seiner Ablehnung normativer Ethik von dem gleichen - in der katholischen Theologie bis heute vorherrschenden - aristotelisch-thomistischen Ethikverständnis geprägt zu sein wie die von ihm kritisierte Katholischen Soziallehre. Ethikentwürfe, die in dieser Tradition stehen, suchen aus einer metaphysischen Wesensschau oder einem humanwissenschaftlich erschlossenen Verständnis menschlicher Existenz unverfügbare »Verbindlichkeiten« abzuleiten, die als materiale Vorgaben die Handlungsmöglichkeiten des Menschen begrenzen und daher als Normen anerkannt werden müssen¹⁷. Normen werden also unabhängig von Handlungskonflik-

ten durch Deduktion aus einer »reinen« Theorie gewonnen und bestimmen damit scheinbar bereits vor jedem sozialen Konflikt, wie eine gerechte Regelung sozialer Beziehungen auszusehen hat (-> 2.2.). Da unter den Bedingungen pluraler Gesellschaften eine solche »doktrinäre« Ethik kaum jemanden mehr überzeugen kann, hätte Büchele in seiner Beschränkung auf ethische Hermeneutik also recht, wenn allgemeine Handlungsregeln nur in dieser Weise begründet werden könnten. Eine Alternative dazu bietet jedoch eine in der katholischen Theologie bislang nur selten rezipierte Ethiktradition, die sich auf *Kants* Moraltheorie beruft. Diese Ethiktradition konzentriert sich auf Moral und bestätigt dabei den universalen Geltungsanspruch für Handlungsregeln, die nicht auf den Rahmen einer partikularen Lebensform begrenzt sind, sondern zu einem »allgemeinen Gesetz« werden können.

Daß Ethik *auch* als ethische Hermeneutik konkreter Sittlichkeit vollzogen werden kann, läßt sich in dieser kantischen Tradition gut begründen, wenn man der Diskursethik und ihrer transzendental-pragmatischen Rekonstruktion des moralischen Standpunktes folgt. Die in kantischer Tradition stehende Diskursethik hält nämlich daran fest, daß Normen rational und allgemeinverbindlich begründbar sind, weist aber andererseits diese Aufgabe der Normbegründung einem real durchzuführenden Verfahren zu, in dem Handlungsregeln auf ihre Allgemeingültigkeit geprüft werden. Dabei läßt sie - wie übrigens auch Rawls' Vertragstheorie - unbedingte Sollensansprüche nur für Aussagen über eine gerechte Regelung von Interessenskonflikten zu und hält damit Fragen des guten Lebens für eine ethische Hermeneutik offen. Statt bestimmte Entwürfe guten Lebens vorzuschreiben, soll durch eine *gerechte* Regelung sozialer Beziehungen jedem/r einzelnen und jeder ihrer Gemeinschaften ermöglicht werden, in friedlicher Koexistenz mit allen anderen nach den eigenen Vorstellungen des »Guten« zu leben. Entsprechend dieser für den Liberalismus zentralen Unterscheidung zwischen Gerechtem und Gutem grenzt die Diskursethik die moralische Argumentation zur Prüfung der in Normen ausgedrückten unbedingten Sollensansprüche deutlich von den wertenden Aussagen ab, mit denen Handlungen im Rahmen einer konkreten Sittlichkeit als mehr oder weniger vorzugswürdig charakterisiert werden (vgl. Habermas 1991b, 33ff., 100ff., 199ff.)¹⁸. Mit dieser Begrenzung der Moral entsteht aber zugleich ein Freiraum für eine beim konkreten Ethos ansetzende ethische Reflexion, die heute - so macht Büchele plausibel - wohl als eine Hermeneutik des Guten vollzogen werden sollte.

»Komprehensive Ethik«

Von den Antworten auf die Frage nach der Möglichkeit, moralische Normen allgemeingültig zu begründen, erweisen sich »die aristotelische und die kantische Konzeption als die wirkungsgeschichtlich bedeutsamsten und in gewissem Sinne polaren Möglichkeiten« (Fahrenbach 1972, 23). Mit einer Ausnahme verlassen die in diesem Buch vorgestellten neuen Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik den breiten Traditionsstrom aristotelisch-thomistischer Ethiken nicht, nähern sich allenfalls durch ihren Verzicht auf Normbegründung *neoaristotelischen* Ethikkonzepten an¹⁹. Einzig Höhn greift mit der Diskursethik eine in kantischer Tradition stehende Moraltheorie auf (- VII. 2.1.)²⁰ und verdient deshalb besondere Aufmerksamkeit²¹.

Mit der Diskursethik wird die kantische Prüfung von Handlungsmaximen auf Universalisierbarkeit²² in ein intersubjektives »Testverfahren« überführt - nämlich in moralisch-praktische Diskurse aller von einem Handeln jeweils Betroffenen. Während nach Kants »kategorischem Imperativ« einzelne Subjekte Normen daraufhin prüfen, ob sie von allen als Handlungsregel akzeptiert werden können, zählt in moralisch-praktischen Diskursen erst die faktische Übereinkunft aller jeweils Beteiligten. Dabei werden in moralisch-praktischen Diskursen Normen und Normvorschläge mit dem Ziel problematisiert, ausschließlich über den »Zwang« der besseren Argumente eine allgemeine Übereinstimmung über deren Geltung herbeizuführen. Mit einem argumentativ erzeugten Konsens unterstellen die DiskursteilnehmerInnen zwar kontrafaktisch, aber notwendigerweise, gegenüber Einwendungen und Argumenten aller von der Norm Betroffenen offen gewesen zu sein, d.h. ihre jeweils eigene Perspektive auf die Perspektiven aller anderen hin entschränkt zu haben. Der diskursethisch rekonstruierte »Universalisierungsgrundsatz« lautet daher: Eine Norm gilt nur dann als richtig, wenn die »Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines jeden voraussichtlich ergeben, von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert (und den Auswirkungen der bekannten alternativen Regelungsmöglichkeit vorgezogen) werden könnten«²³.

Die Diskursethik begründet dieses Verfahren moralisch-praktischer Diskurse und deren »Universalisierungsgrundsatz« mit den Bedingungen, unter denen verständigungsorientiertes Handeln überhaupt möglich ist²⁴. Wenn ein Akteur nicht *auf* einen anderen strategisch einwirken, sondern *mit* ihm über seine Handlungsziele Einverständnis erzielen will, erhebt er in entsprechenden Interak-

tionsangeboten unvermeidlich den Anspruch auf »Richtigkeit« seiner Aussagen: Er geht davon aus, daß zwischen ihm und dem anderen die Normen, die sein Handeln rechtfertigen, nicht strittig sind oder daß er sie anderenfalls dem anderen argumentativ plausibel machen kann. Durch die damit übernommene Begründungsverantwortung setzt sich der verständigungsorientiert Handelnde also der möglichen Kritik des anderen aus und anerkennt diesen zugleich als gleichberechtigten Interaktionspartner (- VII. 2.1.). Begründet hat er sein Handeln aber erst, wenn er es gegenüber allen möglichen Einwänden argumentativ verteidigen kann. Daher kann er weder bestimmte Argumente als unzulässig oder irrelevant noch bestimmte Personen als unbefugte Kritiker von vornherein ausschließen. Er beansprucht also unvermeidlich, sein Handeln auch in einer idealen, von äußeren Zwängen gänzlich befreiten Kommunikationsgemeinschaft, also gegenüber prinzipiell allen Betroffenen, »mit guten Gründen« rechtfertigen zu können.

Von einer derart diskurstheoretisch ausgewiesenen Vernunft geht auch Höhn in der Grundlegung seiner Gesellschaftsethik aus; im Anschluß an die postmoderne Vernunftkritik stellt er sie aber zugleich als einen Typus der »exklusiven« Vernunft« (Höhn 1990, 142) dar: Indem sich die diskursive Vernunft auf Fragen der Gerechtigkeit und ihrer Begründung beschränkt, grenze sie das »Andere der Vernunft« aus und unterliege - getrennt von den Potentialen konkreter Sittlichkeit - einem Prozeß der Selbstauszehrung (ebd., 144f.). So entdeckt Höhn zum einen in den Problemen der Sterblichkeit des Menschen und der Diskursbeteiligung Unvernünftiger Bruchstellen der diskursiven Vernunft, die nur außerhalb ihrer selbst zu schließen seien (- VII. 2.3.). Zum anderen hält er es für notwendig, moralisch-praktische Diskurse über Fragen der Gerechtigkeit hinaus auf das »Andere« der Vernunft, z.B. auf Ästhetik, Utopie oder auf erschlossene Unbeliebigkeiten der Natur, zu öffnen, um ihnen so Zielmarken des Guten vorgeben zu können (ebd., 144f., 154-157). Aus diesen Gründen müsse die diskursive Vernunft zu einer »komprehensiven« Rationalität« (ebd., 146; - 5.) erweitert werden.

Während wir mit Höhns Rückgriff auf die Diskursethik als metaethische Grundlegung christlicher Gesellschaftsethik übereinstimmen, überzeugt uns sein Versuch, die Moraltheorie »komprehensiv« weiterzuentwickeln, nicht (- VII. 4.; - 5.). Die Diskursethik erscheint bei Höhn als ein abgeschlossener Vernunftbereich (»diskursive Vernunft«)²⁵, der bestimmte, strikt begründete Aussagen - wie z.B. die Bedingungen gelingender Interaktion als »Meta-Nor-

men« (Höhn 1989a, 186) - einschließt, andere Einsichten aber als unvernünftig auszgrenzt. Nur diese Unterstellung macht auch die von Höhn behauptete Notwendigkeit plausibel, jenseits der Grenzen der diskursiven Vernunft andere Inhalte für die ethische Argumentation zu erschließen. Demgegenüber scheinen uns moralisch-praktische Diskurse, gerade weil sie auf die Klärung von Fragen der Gerechtigkeit beschränkt sind und niemanden auf ein bestimmtes Ethos verpflichten, jeder konkreten Sittlichkeit den Freiraum für eine ethische Reflexion »einzuräumen«, die denen, die eine Lebensform teilen, aus der hermeneutischen Aneignung ihrer Traditionen Möglichkeiten sinnvollen Handelns erschließt. Diese Vorstellungen guten Lebens lassen sich, indem sie von ihren partikularen Sinnentwürfen abgelöst werden, zwar so verallgemeinern, daß sie im moralisch-praktischen Diskurs als Normvorschläge eingebracht werden können. Wenn man dagegen die diskursive zu einer »komprehensiven Vernunft« erweitert, d.h. mit der Wirklichkeitsdeutung nur einer partikularen Tradition sowohl das Verfahren des moralisch-praktischen Diskurses »metaphysisch« begründet als auch seinen Anwendungsbereich auf Fragen des guten Lebens ausdehnt, dann gefährdet man u.E. genau diese Offenheit der Moral für die plurale Koexistenz konkreter Sittlichkeiten.

Zweifellos grenzen moralisch-praktische Diskurse, weil sie auf Fragen der Gerechtigkeit beschränkt sind, eine ganze Reihe gesellschaftlicher Probleme als moralisch nicht lösbar aus. Mit dem Ziel eines allgemeinen Konsenses können nämlich weder Konflikte sinnvoll geregelt werden, in denen verschiedene, lediglich rein partikuläre Interessen gegeneinander stehen, noch Auseinandersetzungen um die Frage entschieden werden, ob eine Handlungsweise als berechtigter Ausdruck einer bestimmten konkreten Sittlichkeit anzusehen ist. Anstatt in moralisch-praktischen Diskursen einen Konsens zu erreichen, müssen sich die Akteure im ersten Fall durch Kompromiß und im zweiten Fall durch eine Interpretation ihrer gemeinsamen Sinnentwürfe einigen. Allerdings betreffen die für moralisch-praktische Diskurse »übrig bleibenden« Fragen eben genau jene Konflikte, die - wie das Zusammenleben verschiedener Kulturen und Lebensentwürfe, die Emanzipation benachteiligter Bevölkerungsgruppen oder das Abwenden einer ökologischen Katastrophe - eine kognitivistisch-universalistische Moral erfordern. Insofern nämlich Akteure über die Antwort auf solche Herausforderungen argumentativ »streiten«, erheben sie notwendig den Anspruch universaler Moral: In diesen und ähnlichen Fragen behaupten sie ihre Sollensaussagen als für alle verpflichtend und suchen

diese Behauptung mit solchen Argumenten zu begründen, die für alle, die aufrichtig argumentieren, einsichtig sein sollen.

3.3. *Position: Auslegung und Begründung politischer Praxis*

Die Diskursethik rekonstruiert den Prozeß diskursiver Verständigung und erarbeitet dabei Kriterien, die die Frage beantworten, wann die Ergebnisse einer realen Verständigung als verbindliche Normen gelten können. Indem die den Gegenstand moralisch-praktischer Diskurse auf Fragen der Moral beschränkt, zeigt sie aber auch Möglichkeit und Notwendigkeit einer ethischen Reflexion an, die auf das »aneignende Verstehen« (vgl. Habermas 1991b, 104) von Entwürfen guten Lebens zielt. Die kirchliche Soziallehre und die sie unterstützende christliche Gesellschaftsethik in dieser Weise als ethische Hermeneutik zu bestimmen, liegt schon deswegen nahe, weil beide als ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis immer bereits in einem bestimmten Kontext konkreter Sittlichkeit, nämlich in den christlichen Traditionen, stehen. Obwohl von diesen Traditionen inspiriert, können jedoch auch die Christen ihr politisches Engagement unter den Bedingungen pluraler Gesellschaften nur dadurch *begründen*, daß sie diese gegenüber allen jeweils Betroffenen »mit guten Gründen« rechtfertigen und damit ihren partikularen Kontext christlicher Sittlichkeit transzendieren. Neben der ethischen Hermeneutik der christlichen Traditionen ist daher für die kirchliche Soziallehre und für jede christliche Gesellschaftsethik die normative Prüfung politischer Glaubenspraxis auf die Verallgemeinerungsfähigkeit der in ihr verkörperten Interessen hin eine nicht nur unverzichtbare, sondern auch zentrale Aufgabe. Da aber die Geltung von Normen erst in moralisch-praktischen Diskursen aller Betroffenen gesichert werden kann, wird eine solche allgemeine Übereinkunft im Rahmen der kirchlichen Soziallehre immer nur antizipiert und vorbereitet, nicht aber ersetzt.

»Vorschläge« zur gesellschaftlichen Veränderung, die unter Bedingungen pluraler Gesellschaften gegenüber allen Gesellschaftsmitgliedern gerechtfertigt werden sollen, müssen jene Orientierungen transzendieren können, die nur innerhalb partikularer Vorstellungen guten Lebens plausibel werden²⁶. Sollen also Wertvorstellungen christlicher Traditionen im moralisch-praktischen Diskurs »für eine Verkörperung in Normen, die im gleichmäßigen Interesse aller liegen« (Habermas 1991b, 35), kandidieren, so müssen sie aus ihrer Verflochtenheit »mit der Totalität einer beson-

deren . . . Lebensweise« (ebd.) gelöst und von jenen Momenten eines Entwurfs guten Lebens befreit werden, die andere Mitglieder der Gesellschaft nicht teilen können. Auf diese Weise werden die Antworten, die diese partikuläre Sittlichkeit auf Gerechtigkeitsfragen gibt, auf einen »Kern« reduziert, der für alle Diskursteilnehmer verständlich ein allgemeines Interesse zum Ausdruck bringt (vgl. ebd., 38, 40). Wenn z.B. aus Anlaß eines aktuellen Tarifstreits politisch engagierte Christen einen »gerechten Lohn« fordern, so können sie diese Forderung in der politischen Öffentlichkeit nur rechtfertigen, wenn sie bei der Erarbeitung der Kriterien gerechter Entlohnung vom traditionell-katholischen Familienideal abstrahieren, also die Forderung nach »gerechtem Lohn« von der Vorstellung eines Familienlohnes befreien, die in der traditionellen kirchlichen Sozialverkündigung die überkommene Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern als Norm festlegte.

Die normative Prüfung politischer Forderungen hat jedoch nicht nur die Pluralität moderner Gesellschaften zu berücksichtigen, sondern auch deren Ausdifferenzierung in verschiedene Handlungsbereiche (→ I.1.1.), in denen unterschiedliche Funktionen der Gesellschaft »bearbeitet« werden. Politische Forderungen müssen nämlich auf der Grundlage von funktionspezifischen Teilrationalitäten (etwa der Ökonomie) daraufhin überprüft werden, ob die angezielten Wirkungen überhaupt erreicht werden können und mit welchen Nebenfolgen bei heutigem Kenntnisstand zu rechnen ist (→ 4.). Wollen also die politisch engagierten Christen in dem eben erwähnten Beispiel ihre Forderung nach »gerechtem Lohn« begründen, so müssen sie auch mit Gründen, die das Niveau heutiger ökonomischer Theoriebildung nicht unterbieten, aufzeigen, mit welchen Maßnahmen eine bestimmte Lohnstruktur etabliert werden könnte und welche Folgen dies voraussichtlich für die Wirtschaft hätte.

Wenngleich der normativen Prüfung sozialer Verhältnisse und politischer Praxis eine herausragende Bedeutung zukommt, ist die ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis nicht darauf beschränkt. Vielmehr suchen die politisch engagierten Christen sich auch die sittlichen Traditionen des Christentums verstehend anzueignen, um daraus solche Orientierungen und Impulse für das eigene Engagement zu gewinnen, die ihrem Verständnis nach dem eigenen Gottesbekenntnis entsprechen. Die hermeneutische Aneignung der christlichen Traditionen wird besonders dann relevant, wenn engagierte Christen neben ihren Interessen und Forderungen auch ihre Aktionsformen kritisch reflektieren. Diese sind ja nicht

nur Mittel zur Erreichung politischer Ziele, sondern dienen auch dazu, die eigene Identität darzustellen und weiterzuentwickeln²⁷. Die partikularen »Deutungssysteme« christlicher Traditionen liefern aber nicht nur Vorbilder oder utopische Entwürfe gelungener Menschlichkeit, sondern halten ebenfalls die Erinnerung an befreiende Handlungsmöglichkeiten lebendig, die - ohne Verlust ihres eigentlichen »Kerns« - nicht in Normen umgewandelt werden können. Weil sie an Aktionsformen erinnern, die im Augenblick extrem bedrohter Identität eine Möglichkeit angemessenen, überraschenden und daher gelingenden Handelns darstellen, sind solche »Modelle« (Mieth²⁸; - VI. 2.) eng mit einer bestimmten Situation oder Geschichte verbunden. Anstatt als Vorbilder zur Nachahmung oder als Inhalte von Sollensansprüchen zu dienen, regen sie die Akteure zu kreativem Handeln an.

So kann den sittlichen Traditionen des Christentums für die Orientierung politischen Handelns eine konstruktive Aufgabe zukommen. Zu Recht erschließen deshalb politische Theologien in den narrativen Traditionen des Christentums partikuläre Erinnerungen an Entfremdung und befreiende Praxis, die - lange Zeit verdrängt - heute »Gemeinschaften des Widerstandes« als hilfreiche Interpretationen ihrer Erfahrung dienen können (Welch 1988); sie deuten zentrale Vorstellungen dieser Traditionen als Kategorien des Widerstands gegen die Überzeugungen der Siegreichen und Leistungsstarken (Metz, Kroh; - VIII. 2.3.); sie bringen die sittlichen Vorstellungen ausgegrenzter mit Hilfe von Bildern und Begriffen der christlichen Traditionen so zur Sprache, daß sie die in repressiven Gesellschaften nur vermeintlich moralischen Handlungsregeln als Ausdruck von Herrschaftsinteressen demaskieren (Dussel; - IX. 2.1. u. 2.2.); und schließlich verstehen sie die von diesen Traditionen bestimmte Kirche als Interpretationsgemeinschaft, die aufgrund einer besonderen Offenheit für Fragen der Gerechtigkeit selbst dann noch die bestehenden sozialen Verhältnisse kritisch reflektieren kann, wenn diese Funktion nur unzureichend von der politischen Öffentlichkeit erfüllt wird (Schüssler Fiorenza 1989).

Die Beiträge partikularer Traditionen zu moralisch-praktischen Diskursen sind zwar wichtig und notwendig, aber um des Wertes dieser Beiträge willen ist es ebenso unverzichtbar, daß die Träger dieser Traditionen deren Überlieferungsprozeß auch den Bedingungen pluraler Gesellschaften entsprechend gestalten. So sind die verschiedenen Traditionen konkreter Sittlichkeiten für die normative Prüfung nach dem Maßstab des allgemeinen Interesses einer-

seits bereitzuhalten, weil nur so die Verständigung zwischen ihnen möglich bleibt bzw. gefördert wird; moralisch-praktische Diskurse sind nämlich darauf angewiesen, daß »füreinander fremde Kulturen, Glaubensmächte, Paradigmen und Lebensformen« (Habermas 1991b, 207f.) sich nicht monadenhaft voreinander abschließen, sondern füreinander offen sind, die jeweils eigenen Wertorientierungen auch in ein anderes »Deutungssystem« zu übersetzen. Andererseits ist es aber auch für die Traditionen konkreter Sittlichkeit selbst entscheidend, daß sie einer normativen Prüfung unterzogen und illegitime Orientierungen überwunden werden. Nur durch normative Prüfung werden sittliche Traditionen für sich selbst reflexiv (vgl. Habermas 1991b, 197f., 207f.) und gegenüber anderen kommunizabel. Wer dagegen die möglichst »reine« Fortführung der eigenen ethischen Tradition anstrebt, sie unter diesem Vorwand »dogmatisch« fixiert und die Anerkennung anderer Lebensentwürfe als gleichberechtigt verweigert, setzt sich dem Ideologieverdacht aus, mit ungerechten Orientierungen Machtasymmetrien dadurch zu stabilisieren, daß er diese als vermeintlich »private« Vorstellungen des Guten einer öffentlichen Prüfung nach dem Kriterium der Gerechtigkeit entzieht (vgl. Benhabib 1991).

Aus den dargestellten Anforderungen politischer Glaubenspraxis und damit aus den Aufgaben kirchlicher Soziallehre ergibt sich das besondere Profil der *christlichen Gesellschaftsethik*. Als theologisches Fach hat sie an der hermeneutischen Aufgabe der Theologie teil, soziale Wirklichkeit im Rückgriff auf die christlichen Traditionen zu deuten und dabei auch die überlieferten Bilder, Handlungsmodelle und Lebensentwürfe als sinnvolle Orientierungsmarken heutigen Handelns zu erschließen (- 5.). An dieser *ethisch-hermeneutischen* Aufgabe beteiligt sich christliche Gesellschaftsethik jedoch unter der besonderen, ihrem *normativen Auftrag* entsprechenden Perspektive, nämlich auszuzeichnen, was an bestehenden Verhältnissen oder an einer politischen Praxis gerecht ist. Deshalb erweist sich innerhalb der Theologie die besondere normative Kompetenz als für die christliche Gesellschaftsethik konstitutiv.

Auf der hier angedeuteten diskursethischen Grundlage bedeutet dies aber für die christliche Gesellschaftsethik, weder der politischen Praxis von Christen fertige Normen vorzugeben noch für die Normvorschläge der Kirche im moralisch-praktischen Diskurs exklusiv zuständig zu sein; denn Normen vorzuschlagen und Argumente für oder gegen deren Geltung einzubringen liegt in der Verantwortung der politisch engagierten Christen selbst. Als autonome Subjekte ihrer Praxis betreiben sie also Ethik - und zwar

nicht nur, indem sie ihre sittlichen Traditionen auslegen, sondern auch indem sie ihr politisches Handeln normativ prüfen. Damit geben sie der christlichen Gesellschaftsethik die Logik normativer Kompetenz bereits vor. Wie die politisch engagierten Christen selbst kann Gesellschaftsethik soziale Verhältnisse und politische Praxis nur normativ prüfen, wenn sie dabei moralisch-praktische Diskurse aller jeweils betroffenen Gesellschaftsmitglieder antizipiert. Die Gesellschaftsethik kann deshalb auch als eine Institutionalisierung derjenigen Diskurse innerhalb eines theologischen Faches begriffen werden, in denen Christen ihr politisches Engagement in kirchlichen Zusammenhängen normativ prüfen und seine Rechtfertigung gegenüber allen Gesellschaftsmitgliedern vorbereiten. Die normative Prüfung politischer Glaubenspraxis gewinnt dabei in der christlichen Gesellschaftsethik eine kontinuierliche und wissenschaftliche Form. Ihre besondere normative Kompetenz besteht darin, die kirchliche Reflexion politischer Glaubenspraxis immer wieder zur diskursiven Prüfung von Handlungsregeln und politischen Forderungen anzuregen und sie dabei zu unterstützen. In die handlungsorientierende Auslegung christlicher Traditionen (- 5.) bringt die christliche Gesellschaftsethik dazu etwa die Unterscheidung zwischen Gerechtem und Gutem ein, mit deren Hilfe christliche Wertvorstellungen in allgemeine Normvorschläge umgewandelt werden können; oder sie verweist mit ihren sozialwissenschaftlichen Kenntnissen auf besondere Umstände und voraussichtliche Folgen politischer Reformvorschläge (- 4.), damit die Interessen aller davon Betroffenen berücksichtigt werden können.

4. Sozialanalytische Kompetenz: »Explanatorisches Verstehen«

4.1. Problemstellung

Der alltagspraktischen Intuition, daß moralische Handlungsregeln entweder für alle Menschen oder gar nicht gelten, entspricht eine diskurstheoretisch begründete Gesellschaftsethik dadurch, daß sie soziale Verhältnisse und politisches Handeln daraufhin prüft, ob die in ihnen eingeschlossenen Handlungsregeln verallgemeinerungsfähig sind. Nur solchen Handlungsregeln spricht sie moralische Geltung zu und folgt dabei deontologischen Ethikkonzeptionen in der Tradition Kants, die aber oftmals - mit einer Unterscheidung Max Webers - als »Gesinnungsethiken« abgetan werden. Deontologische Ethiken, so wird unterstellt, legen kontextlos allen Akteuren die gleichen Pflichten auf, sehen von den jeweiligen

Handlungsfolgen ab und fordern so die Befolgung von Normen »um jeden Preis«. Ihr unverantwortlicher Rigorismus könne allein durch »Verantwortungsethiken« vermieden werden, die die jeweilige Handlungssituation sowie die Folgen und Nebenfolgen des Handelns berücksichtigen²⁹. Zumindest die Diskursethik wird von solchem Vorwurf nicht getroffen; denn in den moralisch-praktischen Diskursen werden sowohl die voraussichtlichen Handlungsfolgen berücksichtigt als auch die Beschränkungen und Möglichkeiten der jeweiligen Handlungssituation gesehen.

Erstens wägen die Akteure *Folgen und Nebenfolgen* ab, die sich gemäß den Informationen, über die sie verfügen, aus ihren Handlungsplänen ergeben werden bzw. ergeben können. Zwar erweist sich die Moralität von Handlungsplänen über die Geltung der in ihnen verkörperten Handlungsregeln; diese prüfen die Akteure aber gerade daraufhin, ob die Folgen und Nebenfolgen ihrer allgemeinen Anerkennung von allen Betroffenen akzeptiert werden können, und binden insofern die allgemeine Geltung von Handlungsregeln an bestimmte Umstände: Sie gelten nur für Situationen, die sich in ihren relevanten Merkmalen gleichen, zumindest aber ähnlich sind. So findet etwa jemand, der Unschuldige böswilligen Verfolgern verrät, nur um selbst nicht zu lügen, offenkundig nicht allgemeine Zustimmung, weil seine Handlungsregel (»Man soll nicht lügen!«) in Situationen der Repression und Unterdrückung nicht von allen Betroffenen akzeptiert wird und daher in solchen Situationen auch keine Geltung beanspruchen kann. Zweitens berücksichtigen die Akteure bei der Prüfung von Handlungsregeln die relevanten Merkmale ihrer *Handlungssituation* auch insofern, als sie die strittigen Handlungsregeln daraufhin befragen, ob durch ihre allgemeine Befolgung die anstehenden Probleme ihrer Praxis überhaupt bewältigt werden können. Allgemeine Handlungsregeln müssen daher nicht nur allgemein annehmbar, sondern auch sachgemäß sein.

In moralische Urteile über das »Gerechte« geht daher analytisches Wissen über relevante Merkmale der jeweiligen Handlungssituation und über voraussichtliche Handlungsfolgen ein. In moralisch-praktischen Diskursen wird dieses Wissen in Behauptungen von Tatsachen und Sachverhalten sowie in Argumenten für die moralische Geltung/Nichtgeltung vorgeschlagener Handlungsregeln vorgetragen. Als Argumente taugen die analytischen Behauptungen jedoch nur dann, wenn mit ihnen ein Wahrheitsanspruch erhoben wird, der gegebenenfalls auch mit Gründen verteidigt werden kann. Da die allgemeine Anerkennung der Handlungsregeln von einer

gemeinsamen Situationsdefinition und Folgenabschätzung abhängig ist, entsprechende analytische Behauptungen in moralisch-praktischen Diskursen aber auch bestritten werden (können), müssen sich diese Diskurse für situations- und folgenbezogene Kontroversen offenhalten - vor allem dann, wenn sie über komplexe Fragen gesellschaftlicher Sachverhalte handeln.

Um den Bedarf an analytischem Wissen, das zur Beurteilung sozialer Verhältnisse und politischen Handelns notwendig ist, auf einem wissenschaftlichen Qualifikationsniveau zu decken, müssen christliche GesellschaftsethikerInnen sozialwissenschaftliche Kompetenzen erwerben. Innerhalb der Theologie definiert sich das Fach³⁰ sogar wesentlich über den Anspruch auf sozialwissenschaftliche Kompetenz, was sich nicht nur im Namen von Lehrstühlen und des Jahrbuchs »für Christliche Sozialwissenschaften« zeigt. Auch die in diesem Buch vorgestellten Ansätze beanspruchen mehr oder weniger selbstverständlich, gesellschaftliche Sachverhalte nicht nur ethisch bewerten, sondern auch sozialwissenschaftlich analysieren zu können. Gerade Vertreter der Katholischen Soziallehre pflegten ihre fachliche Originalität innerhalb der Theologie oft dadurch zu bestimmen, daß sie sich selbst sozialwissenschaftliche Qualifikationen zu- und anderen TheologInnen absprachen³¹.

4.2. Kritische Rezeption

»Übernahme gesicherter Erkenntnisse«

Angesichts dieses Monopolanspruchs auf sozialwissenschaftliche Qualifikationen überrascht, daß die Sozialwissenschaften innerhalb der Katholischen Soziallehre auf »empirische Forschung« und die eigene sozialanalytische Kompetenz auf die »Übernahme wissenschaftlich gesicherter Erkenntnisse« (Höffner 1984, 19; vgl. Ders. 1983, 25) beschränkt wurden. Diese beiden problematischen Engführungen waren indessen eine notwendige Folge des naturrechts-ethischen Ansatzes, der die Katholische Soziallehre zwang, zwischen Gesellschaftsethik und sozialwissenschaftlicher Analyse scharf zu trennen: Die Erkenntnis und Begründung gesellschaftsethischer Normen und Prinzipien ging der sozialwissenschaftlichen Analyse voraus und war von ihr unabhängig. Eine gleichsam auf statistische Erhebungen beschränkte Sozialanalyse lieferte lediglich das Wissen über die jeweilige Handlungssituation, das notwendig war, um die allgemeine Soziallehre konkret anzuwenden³². Während die Soziallehre gegenüber der sozialwissenschaftlichen Forschung als die »höchste und grundlegende Sozialwissenschaft« aus-

gegeben wurde, die allein die Frage nach der »Wahrheit der Wirklichkeit« sozialwissenschaftlich stelle und beantworte (vgl. Höffner 1984, 33), stammte ihr sozialanalytisches Wissen aus methodisch fachgebundener und vermeintlich wertfreier, eben »nur« empirischer Forschung. Damit wurden die möglichen Bereiche sozialwissenschaftlicher Analyse vorgängig als Anwendungsfälle der Katholischen Soziallehre definiert, die folglich sozialanalytische Erkenntnisse nur nachträglich aufgriff - als sogenannte »Lemmata«, d.h. als nicht-axiomatische, aber allgemein geteilte und von niemandem bestrittene Annahmen über Einzelfälle.

Weil die die Vertreter der Katholischen Soziallehre weder den empirischen Bezug gesellschaftsethischer Normen und Prinzipien noch den Theoriebedarf sozialwissenschaftlicher Analysen angemessen einschätzen, war ihr Anspruch auf sozialwissenschaftliche Kompetenz nur unzureichend begründet (vgl. Möhring-Hesse 1991b, 402-409): Innerhalb der Sozialwissenschaften nämlich konnten sie ihr Konzept metaempirischer Wirklichkeitserkenntnis ebensowenig plausibel machen, wie die sozialwissenschaftliche Forschung dem empiristischen Konzept folgt, das sie ihr vorzuschreiben suchten. Denn Sozialwissenschaften bilden eine »konkrete« gesellschaftliche Wirklichkeit nicht einfachhin ab und sind selbst als empirische Sozialforschung nicht theorielose »empirische Wissenschaften«. Vielmehr bieten auch sie »nur« Hypothesen über gesellschaftliche Sachverhalte, in die mehr oder weniger anspruchsvolle theoretische Annahmen sowie - mehr oder weniger reflektiert - ethische Optionen eingehen. Mochte sich die Katholische Soziallehre auch als »höchste und grundlegende Sozialwissenschaft« darstellen, in Wirklichkeit taugte sie nicht einmal dazu, solche theoretischen Grundannahmen und ethischen Implikationen zu reflektieren und zu entfalten. Vor allem die Geltung anspruchsvoller Sozialtheorien läßt sich nämlich nur durch sozialwissenschaftliche Forschung selbst erweisen, weswegen deren ethische Implikationen auch nicht einfach nur »von außen« erhoben und geprüft werden können (- 4.3.). Eine Katholische Soziallehre, die die Sozialwissenschaften auf bloße »Empirie« beschränkte und sich im Gegenzug selbst metaphysisch überhöhte, wurde daher der sozialwissenschaftlichen Forschung nicht gerecht. Maßlos überschätzte sie darüber hinaus auch ihre sozialwissenschaftliche Reputation: Im interdisziplinären Dialog mit den Sozialwissenschaften wird christliche Gesellschaftsethik allenfalls als theologisches Fach erduldet, in keinem Fall indessen als »christliche« oder gar »höchste Sozialwissenschaft« anerkannt.

»Sozialanalytische Vermittlung«

Sozialanalytische Kompetenz und sozialwissenschaftliche Qualifikationen sprachen der Katholischen Soziallehre vor allem lateinamerikanische Befreiungstheologen ab. Diese verstehen ihre Theologie als eine reflexive Hermeneutik politischer Glaubenspraxis und damit als historisches Wissen - als das »Bewußtsein, das eine christliche Generation . . . in einem gegebenen Augenblick der Geschichte von ihrem Glauben hat« (Gutiérrez 1984, 170). Um als Wissenschaft die historische Situation des Glaubens und seiner theologischen Reflexion hinreichend berücksichtigen zu können, greift sie auf sozialwissenschaftliche Analysen zurück. Mit deren Hilfe will etwa Dussel (~ XII. 3.1.) allgemeine theologisch-ethische Begriffe, vor allem die bibeltheologische Kategorie der »Armen«, mit »konkreter Wirklichkeit« (vgl. Dussel 1988a, 233) füllen und damit die bestimmende Grundlage seiner Befreiungsethik klarer fassen. Unter dem Stichwort der »sozialanalytischen Vermittlung« (vgl. C. Boff 1983, 33-121³³) haben Vertreter der Befreiungstheologie und mit ihnen auch Dussel erläutert, wie sie auf welche sozialwissenschaftlichen Analysen für theologische bzw. ethische Aussagen zurückgreifen.

Ähnlich der Katholischen Soziallehre verwendet Dussel in seiner Befreiungsethik sozialwissenschaftliche Analysen, um allgemeine Begriffe zu konkretisieren. Im Gegensatz zur Soziallehre anerkennt Dussel dabei aber mit allen BefreiungstheologInnen, daß die Auswahl konkurrierender sozialwissenschaftlicher Forschungsansätze *begründet* werden muß und daß die Geltung theologischer bzw. gesellschaftsethischer Aussagen von der Qualität dieser Auswahl abhängt. In seinem »Modell konvergierender Optionen« (Mette/Steinkamp 1983, 170ff.) weist er vor allem ethisch-optionale Gründe für die Auswahl sozialwissenschaftlicher Analysen aus, nämlich vorrangig die Korrespondenz zu Grundoptionen der Befreiungsethik (vgl. auch C. Boff 1983, 114-118). Tatsächlich wird die Qualität sozialwissenschaftlicher Analysen jedoch nicht an der Berechtigung ihrer ethischen Grundoptionen gemessen, sondern an der Tauglichkeit ihrer Verfahren, der Wahrheit ihrer Behauptungen sowie an der Reichweite ihrer Erklärungen. Bereits mit der Rezeption sozialwissenschaftlicher Analysen übernimmt eine christliche Gesellschaftsethik jedoch für deren Tauglichkeit, Wahrheit und Erklärungskraft eigene Geltungsansprüche. Der damit übernommenen Begründungsverantwortung kann sie nur auf dem Niveau der rezipierten Theorien und Verfahren, d.h. sozialwissenschaftlich, gerecht werden. Deshalb wird von der Gesell-

schaftsethik, obwohl sie ein Fach der Theologie ist, eine sozialanalytische Produktivität verlangt. Sie muß also eigenständig an sozialwissenschaftlicher Forschung teilnehmen (können) - selbst dann, wenn sie sich darauf beschränkt, fertige Ergebnisse sozialwissenschaftlicher Forschung nur zu übernehmen. Dieser sozialwissenschaftlichen Verantwortung für ihre Sozialanalysen kann sich die christliche Gesellschaftsethik weder durch »Übernahme wissenschaftlich gesicherter Erkenntnisse« noch durch ethisch verantwortete Auswahl sozialwissenschaftlicher Forschungsergebnisse entledigen³⁴.

4.3. *Position: Sozialanalyse als Moment normativer Reflexion*

Die Geltung gesellschaftsethischer Urteile kann nicht aus Tatsachen und Sachverhalten, »Sollen« nicht aus dem »Sein« abgeleitet werden (- II.2.3.). Trotzdem gehen sozialanalytische Behauptungen über Tatsachen und Sachverhalte notwendig in die gesellschaftsethische Reflexion ein, weil - wie gezeigt wurde (- 4.1.) - die allgemeine Geltung von Handlungsregeln nicht begründet werden kann, ohne die jeweilige Situation und die voraussichtlichen Folgen einer Handlung zu berücksichtigen. Also bedarf die christliche Gesellschaftsethik der Sozialanalyse, um sich bei der normativen Prüfung von Handlungsregeln situations- und folgenbezogenes Wissen anzueignen. Profil und Logik ihrer Sozialanalyse sollen kurz skizziert werden (vgl. Möhring-Hesse 1991b, 409-423).

Als ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis ist die christliche Gesellschaftsethik auf die gesellschaftlichen Erfahrungen und politischen Interessen engagierter Christen verwiesen. Während ihre Interessen und Forderungen das Material gesellschaftsethischer Prüfung bilden, ermöglichen ihre Erfahrungen analytische Einsichten in bestehende Verhältnisse und politische Auseinandersetzungen: Die politisch engagierten Christen bringen nämlich ihre Erfahrungen in situations- und folgenbezogenen Argumenten vor, um ihre Interessen und Forderungen als gerecht bzw. als sachgemäß zu begründen. Allein um diese Argumente kritisch überprüfen zu können, muß die christliche Gesellschaftsethik die darin eingebundenen analytischen Behauptungen hermeneutisch aufgreifen. Folglich besteht die sozialanalytische Kompetenz der christlichen Gesellschaftsethik zunächst darin, daß sie das gesellschaftliche Wissen politisch engagierter Christen versteht und aufgreift. Dieses Wissen bietet ihr einen problem- und praxisbezogenen Zugang zu gesellschaftlichen Sachverhalten.

Allerdings kann sich die sozialanalytische Produktivität christlicher Gesellschaftsethik mit einer solchen hermeneutischen Kompetenz nicht bescheiden. Die Interessen und Forderungen politisch engagierter Christen kann sie nämlich nur dann kritisch prüfen, wenn sie deren Erfahrungen noch einmal erklärend in soziale Zusammenhänge einordnet und dazu die Komplexität gesellschaftlicher Verhältnisse und politischer Auseinandersetzungen umfassender begreift. Indem sie anspruchsvolle Gesellschaftstheorien und sozialanalytische Verfahren einsetzt, erweitert sich ihre hermeneutische Kompetenz zu einem »explanatorischen Verstehen«³⁵. Damit wird der Versuch bezeichnet, den verstehenden »Rückgriff« auf das situations- und folgenbezogene Handlungswissen der Akteure mit der Erklärung seiner komplexen Bedingungen zu verbinden, um dieses Wissen kritisch überprüfen, ergänzen bzw. korrigieren zu können. Durch die Kombination hermeneutischer und explanatorischer Kompetenzen gewinnt die christliche Gesellschaftsethik ihre Sozialanalysen, indem sie sich das Handlungswissen politisch engagierter Christen hermeneutisch aneignet, dieses aber gleichzeitig in eine ausgreifende Theorie der gesellschaftlichen Verhältnisse und Entwicklungen einordnet. Notwendig wird dieses doppelpolige Profil sozialanalytischer Kompetenz auch wegen der subsidiären Funktion der christlichen Gesellschaftsethik: Zur Hilfestellung bei der ethischen Selbstausslegung politisch engagierter Christen scheint uns die christliche Gesellschaftsethik nämlich auch deshalb gefordert zu sein, weil die engagierten Christen durch ihre komplexe Handlungssituation analytisch überfordert und darauf angewiesen sind, daß ihr Handlungswissen in anspruchsvollen Sozialanalysen aufbereitet wird.

Der Prozeß explanatorischen Verstehens verläuft in einer ständigen Kreisbewegung von allgemeiner Gesellschaftstheorie und Einzelfallanalyse. Insofern die gesellschaftsethische Reflexion angestoßen wird, um problematische Handlungssituationen zu bewältigen, bedarf es einer situations- und folgenbezogenen Analyse. Die Komplexität der jeweiligen Handlungssituation kann jedoch nur hinreichend bewältigt werden, wenn ihre Analyse auf eine umfassende Theorie der Gesellschaft zurückgreift. Eine solche Gesellschaftstheorie wiederum wird am Einzelfall jeweils überprüft und korrigiert. Mit dieser Kreisbewegung von Gesellschaftstheorie und Situationsanalyse erfüllt und dynamisiert die christliche Gesellschaftsethik den Anspruch der Katholischen Soziallehre, politische Orientierungen im Kontext einer komplexen »normativen Gesellschaftswissenschaft« (Nell-Breuning 1985, 19) zu begründen (- III.

1.2.), ohne dabei jedoch die Einzelfälle als Ableitungen einer allgemeinen Soziallehre mißzuverstehen. Die Gesellschaftstheorie »aus dem Einzelfall« erreicht jedoch nicht mehr jene inhaltliche und methodische Geschlossenheit, wie sie die Katholische Soziallehre selbst noch als »Gefüge offener Sätze« (vgl. Wallraff 1965) beanspruchte, sondern hat grundsätzlich einen experimentellen Charakter und bleibt für ständige Revisionen ihrer Inhalte offen. Denn sie kann sich weder auf eine vorgängig definierte und abschließend formalisierte Methode (vgl. Bonß 1983) verlassen noch auf unverrückbare Annahmen über gesellschaftliche Verhältnisse stützen. Vielmehr muß sie die Vorgehensweise und die theoretischen Grundannahmen den problematisierten Handlungssituationen jeweils neu anpassen.

Innerhalb der ethischen Selbstausslegung politisch engagierter Christen bewährt sich die aus »explanatorischem Verstehen« erwachsene Sozialanalysen dadurch, daß sie ein Wissen über Handlungssituation und Handlungsfolgen bieten, mit dem problematische Handlungssituationen bewältigt und voraussichtliche Handlungsfolgen abgeschätzt werden können. Allerdings erweist sich die wissenschaftliche Qualität dieser Sozialanalysen nicht darin, daß sie für die ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis nützlich sind. Sie kann aber auch theologisch weder bestätigt noch widerlegt werden. Folglich müssen die Situationsanalysen sowie die zugrundeliegende Gesellschaftstheorie der Kontrolle der sozialwissenschaftlichen Disziplinen ausgesetzt und in der Auseinandersetzung mit sozialwissenschaftlichen Theorien behauptet werden. Deshalb erweist sich eine christliche Gesellschaftsethik erst dann als sozialanalytisch kompetent, wenn ihre Sozialanalyse sozialwissenschaftlichen Standards genügt. Dazu muß sie aber selbst sozialwissenschaftlich qualifiziert sein und ihre Qualifikation innerhalb der Sozialwissenschaften auch unter Beweis stellen. Ihr eigenständiges Qualifikationsprofil ist indessen geprägt (a) durch die Funktion, die den sozialanalytischen Behauptungen in moralisch-praktischen Diskursen zufällt, und (b) durch den »interdisziplinären« Status, den die christliche Gesellschaftsethik durch ihre sozialwissenschaftliche Qualifikation innerhalb der Theologie gewinnt.

(a) Während die Gesellschaftsethik auf begründete »Sollens«-Aussagen zielt, geht es in den Sozialwissenschaften um die Beschreibung und Erklärung gesellschaftlicher Sachverhalte³⁶. Insofern die Sozialwissenschaften Teil der gesellschaftlichen Wirklichkeit sind, die sie erforschen, und sich folglich der ethischen Bewertung gesellschaftlicher Sachverhalte nicht enthalten können, werden sie

unausweichlich - etwa bei der Auswahl der Forschungsgegenstände - durch ethische Optionen geprägt. Im Gegensatz zu Max Webers bekanntem Votum für »Werturteilsfreiheit« steht damit auch innerhalb der Sozialwissenschaften »zur Diskussion . . . , inwieweit praktische Wertungen, insbesondere also: ethische, . . . normative Dignität beanspruchen dürfen« (Weber 1968, 241). Aber da die Sozialwissenschaften gesellschaftliche Sachverhalte beschreiben und erklären, stellt sich ihnen das Problem der Bewertung dieser Sachverhalte und damit der Gültigkeit ethischer Optionen erst dann, wenn sie die eigenen Voraussetzungen, Grundlagen und Grundüberzeugungen reflektieren. In der Gesellschaftsethik jedoch kehrt sich dieses Verhältnis von Beschreibung/Erklärung und Bewertung gleichsam um: Angezielt wird ein normatives Urteil über gesellschaftliche Sachverhalte. Um jedoch Handlungssituationen und voraussichtliche Handlungsfolgen hinreichend berücksichtigen zu können, geht die Beschreibung und Erklärung sozialer Verhältnisse und politischer Projekte als analytisches Moment in die normative Bewertung ein. Probleme der Beschreibung und Erklärung gesellschaftlicher Sachverhalte ergeben sich dadurch, daß ethisch relevante Aussagen über politische Problemlagen und erwartete Folgen argumentativ gesichert werden müssen. Sozialwissenschaftlich qualifizierte Analysen dienen also innerhalb der christlichen Gesellschaftsethik als situations- und folgenbezogene Argumente, um die allgemeine Geltung von Handlungsregeln in bestimmten Situationen behaupten und darüber hinaus soziale Verhältnisse und politisches Handeln beurteilen zu können.

(b) Die christliche Gesellschaftsethik, die als theologisches Fach eigenständige sozialwissenschaftliche Qualifikationen beansprucht, steht unter den Verdacht, sich diese Qualifikationen nur unter Niveauverlust »einverleiben« zu können, also dadurch, daß sie die wissenschaftlichen Standards, die innerhalb der sozialwissenschaftlichen Disziplinen zu erreichen sind, unterbietet. Um diesem Verdacht zu entgehen, muß die christliche Gesellschaftsethik der Logik »interdisziplinärer« Forschung folgen. In diesem Sinne hat Dreier »Interdisziplinarität« als konstitutives Moment christlicher Gesellschaftsethik methodisch ausgewiesen (-IV. 1.1.) und praktisch realisiert (- IV. 2.). Unseres Erachtens bleibt jedoch seine interdisziplinäre Bestimmung der christlichen Gesellschaftsethik mißverständlich, insofern er die Gesellschaftsethik als ein »Brückenfach zwischen den . . . Sozialwissenschaften und der Theologie« (Dreier 1974, 263) begründen will, das sich »in interdisziplinären Dialogen konstituiert« (Ders. 1983, 18). Die christliche Gesellschaftsethik ist

aber offenkundig als ein theologisches Fach eingerichtet und damit keineswegs - gleichsam als Verschnitt von Sozialwissenschaften und Theologie - ein »interdisziplinärer Dialog« außerhalb der Theologie. Die sozialanalytische Produktivität der christlichen Gesellschaftsethik läßt sich daher methodisch nicht durch ihre Teilnahme an »interdisziplinären Dialogen« begründen, sondern nur durch Integration sozialwissenschaftlicher Qualifikationen in die Theologie. Mit der christlichen Gesellschaftsethik wird also innerhalb der Theologie ein Fach eingeführt, in dem Sozialanalysen auf sozialwissenschaftlichem Niveau und mit Hilfe sozialwissenschaftlicher Kompetenzen erstellt werden.

Ogleich die christliche Gesellschaftsethik ein Fach innerhalb der theologischen Disziplin darstellt, scheint uns der Anspruch auf sozialwissenschaftliche Qualifikationen nur dann haltbar zu sein, wenn sie ihre Sozialanalysen *wie* in interdisziplinären Diskursen³⁷ durchführt, d.h. so betreibt, als ob sie ein interdisziplinärer Forschungsprozeß zwischen Theologie und Sozialwissenschaften wären³⁸. Innerhalb der Theologie bleiben nämlich ihre sozialwissenschaftlichen Qualifikationen »externe« Fertigkeiten, weil die Geltung ihrer Sozialanalysen nur innerhalb der darauf spezialisierten Disziplinen, also nur innerhalb sozialwissenschaftlicher Diskurse, erwiesen werden kann. Sozialanalytische Aussagen innerhalb der Theologie zu begründen bliebe dagegen notwendig unter dem Niveau der innerhalb der Sozialwissenschaften erreichbaren Argumentationsstandards. Trotzdem kann dieses »externe« Wissen, das dem explanatorischen Verstehen politischer Glaubenspraxis entstammt, mit der spezifisch theologischen Hermeneutik dieser Praxis konfrontiert werden. Insofern dabei erstens weder die Standards der Sozialanalyse noch die der theologischen Hermeneutik verletzt werden und zweitens ein Wissen erwächst, das der Theologie - vielleicht auch den Sozialwissenschaften - »aus sich selbst« nicht möglich ist, entsteht »interdisziplinäres« Wissen. »Interdisziplinär« ist dieses Wissen, insofern es sowohl innerhalb der Theologie wie auch innerhalb der Sozialwissenschaften verständlich ist und begründet werden kann. Zwar können die sozialanalytischen Aussagen der christlichen Gesellschaftsethik aus eigener »quasi-interdisziplinärer« Forschung resultieren, müssen aber innerhalb der sozialwissenschaftlichen Disziplinen diskursfähig und begründbar sein. ~~Keineswegs~~ muß die christliche Gesellschaftsethik also nur »fertige Ergebnisse« sozialwissenschaftlicher Forschung übernehmen: Indem sie Wissen unterschiedlicher Wissenschaftsdisziplinen innerhalb der Theologie »quasi-interdisziplinär« miteinander ver-

mittelt, kann sie - zumindest grundsätzlich - auch für die Sozialwissenschaften neue und ungewohnte Einsichten in gesellschaftliche Sachverhalte hervorbringen. Für die theologische Seite läßt sich dieser »quasi-interdisziplinäre« Charakter der christlichen Gesellschaftsethik allerdings erst fassen, wenn sie - wie im folgenden Abschnitt - angesichts der kulturellen Ausdifferenzierung von Moral und Religion als theologisches Fach bestimmt wird.

5. *Theologische Kompetenz: Hermeneutik politischen Engagements*

5.1. *Problemstellung*

Christen bekennen Gottes eschatologische Heilsgegenwart »schon jetzt« in der Geschichte. Gottes Heil ist wirklich da durch Menschen, die - von der heilenden Zuwendung Gottes getragen - die erhoffte Gerechtigkeit Gottes und seinen ersehnten Frieden wirksam werden lassen. Daher speist sich das christliche Gottesbekenntnis aus einem immer auch politischen Engagement für soziale Gerechtigkeit, mit der die Christen das bekannte Heil Gottes vorwegzunehmen suchen. Gottes Heilswille beruft nämlich - so das christliche Bekenntnis - alle Menschen untereinander und mit Gott in die geschwisterliche Gemeinschaft, die den Menschen als kommende Erlösungstat Gottes zugesprochen, aber im Wirken seiner heilsamen Gnade »schon jetzt« gegenwärtig ist. In politischem Engagement für soziale Gerechtigkeit antizipieren Christen diesen eschatologischen Heilszuspruch Gottes; dabei ist ihre Glaubenspraxis sowohl Medium bestätigender Annahme wie auch Medium der Selbstmitteilung Gottes.

In ihrem Gottesglauben lassen sich Christen daher durch bestehende ungerechte soziale Verhältnisse herausfordern, engagieren sich für gesellschaftliche Veränderungen und nehmen dazu an den politischen Auseinandersetzungen teil. Als Praxis ihres Glaubens hat ihr politisches Engagement jedoch einen »sakramentalen Überschuß«; es bedeutet für die Glaubenden »mehr«, als es selbst ist: Indem die Christen Gottes Heil praktisch zu verwirklichen suchen, verweisen sie auf dessen erhoffte Erfüllung durch Gott »am Ende der Geschichte«. Politische Glaubenspraxis zielt daher nicht nur auf gesellschaftliche Veränderung und soziale Gerechtigkeit, sondern eröffnet zugleich deren »tiefere«, nämlich eschatologische Bedeutung: Das Engagement für soziale Gerechtigkeit ist Realsymbol der erlösenden Heilsgegenwart Gottes - gleichsam Vorgeschmack auf die allgemeine und endgültige Gerechtigkeit Gottes. Diese

sakramentale Bedeutung ihres politischen Engagements sprechen die Christen im Gottesbekenntnis aus und »versichern« sich dabei gemeinsam Gottes wirkmächtiger Gegenwart als des Grundes und der Hoffnung ihrer eigenen Praxis. Im Bekenntnis von Gottes Heil leisten sie also gemeinschaftlich die theologale Auslegung ihrer Praxis³⁹, so daß ihr Bekenntnis auch nur als reflexives Moment einer Praxis sinnvoll ist, die Gottes Heil vorwegzunehmen sucht.

Die Christen haben ihr politisches Engagement jedoch nicht nur im religiösen Bekenntnis, also theologal, auszulegen. Um sich in politischen Auseinandersetzungen gegen Widerspruch und Einwände verantworten zu können, müssen sie ihr Engagement auch in moralisch-praktischen Diskursen normativ begründen. Da diese politische Praxis jedoch nur durch den Nachweis gerechtfertigt werden kann, daß die jeweils vertretenen Interessen und Forderungen mit einem gemeinsamen Interesse aller betroffenen Gesellschaftsmitglieder übereinstimmen (- 3.), folgt die normative Begründung einer anderen Logik als die theologale Auslegung der politischen Glaubenspraxis im Bekenntnis. Um nämlich ihre politische Glaubenspraxis normativ zu begründen, haben Christen die *Gerechtigkeit* ihres Handelns nachzuweisen, also zu zeigen, daß es mit allgemeinen, d.h. von allen betroffenen Gesellschaftsmitgliedern anerkannten Handlungsregeln übereinstimmt. Wenn sie dagegen ihr Engagement theologal auslegen, suchen sie die sakramentale *Bedeutung* ihres Handelns zu erschließen, indem sie - im Rückgriff auf die Überlieferungen christlicher Heilshoffnung - ihre Praxis als Antizipation der zukommenden Heilsgewalt Gottes deuten.

Dieser Unterschied zwischen normativer Begründung und theologaler Auslegung christlicher Glaubenspraxis ist bereits im theologischen Naturrechtsdenken des Hochmittelalters greifbar⁴⁰. Schon im 11. Jahrhundert begann die Sittlichkeit des frühen Mittelalters, in der Weltauffassung, Politik und Moral durch und durch religiös geprägt und darin zu einer Einheit zusammengeschmolzen waren, aufzubrechen. Zwar suchte Thomas von Aquin noch einmal Ethik und Theologie, Gottes Wirken und das Handeln der Menschen, Schöpfungsordnung und menschliche Kreativität aneinanderzubinden. Aber indem er verpflichtende Handlungsorientierungen als »Naturrecht« ausgab, das - obgleich Ausdruck der göttlichen Schöpfungsordnung - durch die »natürliche Vernunft« der Menschen erkannt werden könne, bestätigte er bereits die »Autonomie« moralischer Handlungsbegründung gegenüber der Theologie. Da er jedoch zugleich die Relevanz der Handlungsbegründung für

die theologische Deutung der Wirklichkeit erkannte, verstand er das »Naturrecht« als unverzichtbaren Bestandteil seiner Theologie, weil nämlich die im »Naturrecht« verkörperte endliche Vernunft am »ewigen Gesetz« Gottes teilhabe (vgl. Kluxen 1980, 233-237). Angestoßen durch den thomanischen Ethikentwurf, emanzipierte sich im theologischen Naturrechtsdenken die normative Handlungsbegründung zunehmend vom christlichen Gottesglauben und entfaltete eine eigenständige »profane« Geltungslogik, ohne daß jedoch die theologische Relevanz profaner Handlungsbegründung aus dem Blick geriet. An diese Tradition profaner Handlungsbegründung im Kontext der Theologie schloß im 19. Jahrhundert die Katholische Soziallehre als neuscholastischer Ansatz christlicher Gesellschaftsethik an.

Endgültig profanisiert wurde die Moral jedoch erst in den modernen Gesellschaften, in denen sich Moral und Religion als zwei unterschiedliche »Wertsphären« (Max Weber) kulturellen Wissens ausdifferenziert haben. Die *Geltung* von Handlungsnormen gründet seitdem nicht länger auf einer religiös oder metaphysisch garantierten Ordnung, sondern auf dem rationalen Vermögen der moralischen Subjekte, für die Geltung ihrer Handlungsregeln »gute Gründe« vorzubringen 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. »Dem moralischen Urteil liegt in dieser neuen Moral nicht mehr die Übereinstimmung mit den Gesetzen einer objektiven Weltordnung zugrunde, sondern die Übereinstimmung mit einer in den Subjekten selbst enthaltenen Rationalität« (Eder 1985, 67). Zugleich verloren aber damit die kulturellen Traditionen ihre unabdingbare Verbindlichkeit, so daß sich die Menschen ihnen gegenüber zunehmend reflexiv verhalten konnten. Seitdem können sie ihre eigenen Traditionen auf die anderer Sittlichkeiten beziehen und aus deren Sicht wahrnehmen, d.h. aber auch: die eigenen Traditionen nur noch in der Auseinandersetzung mit anderen bestätigen. Dabei hat sich jedoch die *moralische* Prüfung, ob Handlungsregeln eine allgemeine Geltung über die Grenzen der jeweils eigenen Tradition hinaus beanspruchen können, von der *sittlichen* Bewertung abgekoppelt, welche Handlungsoptionen oder Lebensentwürfe im Kontext der jeweils eigenen kulturellen Überlieferung mehr oder weniger »sinnvoll« sind. Die profane Moral hat sich also nicht nur von der Religion gelöst; sondern zugleich sind auch Moralität und Sittlichkeit als

zwei unterschiedliche Eigenschaften von Handlungen auseinandergetreten, so daß sich wiederum die ethische Reflexion in eine normative Ethik des Gerechten und eine ethische Hermeneutik des Guten ausdifferenziert hat (~ 3.1.).

In dem Maße, wie sich die neuzeitliche Moral von religiösen und metaphysischen Vorgaben gelöst hat, wird die Religion von der Aufgabe entlastet, verbindliche Handlungsnormen gesellschaftlich plausibel zu machen. Sie kann sich infolgedessen darauf konzentrieren, Wirklichkeitserfahrungen im Licht der christlichen Traditionen zu deuten bzw. die überlieferten Aussagen auf der Folie gegenwärtiger Erfahrungen neu auszulegen, dabei aber zugleich auch christliche Glaubenspraxis zu orientieren. Insofern die christliche Religion den Glaubenden nicht nur die Bedeutung ihres Lebensvollzuges, sondern auch Orientierungen auf ein gelingendes Leben erschließt, ist sie ein - wenngleich in verschiedene Lebensentwürfe aufgefächerter - Zusammenhang konkreter Sittlichkeit.

Moral und Religion spezialisieren sich auf zwei verschiedene kulturelle Leistungen, die *Gerechtigkeit* intersubjektiver Beziehungen zu begründen bzw. die *Bedeutung* von Praxis als Antizipation von Gottes Heil zu erschließen. Damit differenzieren sie sich zu zwei unterschiedlichen »Wertsphären« der Kultur mit unterschiedlichen Universalitätsansprüchen: Die neuzeitliche Moral zielt auf allgemein gültige, d.h. von allen betroffenen Gesellschaftsmitgliedern anerkannte Handlungsregeln und kann sich infolgedessen mit einer bloß partikularen Zustimmung nicht begnügen. Die christliche Religion dagegen behauptet zwar Gottes allgemeinen Heilswillen für alle Menschen; dieses universale Bekenntnis findet in modernen Gesellschaften und erst recht in der einen Weltgesellschaft faktisch keine allgemeine Anerkennung, kann sich aber im Gegensatz zur Moral mit der bloß partikularen Zustimmung nur der Christen begnügen. Zwischen der prinzipiellen Universalität des göttlichen Heils und der faktischen Partikularität der christlichen Heilshoffnung besteht deshalb kein Widerspruch, weil die Christen bekennen, daß sie das allen Menschen zugesprochene Heil von Gottes Handeln »am Ende der Geschichte« erwarten. So können sich die Christen in dem Sinne mit ihrer Partikularität »abfinden«, daß sie zwar den allgemeinen Heilswillen Gottes bekennen und bezeugen, ihre eigene Glaubenspraxis und deren Deutung aber nicht mit Universalitätsansprüchen überfordern (vgl. z.B. Schillebeeckx 1990, 183-236; - 5.3.).

Mit der kulturellen Spezialisierung von Moral und Religion treten in modernen Gesellschaften auch deren jeweilige Refle-

Ethik		Theologie	
Reflexion auf Handlungsziele und -mittel		Hermeneutik christlichen Glaubens	
normative Prüfung	ethische Hermeneutik	ethische Hermeneutik christlicher Traditionen	theologische Hermeneutik
Begründung (Moralität von Handlungen)	Orientierung (Sittlichkeit von Handlungen)	Orientierung christlicher Glaubenspraxis	Auslegung christlicher Glaubenspraxis

Abb. 2: *Verhältnis von Ethik und Theologie*

xionsweisen als Ethik und Theologie auseinander (vgl. Abb. 2): Ethik wird primär zu einem Verfahren der normativen Prüfung von Gründen, die in moralisch-praktischen Diskursen vorgetragen werden (können), um Handlungsregeln zu rechtfertigen (normative Ethik). Die Praxis auf ihre sittlichen Entwürfe hin auszulegen (ethische Hermeneutik) tritt dabei zurück und wird nur soweit relevant, als die in »sinnvolle« Lebensentwürfe eingewobenen Handlungsorientierungen auf ihre normative Prüfung »vor«bereitet bzw. allgemeine Handlungsregeln auf ihre Umsetzung in »sinnvolle« Lebensentwürfe »nach«bereitet werden müssen (vgl. Emunds/Möhring-Hesse 1992). In der Theologie dagegen wird zum einen die Bedeutung der Glaubenspraxis als Bezeugen Gottes entfaltet und damit das Bekenntnis der heilenden Gegenwart Gottes in der Geschichte reflektiert. Diese *theologische Hermeneutik* deutet den aktuellen Glaubensvollzug auf der Folie überlieferter Symbole und Chiffren bzw. umgekehrt die religiösen Traditionen auf der Folie gegenwärtiger Erfahrung, um den sich im Handeln der Menschen selbst mitteilenden Gott »zur Sprache« zu »bringen«. Zum anderen »bereitet« die Theologie die mit dem christlichen Bekenntnis überlieferten Entwürfe gelingenden Lebens »auf« und orientiert so als *ethische Hermeneutik* christliche Glaubenspraxis. Die normative Begründung christlicher Praxis tritt jedoch in der Theologie zurück und ist nur insoweit relevant, als Einsprüche gegen die Berechtigung der Gottes Gegenwart bezeugenden Praxis abgewiesen werden müssen. Ethik - sofern sie sich auf normative Prüfung konzentriert - und Theologie - sofern sie sich auf theologale Hermeneutik christlicher Glaubenspraxis konzentriert - ent-

koppeln sich voneinander und spezialisieren sich zu eigenständigen Reflexionsweisen.

Damit wird aber die christliche Gesellschaftsethik problematisch: Als Moment theologischer Reflexion ist sie auf die Hermeneutik christlicher Glaubenspraxis und so auf die gesellschaftliche Partikularität der christlichen Religion verwiesen; aber als normative Ethik prüft sie Handlungsregeln und muß sich deshalb an der Zustimmung aller betroffenen Gesellschaftsmitglieder messen lassen. Die christliche Gesellschaftsethik scheint also sowohl die Ausdifferenzierung von Moral und Religion bzw. von Ethik und Theologie zu verletzen als auch die Spannung zwischen dem Universalitätsanspruch der Ethik und der gesellschaftlichen Partikularität des Christentums nach einer Seite hin auflösen zu müssen. Damit besteht der begründete Verdacht, daß eine christliche Gesellschaftsethik entweder Theologie, dann jedoch keine Ethik, oder Ethik, dann jedoch keine Theologie, oder daß sie gar beides nicht ist.

5.2. *Kritische Rezeption*

Politisch-theologische Gesellschaftskritik

In seinem politisch-theologischen Entwurf einer »Veränderungsethik« nimmt Kroh (~ VIII. 2.3.) vor allem die gesellschaftliche Partikularität der christlichen Religion ernst. Da eine theologische Reflexion politischer Glaubenspraxis keine von allen betroffenen Gesellschaftsmitgliedern anerkannte Bewertung sozialer Verhältnisse und politischen Handelns erreicht, sucht er daher auch die Optionen der christlichen Tradition, etwa Nächstenliebe, weltweite Solidarität und Parteinahme für die Armen, »als Widerstandskategorien gegen herrschende gesellschaftliche Praxis« (Kroh 1982, 188) zu entfalten. Damit zeichnet Kroh selbst keine allgemeinen Handlungsregeln aus, sondern kritisiert auf dem Wege »bestimmter Negation«, daß allgemeine Handlungsregeln mißachtet und verletzt werden: »Wenn wir uns auch nicht direkt und unvermittelt über das einigen können, was Freiheit, Friede und Gerechtigkeit positiv sind, so haben wir doch eine lange gemeinsame Erfahrung dessen, was Unfreiheit, Unfriede und Ungerechtigkeit sind. Diese negative Erfahrung bietet die Chance zur Einigkeit . . . im kritischen Widerstand gegen das Grauen und den Terror der Unfreiheit und der Ungerechtigkeit« (Metz 1968, 115f.).

Dieses Plädoyer, Gesellschaftsethik in Gesellschaftskritik umzuformen, löst u.E. die Spannung zwischen dem Universalitätsan-

spruch ethischer Urteile und der Partikularität theologischer Reflexion nur scheinbar auf. Denn auch der Weg »bestimmter Negation« befreit die Theologie nicht von der Aufgabe, die Kritik bestehender Verhältnisse sowie die Geltung von Handlungsregeln, deren Verletzung kritisiert wird, zu begründen⁴¹. Unter Bedingungen moderner Gesellschaften kann eine ausschließlich theologisch argumentierende Ethik die Rationalität profaner Normbegründung nicht erreichen und ist deshalb auch kein sinnvolles theologisches Unternehmen. Da aber auch die Theologie ihre ethischen Urteile zu begründen hat, wird sie sich auf das gesellschaftlich erreichte Niveau normativer Argumentation einlassen und daher auch politisch-theologische »Widerstandskategorien« gegenüber allen betroffenen Gesellschaftsmitgliedern rechtfertigen müssen.

»Aufhebung« profaner Ethik in Theologie

Die Entkopplung der normativen Prüfung von Handlungsregeln einerseits und der theologischen Reflexion des christlichen Glaubens andererseits wird von den meisten der in diesem Buch vorgestellten Ansätze wohl nicht hinreichend berücksichtigt. Gleich, ob sie - wie Büchele (~ V.) - bestreiten, daß eine allgemeine und deshalb profane Begründung von Handlungsregeln möglich oder notwendig ist, oder aber ob sie - wie Mieth (~ VI.) - die profane Begründung von Handlungsregeln außerhalb der Theologie selbstverständlich akzeptieren - fast alle Ansätze beschränken sich auf die ethisch-hermeneutische Auslegung christlicher Glaubenspraxis, ohne deren Zusammenhang mit profaner Moral zu reflektieren. Höhn dagegen hat sich mit der Diskursethik ausdrücklich auf eine Theorie profaner Moral als »Basistheorie« eingelassen und problematisiert daher die Spannung zwischen normativer Prüfung und theologischer Hermeneutik ausdrücklich. So akzeptiert er den Universalitätsanspruch normativer Begründung und sieht ihn in der diskursiven Überprüfung von Handlungsregeln eingelöst. Doch sucht er die normative Prüfung und theologische Hermeneutik in einer genuin theologischen Ethik dadurch zu vermitteln, daß er Grenzen der »diskursiven Vernunft« (etwa Solidarität mit den »Vernunftlosen«, Endlichkeit personal-sozialer Existenz) aufzeigt, die - so Höhn - auf das »Andere der Ethik«, insbesondere auf »das vom christlichen Glauben geformte Ethos« (Höhn 1990, 158) verweisen und damit dessen Hermeneutik notwendig machen (~ VII. 2.3.; ~ 3.2.). Indem er die diskursive Ethik zur »komprehensiven Ethik« überschreitet, weist er der Hermeneutik des christlichen Glaubens die Kompetenz zu, »Strukturen und Inhalte einer dis-

kursiven Ethik um solche Momente erweitern zu können, die jenseits der Logik einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft liegen, sich aber in genauer Anbindung an diese als Schlußsteine menschlichen Miteinanders rechtfertigen lassen« (ebd.). Höhn sucht also die normative Prüfung in einer theologischen Hermeneutik »aufzuheben«, die die moralische Rationalität zwar nicht verletzt, aber sie in eine nur den Christen zugängliche, allen Menschen jedoch angebotene Menschlichkeit einfügt.

Die Probleme moralischer Rationalität, Solidarität mit denjenigen zu *begründen*, die sich in moralisch-praktischen Diskursen nicht selbst vertreten können, werden von Höhn wohl deswegen als Grenzen einer »exklusiven Vernunft« (Höhn 1990, 142) und als Unvermögen zur Solidarität thematisiert, um das Programm einer theologischen Ethik zu profilieren (- VII. 4.2.). In moralisch-praktischen Diskursen werden aber die Interessen und Ansprüche auch derer advokatorisch anerkannt, die diese selbst nicht *mehr* oder *noch* nicht oder - wie etwa Tiere - *grundsätzlich* nicht vertreten können. Aber selbst da, wo moralisch-praktische Diskurse an die Grenzen der ihnen möglichen Solidarität und damit auf die Probleme einer anamnetisch verfaßten kommunikativen Vernunft (Metz, Peukert) stoßen, kann eine theologische Reflexion christlichen Glaubens nicht argumentativ »von außen« überspringen, was sich den Diskursen »von innen« als eigene Grenze entgegenstellt. Die Hoffnung auf Gottes Heilshandeln, dem die Christen Macht über den Tod hinaus zutrauen, gründet in einer Erfahrung, die nur in der Sprache religiöser Traditionen zugänglich und mit einem religiösen Gottesbekenntnis verwoben ist; sie kann daher in moralisch-praktischen Diskursen als ein »Mehr« an moralischer Rationalität gar nicht plausibel gemacht werden (vgl. Habermas 1991a)^a.

Mit der »Veränderungsethik«, wie Metz und Kroh sie verstehen, wird der gesellschaftliche Standard normativer Argumentation theologisch unterboten, während Höhns »komprehensive Ethik« die profane Moral theologisch »aufzuheben« sucht. Um ihren theologischen Charakter zu begründen, verletzen daher beide Ethikkonzeptionen die Rationalität profaner Moral - wenn auch von zwei diametral entgegengesetzten Seiten her. Dennoch interessiert uns an beiden Konzeptionen eine Gemeinsamkeit: ihr Ansatz bei der politischen Praxis der Christen, um von dort her den theologischen Charakter der christlichen Gesellschaftsethik zu bestimmen. Ähnlich unter »pragmatischem Vorzeichen« scheint es uns für eine theologische Ethik zentral zu sein, das Verhältnis zur

profanen Normbegründung nachzuvollziehen, das für das politische Engagement von Christen in modernen Gesellschaften kennzeichnend ist. So kann man sich zunutze machen, daß der wissenschaftlichen Theologie bereits glaubenspraktisch vorgegeben ist, wie sie die kulturelle Ausdifferenzierung von Moral und Religion und folglich die Spannung zwischen dem moralischen Universalitätsanspruch und der gesellschaftlichen Partikularität des Christentums sowie zwischen Ethik und Theologie bewältigen kann.

5.3. Position: Ethische und theologale Hermeneutik

Christen müssen als moralische Subjekte ihr Handeln profan verantworten; ihre Handlungsregeln können sie deshalb nicht aus dem Bekenntnis von Gottes Heilswillen ableiten. Andererseits dürfen sie in dem, was sie als gut und wertvoll, vor allem aber als gerecht begründen können, den Heilswillen Gottes sehen (vgl. Schillebeeckx 1978, 36ff.). Über die ethische *Begründung* ihres politischen Engagements erschließt sich ihnen daher auch dessen sakramentale *Bedeutung*: In christlicher Glaubenspraxis als Engagement für soziale Gerechtigkeit ist Gottes befreiendes Heil gegenwärtig; als Glaubenspraxis verweist es jedoch zugleich auf Gottes noch ausstehende Heilstat. Indem sie ihre eigene Praxis durch das Bekenntnis von Gott, der seine heilende Gegenwart allen Menschen gesprochen hat, sakramental deuten, erschließt sich ihnen aber nicht nur die *Bedeutung* ihrer *eigenen* Praxis. Vielmehr erhalten sie so auch einen Zugang zur theologalen Bedeutung sozialer Verhältnisse und gerechten Handelns, der unabhängig davon ist, ob die jeweiligen Akteure ihrem Handeln oder den sozialen Verhältnissen selbst diese Deutung geben. Dabei heben die Christen mit der theologalen Deutung den »profanen Sinn« des Einsatzes für soziale Gerechtigkeit nicht auf; denn sie »übersteigen« ihn zwar auf Gottes eschatologisches Heil hin, »aber es ist ein Übersteigen durch Implikation und nicht durch Ausschaltung« (Schillebeeckx 1990, 101). Damit setzen sie aber in der theologalen Deutung sozialer Verhältnisse und politischen Engagements logisch voraus, daß diese »mit guten Gründen« gerechtfertigt werden können. Schließlich können ja nur diejenigen sozialen Verhältnisse und dasjenige politische Engagement als Realsymbole von Gottes Heil verstanden werden, die zuvor normativ verantwortet wurden. Deswegen verstehen die Christen selbst ihr Gottesbekenntnis erst, wenn sie aus der Begründung ihrer eigenen Glaubenspraxis auch etwas von sozialer Gerechtigkeit wissen: Ohne normativ begründ-

bare Vorstellungen von sozialer Gerechtigkeit bliebe die Hoffnung der Christen auf die Erfüllung universaler Gerechtigkeit im eschatologischen Heil Gottes unbestimmt (vgl. Schüller 1982), obgleich dieses eschatologische Bekenntnis auf eine umfassende Hoffnung geschwisterlichen Lebens aller Menschen zielt, die ethisch - als Vision des Guten - und theologal - als Aussage über Gottes Selbstmitteilung - das bei weitem übersteigt, was gegenüber allen Menschen als gerecht begründet werden kann. Infolgedessen setzt die Theologie, die als *theologale Hermeneutik* die Bedeutung christlicher Glaubenspraxis auslegt, die *normative Prüfung* dieser Praxis voraus (vgl. Abb. 3).

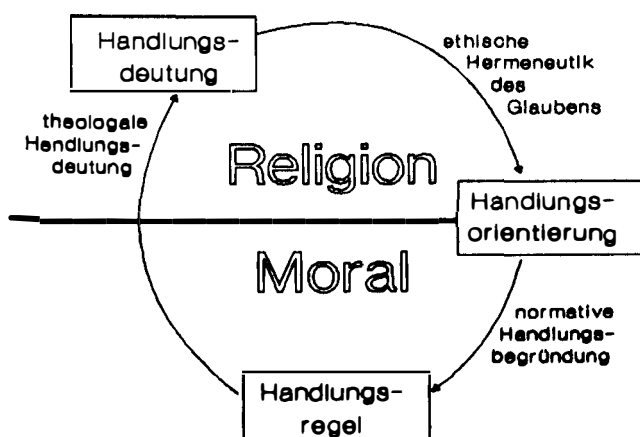


Abb. 3: Reflexion christlicher Glaubenspraxis

Wird jedoch betrachtet, wie Christen aus ihren sittlichen Traditionen allgemeine Handlungsregeln gewinnen, so dreht sich das logische Verhältnis von normativer Begründung und theologischer Reflexion, diesmal allerdings als ethische Hermeneutik verstanden, um: In moralisch-praktischen Diskursen prüfen Akteure lediglich Handlungsregeln, sie erzeugen sie dort in der Regel nicht. Als allgemeine Handlungsregeln »kandidieren« in diesen Diskursen vielmehr Handlungsorientierungen, die die Akteure den Leitbildern und Lebensentwürfen ihrer konkreten Sittlichkeiten entnehmen (~ 3.). Politisch engagierte Christen lassen sich dabei durch jene Entwürfe sinnvollen Lebens inspirieren, die sie aus dem achöpferischen Neulesen ihrer religiösen Traditionen auf der Folie

aktueller Erfahrungen gewinnen. Aus den Lebensentwürfen christlicher Glaubenstraditionen können sie daher Orientierungen für ihre politischen Forderungen und Interessen gewinnen, deren Berechtigung jedoch müssen sie in moralisch-praktischen Diskursen verteidigen. Infolgedessen geht auch die Theologie, insofern sie als *ethische Hermeneutik* christliche Traditionen auslegt und so der Glaubenspraxis Handlungsorientierungen erschließt, der normativen Begründung dieser Praxis voraus (vgl. Abb. 3).

Theologie ist als ethische Hermeneutik möglich, weil das Gottesbekenntnis der Christen zwar keinen für alle Menschen gleichermaßen verbindlichen Lebensvollzug festschreibt, aber gelingendes Leben auf die vorwegzunehmende und gleichzeitig zu erwartende Gemeinschaft aller Menschen mit Gott hin entwirft. Dieser nur im Kontext des christlichen Glaubensbekenntnisses verständliche Entwurf gelingenden Lebens ist in den gehaltvollen Bildern und Modellen der christlichen Traditionen eingewoben, die bestimmte Handlungen als »sinnvoll« aus-, andere dagegen als weniger »sinnvoll« oder gar »widersinnig« zurückweisen. Ohne solche Präferenzen normativ zu begründen, vermittelt das Gottesbekenntnis so Lebensentwürfe, die die Glaubenden insofern »in die Pflicht nehmen«, als sie praktisch ihrem eigenen Bekenntnis von Gottes eschatologischem Heilshandeln und damit ihrem eigenen Selbstverständnis entsprechen wollen.

Das logische Verhältnis von normativer Begründung und theologaler Auslegung bzw. von ethischer Orientierung und normativer Prüfung christlicher Glaubenspraxis läßt sich am Beispiel der Option des christlichen Glaubens für die »Armen« verdeutlichen: Die biblische Option für die »Armen« ist zwar primär eine bekennende Aussage über Gott (vgl. z.B. Lohfink 1987, 137), mutet aber den Bekennenden eine entsprechend parteiliche Praxis für die »Armen« zu: Wie u.a. Dussel in seiner Befreiungsethik hervorhebt (~ IX. 2.1.), kann Gottes heilende Gegenwart, die in den biblischen Traditionen vor allem den Unterdrückten und Ausgebeuteten zugesprochen wurde, von den Glaubenden nur im Engagement gegen Unterdrückung und Ausbeutung anerkannt und vollzogen werden. Über diese in das Gottesbekenntnis eingewobene Handlungsoption erschließen sich den Christen bestimmte Handlungsmöglichkeiten, Gottes Heil für die »Armen« zu antizipieren. Eine solche Orientierung ihrer politischen Glaubenspraxis entbindet die Christen indessen nicht von der Verantwortung, ihr Engagement unter den Bedingungen moderner Gesellschaften gegenüber den Interessen aller Betroffenen normativ zu rechtfertigen. Die normative Begründung

von sozialen Verhältnissen und politischer Praxis ist zugleich aber auch Voraussetzung dafür, daß sie Gottes Gegenwart bei den »Armen« und seinen Heilswillen für die »Armen« in den jeweiligen Situationen erkennen und so die theologale Bedeutung ihrer Praxis erschließen können.

Theologie, verstanden als ethische und theologale Auslegung, einerseits und Ethik, verstanden als normative Begründung, andererseits sind also zwei unterschiedliche Reflexionsweisen politischer Glaubenspraxis, setzten einander aber wechselseitig voraus (vgl. Abb. 3): Theologie ist als *theologische Hermeneutik* politischer Glaubenspraxis nur nach einer logisch vorherigen *normativen Begründung* dieser Praxis möglich; als *ethische Hermeneutik* aber geht die Theologie wiederum dieser *normativen Begründung* logisch voraus. Nun können und müssen die politisch engagierten Christen die Begründungsverantwortung, die sie in ihrem Gottesbekenntnis für dessen Wahrheit übernommen haben, vollständig nur innerhalb ihrer Glaubensgemeinschaft einlösen. Deshalb können sie auch nur im kirchlichen Kontext den »Kreislauf« von ethischer Orientierung, normativer Begründung und theologaler Deutung realisieren. Sie tun dies in der kirchlichen Soziallehre, also in der gemeinsamen Reflexion über ihren Glauben, insofern er als politische Praxis normativ zu begründen ist.

Indem Christen innerhalb ihrer Glaubensgemeinschaft ihre Interessen und Forderungen daraufhin überprüfen, ob sie verallgemeinerungsfähig sind, bereiten sie die profane Rechtfertigung ihres politischen Engagements vor (- 3.3.). Da sie sich dabei aber nicht wirklich den Einwänden aller jeweils betroffenen Gesellschaftsmitglieder aussetzen, erreicht die kirchliche Soziallehre nicht den allgemeinen Charakter moralisch-praktischer Diskurse und gilt daher nur unter dem Vorbehalt, daß sie sich real gegenüber allen Gesellschaftsmitgliedern argumentativ bewähren kann. Wegen dieser »beschränkten Geltung« kirchlicher Soziallehre ist es den politisch engagierten Christen aber andererseits möglich, mit der normativen Begründung zugleich auch den Zusammenhang zwischen ihrem als gerecht begründeten Engagement und ihrem christlichen Bekenntnis *mitzuthematisieren*. Sie tun das, indem sie sich einerseits die Lebensentwürfe der christlichen Traditionen hermeneutisch aneignen und Orientierungen für ihr politisches Engagement gewinnen (ethische Hermeneutik). Andererseits »setzen« sie ihre normativ zu verantwortenden Interessen und Forderungen dem religiösen Bekenntnis vom eschatologischen Heil Gottes »aus«, prüfen ihr Engagement also nicht nur auf dessen normative Gel-

tung, sondern auch auf dessen religiöse Bedeutung: ob sie tatsächlich jenes Heil antizipieren, das sie als Christen bekennen (theologische Hermeneutik).

Durch die theologale Auslegung entdecken die Christen - auf der Grundlage der christlichen Traditionen - die Heilsgegenwart Gottes in der Geschichte. Auch die wissenschaftliche Theologie kann nur von diesem Gott reden, insofern sie sich hermeneutisch auf den Glauben der Christen bezieht. Wissenschaftliche Theologie ist daher methodisch angeleitete Hermeneutik des christlichen Glaubens und somit auf die religiöse Selbstausslegung von Christen bezogen. Wie diese setzt daher auch die Theologie als Wissenschaft normative Ethik voraus - erst recht, wenn sie als politische Theologie betrieben wird (~ 2.2.). Um die normative Begründung politischer Glaubenspraxis auf jenem Niveau ethischen Argumentierens betreiben zu können, das in modernen Gesellschaften verlangt ist, wurde mit der christlichen Gesellschaftsethik innerhalb der Theologie ein eigenständiges Fach eingerichtet. Als ein theologisches Fach ist sie zwar ein Moment der theologischen Reflexion christlicher Glaubenspraxis, dabei aber vorrangig mit der normativen Prüfung politischer Glaubenspraxis befaßt⁴³. Eine solche »Zwitterstellung« der christlichen Gesellschaftsethik läßt sich insoweit verständlich machen, als diese das politische Engagement reflektiert, in dem Christen Gottes eschatologisches Heil praktisch zu bezeugen suchen. Insofern die christliche Gesellschaftsethik das politische Engagement von Christen daraufhin prüft, ob es normativ begründet werden kann, ist sie ein unverzichtbarer Teil der Theologie, und hat ihren spezifischen Anteil daran, Gottes Heilsgegenwart und seine eschatologische Gerechtigkeit in der Geschichte der Menschen zu entdecken.

Die christliche Gesellschaftsethik muß allerdings auch den Zusammenhang zwischen der normativen Begründung und der theologischen Reflexion politischer Glaubenspraxis nachvollziehen. Dazu hält sie sich *als* profane Ethik politischer Glaubenspraxis für eine theologische Auslegung dieses Handelns offen: Sie bezieht sich erstens - in »Vorbereitung« der normativen Reflexion - auf die Lebensentwürfe der christlichen Traditionen und gewinnt so Orientierungen für das politische Engagement der Christen. Zweitens interessiert sie sich aber auch - in »Folge« der normativ Reflexion - für die theologale Deutung normativ begründeter Aussagen (theologische Hermeneutik). Während die Theologie als Gesamt-disziplin die theologale Bedeutung ethisch begründeter Praxis und die Orientierungen christlicher Lebensentwürfe zu erschließen hat,

fällt der christlichen Gesellschaftsethik damit innerhalb der Theologie die besondere Aufgabe zu, politische Glaubenspraxis normativ zu prüfen und dabei die normative Begründung politischer Glaubenspraxis einerseits an eine ethische Hermeneutik des Christentums anzuschließen und andererseits auf eine theologale Hermeneutik »vorbereiten«.

Während jedoch die christliche Gesellschaftsethik als normative Reflexion politischer Glaubenspraxis im Universalisierungsgrundsatz nicht nur ein Rationalitätskriterium, sondern auch eine Verfahrensregel besitzt, kennt ihre Vermittlung von normativer Begründung und theologaler Auslegung politischer Glaubenspraxis keine allgemeinen und formalisierbaren Regeln, wenngleich sie jeweils die »ordentliche« Begründung von theologaler Auslegung und normativen Urteilen voraussetzt. Dazu müssen GesellschaftsethikerInnen mit theologischen Methoden und Grundannahmen vertraut sein, konkurrierende theologische Positionen kennen, die Arbeitsteilung der theologischen Fächer überblicken und mit anderen theologischen Fächern auf konstruktive Weise zusammenarbeiten können⁴⁴.

Wie bereits die Sozialanalysen christlicher Gesellschaftsethik verlangt aber auch die Vermittlung von normativer und theologischer Reflexion eine eher experimentelle Methode, um aus der normativen Prüfung sozialer Sachverhalte und politischen Handelns einen Zusammenhang zwischen normativen Urteilen und theologaler Auslegung herzustellen 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 des Scheiterns gegenüber. Die theologische Sicherheit der Katholischen Soziallehre, die ihren normativen Aussagen - über die Idee der Teilhabe des Naturrechts am »ewigen Gesetz« Gottes - immer bereits eine theologale Bedeutung zusprechen konnte, erreicht die auf Vermittlung von normativen Urteilen und theologaler Auslegung Aussagen zielende Gesellschaftsethik daher nicht. So ist heute christliche Gesellschaftsethik als theologisches Fach dann bestätigt, wenn die Theologie insgesamt durch ihre Beiträge zu besseren und umfassenden, dabei jedoch weiterhin theologischen Aussagen über die Glaubenspraxis und die gesellschaftliche Situation der politisch engagierten Christen kommt.

6. Konkrete: Ethik sozialer Bewegungen

Der Katholischen Soziallehre war eine geradezu habituelle Vorliebe für das Bestehende eigen, weil sie ihre normativen Grundlagen durch eine metaphysische Abstraktion der jeweils bestehenden Verhältnisse gewann (vgl. Möhring-Hesse 1991c, 94-105). Daher lehnen gerade diejenigen Christen, die sich für weitreichende gesellschaftliche Veränderungen einsetzen, die traditionellen politischen Orientierungen und die naturrechtsethische Methode der Katholischen Soziallehre ab. Bereits Ende der sechziger Jahre hat Metz diese Kritik auf den Punkt gebracht: Weil »sich politisch relevante Probleme nicht nur auf Fragen innerhalb einer bestehenden politischen Ordnung beziehen, sondern auch auf Fragen des Wandels solcher Ordnung selbst« (Metz 1969, 281), kann sich eine Ethik politischer Glaubenspraxis nicht wie die Katholische Soziallehre damit begnügen, »nur mögliches Regulativ . . . innerhalb einer politischen Ordnung und Verfassung« (ebd., 281f.) zu sein. Vielmehr muß sie auch »Ethik des möglichen und tatsächlichen Wandels solcher Freiheitsordnungen sein, abgekürzt ausgedrückt: sie kann nicht nur Ordnungsethik sein, sie muß auch Veränderungsethik sein« (ebd., 282).

Nicht alle der in diesem Buch vorgestellten Entwürfe einer christlichen Gesellschaftsethik stimmen der von Metz skizzierten Politischen Theologie zu. Trotzdem läßt sich unter dem Leitbild der »Veränderungsethik« die Absetzbewegung der gegenwärtigen christlichen Gesellschaftsethik von der Katholischen Soziallehre (»Ordnungsethik«) sowie ihre Suchbewegung nach alternativen Ansätzen (»Veränderungsethik«) programmatisch bündeln. Jeder der vorgestellten Ansätze mag dabei die Formel »Veränderungsethik« anders auslegen. Gemeinsam jedoch lehnen sie die überkommene Soziallehre ab, weil deren Prinzipien und Ordnungsentwürfe als verbindliche Vorgaben in den politischen Auseinandersetzungen versagen und das politische Engagement von Christen weder orientieren noch begründen können. Sie wollen dieses Defizit auffangen und gesellschaftliche Veränderungen orientieren und begründen. Zumindest in diesem Sinne präsentieren sich diese Ansätze - trotz weitreichender Unterschiede im einzelnen - als »Veränderungsethiken«, auch wenn nur Kroh diesen Begriff explizit aufgreift und entfaltet (- VIII.2.3.).

Um den Anspruch einer »Veränderungsethik« einzulösen, müssen sowohl das »Was« (Ziele) und »Wie« (Mittel) bewußter gesellschaftlicher Veränderung wie auch das »Wer« (Akteure)

politischer Reformen hinreichend bestimmt werden. Eine christliche Gesellschaftsethik, die reformpolitisches Engagement orientieren und begründen will, muß folglich nicht nur ihre hermeneutischen, theologischen und sozialanalytischen Kompetenzen ausweisen, sondern muß auch angeben, wie moderne Gesellschaften politisch verändert werden können, welchen Anteil Moral und Ethik an solchen Prozessen haben und welche Akteure politische Reformen anstoßen. Wie Gesellschaften durch moralische Lernprozesse verändert werden (- 6.1.), suchen wir mit dem Konzept einer »Ethik sozialer Bewegungen« (- 6.2.) aufzuhellen, um dann abschließend unseren Ansatz einer christlichen Gesellschaftsethik zu konkretisieren (- 6.3.)

6.1. Gesellschaftliche Entwicklung durch »moralisches Lernen«

Menschen erfahren Gesellschaft alltagspraktisch als einen vorgegebenen Handlungszusammenhang, der ihr Handeln zugleich ermöglicht und beschränkt. Jedoch müssen die Akteure ihre sozialen Beziehungen immer wieder neu »aushandeln« und dabei auch die Möglichkeiten und Beschränkungen ihres Handelns neu verteilen. Gesellschaft erscheint dann nicht als vorgegebener und bestimmender Handlungskontext, sondern als bestimmtes Resultat sozialen Handelns. Diese Dialektik, daß nämlich Gesellschaft einerseits Ergebnis sozialer Praxis ist, soziale Praxis aber andererseits gesellschaftlich bestimmt wird und diese gesellschaftlichen Bestimmungen wiederum Ergebnis vorgängiger Praxis sind, hat Marx in sein bekanntes Diktum gefaßt: »Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber . . . unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen« (Marx/Engels Bd. 8, 115).

Die theoretische Reflexion der Gesellschaft kann zwei einander ergänzende Konzepte aufgreifen (vgl. Möhring-Hesse 1992): *Erstens* kann sie als ein den Individuen gleichsam äußerlicher Zusammenhang verstanden werden, der Leistungen funktional aufeinander bezieht, d.h. Handlungen *über ihre Folgen* koordiniert, um sich gegenüber den Anforderungen einer äußeren und nicht beherrschten Umwelt zu behaupten. Erfordernisse der gesellschaftlichen Reproduktion und entsprechende Handlungszusammenhänge können in dieser funktionalen Perspektive beschrieben und erklärt werden. Warum etwa infolge der staatlichen Einigung Deutschlands die Produktion in den alten Bundesländern kurzfristig »boomte«, in den neuen Bundesländern dagegen dramatisch abstürzte, läßt sich nur dann erklären, wenn Produktion und Ver-

teilung gesellschaftlich notwendiger Güter als Leistungen begriffen werden, die unabhängig von den Absichten der jeweiligen Akteure aufeinander bezogen sind und gesellschaftliche Wirkungen hervorbringen. Akteure zielen diese Wirkungen keineswegs an, suchen diese aber einzukalkulieren, wenn sie eigene Handlungen planen und deren Erfolgchancen berechnen.

In dieser funktionalen Perspektive bleibt jedoch unerklärt, welche Erfordernisse der gesellschaftlichen Reproduktion die Akteure wahrnehmen und wie sie diese in Handlungen bearbeiten. Die Regulation sozialer Beziehungen und Institutionen beruht nämlich *zweitens* auf funktional keineswegs determinierten Entscheidungen und Auseinandersetzungen der Akteure. In diesen Auseinandersetzungen suchen die Akteure eigene Handlungspläne durchzusetzen, können dabei von denen der jeweils anderen aber nicht absehen und müssen daher selbst ihre Handlungen koordinieren, d.h. *ihre Intentionen aufeinander »abstimmen«*. Soziale Verhältnisse lassen sich folglich als soziale Beziehungen erklären, die in vorhergehenden Interaktionen »ausgehandelt« wurden, sich dann aber verfestigt haben. Allerdings weisen sie immer nur zu einem bestimmten Zeitpunkt relative Stabilität auf, weil sie sich - durch Interaktionen reproduzieren und dabei stetig verändern (können). Daher folgt die Reproduktion sozialer Verhältnisse einer handlungs- und interessenbezogenen, dabei grundsätzlich konfliktförmigen politischen Logik: Trotz ihrer Komplexität reproduzieren sich soziale Verhältnisse über Konflikte gesellschaftlicher Akteure. Dazu können die Akteure (a) ihre unterschiedlichen Interessen aufeinander abstimmen (Moral) oder (b) die eigenen Interessen gegenüber den anderen durchsetzen (Macht).

(a) Als Angehörige einer Gesellschaft sind Akteure ebenso moralisch verpflichtet, wie sie es als einander achtende Individuen sind (Habermas 1991b, 167). Moral verpflichtet die Akteure nämlich auf eine von ihnen gemeinsam akzeptierte »Ordnung« ihrer Beziehungen und reguliert damit soziale Praxis. Dabei erleben die Akteure moralische Verbindlichkeiten einerseits als Einschränkung ihrer Spontaneität und Handlungsfreiheit. Andererseits berechtigen diese Verbindlichkeiten aber gleichzeitig auch zu Ansprüchen, die sie gegenüber anderen geltend machen können. Soweit die anderen die an sie gerichteten Ansprüche anerkennen, bieten sie den Akteuren zum einen Schutz gegen fremde Eingriffe, gewährleisten ihnen damit einen Freiraum für Spontaneität und erlauben ihnen verlässliche Kooperationen mit anderen im gemeinsamen Interesse, ermöglichen also Solidarität.

Moralische Verbindlichkeiten beschränken soziale Praxis bzw. ermöglichen Solidarität aber nur so lange, wie sie von allen Akteuren als legitim akzeptiert und deshalb »freiwillig«, nämlich aus eigener Überzeugung, erfüllt werden. Sehen sie jedoch ihre eigenen Interessen diskriminiert, die Interessen anderer dagegen privilegiert, dann verweigern die Akteure den moralischen Verbindlichkeiten ihre Zustimmung und stellen damit deren integrative Kraft in Frage: Moral funktioniert dann nicht, wenn Akteure sich mangels Überzeugung nicht mehr entsprechend vormals anerkannten Verpflichtungen verhalten oder sich mangels der Überzeugung anderer nicht darauf verlassen können, daß sich diese »moralisch« verhalten. Aber die integrative Kraft der gesellschaftlichen Moral kann erneuert werden, indem die Akteure ihre sozialen Verhältnisse im gemeinsamen Interesse neu aushandeln und Handlungsrestriktionen und Handlungschancen neu verteilen. Dabei suchen sie die gegenseitigen Verpflichtungen zu einer neuen »Ordnung« legitim geregelter Beziehungen zu verdichten, die von allen betroffenen Akteuren akzeptiert werden kann. Moral ist dabei aber nicht nur das Ziel sozialer Auseinandersetzungen, sondern bereits auch deren Medium. Die Akteure nehmen in entsprechenden Auseinandersetzungen nämlich Moral als *eine* Ressource in Anspruch, indem sie ihre Forderungen und Interessen gegenüber anderen begründen, um deren Zustimmung zu erreichen.

(b) Weil auf Akzeptanz angewiesen, ist Moral aber ein überaus anspruchsvolles und deshalb auch äußerst verletzliches Medium gesellschaftlicher Integration. Um eigene Interessen durchzusetzen, ohne sich dabei auf derart anspruchsvolle moralische Interaktionen einzulassen, können Akteure auch auf Machtmittel zurückgreifen und so das Handeln anderer im eigenen Interesse beeinflussen, statt die eigenen Interessen mit denen aller anderen abzustimmen. Die Fähigkeit von Akteuren, andere Akteure den eigenen Handlungsplänen zu unterwerfen, verdankt sich Verfügungsrechten und Zwangsinstrumenten, die in sozialen Verhältnissen jeweils asymmetrisch verteilt sind: »Herrschende« können eine Kontrolle über »Beherrschte« ausüben. Wenn Akteure die ihnen gesellschaftlich eingeräumten Macht- und Einflußpositionen wahrnehmen und andere bloß als Mittel behandeln, suchen sie ihre eigenen Interessen so durchzusetzen, daß das bestehende Machtgefälle gesichert wird, die eigenen Machtvorteile möglichst sogar ausgebaut werden.

Eine solche auf Machtasymmetrien beruhende »Ordnung« ist jedoch im allgemeinen zur Reproduktion sozialer Verhältnisse nicht ausreichend stabil; Unterwerfung kann weder einseitig noch

dauerhaft gesichert werden. Bestehende Machtmittel werden nämlich immer wieder durch Gegenmacht bedroht und schließlich auch aufgerieben. Macht ist nämlich nicht ein fixierbares und dauerhaftes Vermögen »herrschender« Akteure, sondern das prinzipiell labile und unabgeschlossene Ergebnis strategischer Auseinandersetzungen zwischen »Herrschenden« und »Beherrschten«. Diejenigen, die von einem Machtgefälle begünstigt werden und ihre Position dauerhaft zu sichern suchen, sind daher darauf angewiesen, daß die Benachteiligten sich ihrer Macht »fügen«. Das können diese tun, weil sie entweder aufgrund kultureller Abhängigkeiten dem Machtgefälle zustimmen oder sich wegen relativer Schwäche auf einen Kompromiß einlassen (vgl. Honneth 1985, 194). »Macht« ist also weniger eine feste Struktur sozialer Verhältnisse als vielmehr das »Zwischenergebnis« eines ständigen strategischen Kampfes zwischen den Gesellschaftsmitgliedern. Weil dieser strategische Kampf um Macht- und Einflußpositionen die für soziale Verhältnisse notwendigen Verbindlichkeiten und Solidaritäten auf Dauer nicht sichern kann, wird er - zumindest in Gesellschaften mit demokratischem Selbstverständnis - durch Regeln gegenseitiger Anerkennung begrenzt, die für alle Akteure gleichermaßen verbindlich sind und von ihnen anerkannt werden. Da mit diesen Regeln die Bedingungen, Verfahren und Grenzen gesellschaftlicher Konflikte bestimmt werden, können sie selbst nicht das Ergebnis von Unterwerfung und Gegenmacht sein, sondern müssen den strategischen Kämpfen als moralische Übereinkunft aller Akteure vorausliegen. In diesem Sinne regeln die Akteure durch Moral, unter welchen Bedingungen, durch welche Verfahren und mit welchen Grenzen sie ihre gesellschaftlichen Auseinandersetzungen führen wollen, und bestimmen so das kulturelle Selbstverständnis »ihrer« Gesellschaft. Zwar bedarf auch diese moralische Übereinkunft aller Gesellschaftsmitglieder der ständigen Erneuerung und ist daher selbst veränderlich. Verlieren soziale Verhältnisse jedoch ihre moralische Integrität, ohne die gegenseitigen und »freiwillig« akzeptierten Verbindlichkeiten aller Gesellschaftsmitglieder erneuern zu können, dann verlieren sie - wie die osteuropäischen Gesellschaften anschaulich gezeigt haben - auch die Fähigkeit, Individuen zu integrieren, und zerfallen. Die »Implosion« von Gesellschaften ohne Moral halten - um einmal mit Honecker gegen Honecker zu reden - auch »Ochs und Esel nicht auf«.

Gesellschaftliche Veränderungen werden zwar oft durch »externe« Herausforderungen und »innere« Krisen der gesellschaftlichen Reproduktion angestoßen, häufig aber erst durch Akteure gesell-

schaftlicher Konflikte vollzogen. Gerade in modernen Gesellschaften werden politische Auseinandersetzungen in dem Bewußtsein geführt, daß die jeweils bestehenden Verhältnisse durch soziale Praxis und in sozialen Konflikten selbst erzeugt werden. Insofern jedoch selbstbewußtes, kreatives Handeln und soziale Konflikte zur gesellschaftlichen Dynamik beitragen, wird Moral auch zu einem wesentlichen Mittel, Gesellschaft zu verändern (vgl. Eder 1988, 378). Denn indem gesellschaftliche Akteure sich auf moralische Verbindlichkeiten berufen, die als ein gemeinsames »Sollen« von allen Gesellschaftsmitgliedern geteilt werden, haben sie die Möglichkeit, bestehende Verhältnisse zu problematisieren, deren Veränderung zu fordern und Reformen einzuleiten.

Die gesellschaftliche Moral ist heutzutage »verflüssigt«: Sie muß immer wieder erst dadurch neu »erzeugt« werden, daß alle Gesellschaftsmitglieder ihr zustimmen bzw. ihre Zustimmung erneuern. Da die jeweiligen sozialen Verhältnisse nicht mehr bloß an die herkömmlichen Vorstellungen konkreter Sittlichkeit angepaßt werden müssen, können moderne Gesellschaften daher nicht nur an Moral »lernen«, sondern selbst noch einmal »moralisch lernen«. Bei solchen »moralischen Lernprozessen von Gesellschaften« handelt es sich »nicht um die Entwicklung sozialer Ordnung, sondern um die Entwicklung von moralischen Vorstellungen über eine soziale Ordnung. . . . Moralische Lernen heißt nichts anderes, als mit moralischen Vorstellungen über eine soziale Ordnung in einer zunehmend reflexiven Weise umgehen zu können« (ebd., 357f.). Indem es Akteuren gelingt, das kulturelle Selbstverständnis »ihrer« Gesellschaft, also die allgemein anerkannten Regeln und Standards, unter denen gesellschaftliche Konflikte ausgetragen werden, zu verändern, können sie gesellschaftliche Veränderungen anstoßen.

In dem Maße, wie gesellschaftliche Veränderungen durch moralisches Lernen vorbereitet werden, erhalten soziale Bewegungen einen herausragenden politischen Stellenwert, dem wir - wie auch Büchele (- V.1.2.) - im Konzept einer »Ethik sozialer Bewegungen« Rechnung tragen wollen. Soziale Bewegungen lassen sich nämlich als gesellschaftliche Akteure charakterisieren, die moralische Standards problematisieren, moralische Lernprozesse anstoßen und dazu beitragen, die gesellschaftliche Moral neu zu definieren. Allgemein verstehen wir unter sozialen Bewegungen⁴⁵ kollektive Akteure, die in relativer Kontinuität das Ziel verfolgen, als negativ erfahrene Folgen sozialer Verhältnisse durch grundlegende Veränderungen abzuwenden (Raschke 1988, 76f.). Eine soziale Be-

wegung entsteht, wenn Individuen, Gruppen und Organisationen von sozialen Verhältnissen negativ betroffen sind, ihre negative Betroffenheit erkennen, also ihre Interessen auf Dauer verletzt sehen, und einem eigenen Engagement die Herbeiführung der notwendigen Veränderungen zutrauen (Rammstedt 1989, 145f.; Wasmuht 1989, 168f.). Die dadurch angestoßenen Interaktionsketten, über die sich soziale Bewegungen als kollektive Akteure konstituieren und zugleich stetig verändern (Brand 1989, 44f.), können analysiert werden als das Gelingen oder Mißlingen von *Gegenmachtbildung* und von *Lernprozessen*, die die Ziele der Bewegung betreffen. Dabei stellen der Machtaspekt und der Themen- bzw. Zielaspekt die beiden Dimensionen dar, die soziale Bewegungen bei der »Wahl« ihrer Aktions- und Organisationsformen berücksichtigen müssen und deren Verschränkung für alle »internen« und »externen« Prozesse sozialer Bewegungen typisch ist (vgl. Emunds 1992).

So können soziale Bewegungen einerseits ihre Ziele nur formulieren, wenn sie »intern« von der Wahrnehmung der eigenen Betroffenheit bis zur Formulierung alternativer Politikentwürfe über ausreichende Machtmittel verfügen, um andere als die gesellschaftlich herrschenden Wirklichkeitsdeutungen und Moralstandards zu entwickeln (vgl. Brand 1989, 45). Andererseits ist auch die interne Mobilisierung - gleichsam die »Innenseite« der Gegenmachtbildung sozialer Bewegungen - an einen kollektiven Lernprozeß bei den Trägern der Bewegung gebunden: Individuen, Gruppen und Organisationen werden Ressourcen, über die sie verfügen, nur dann an die Verfolgung der Bewegungsziele binden (vgl. Etzioni 1975, 406ff.), wenn sie von diesen Zielen überzeugt sind und daher eigene Bedürfnisse und Ziele zugunsten der Bewegungsziele zurückstellen. Auch nach »außen« müssen soziale Bewegungen zielbezogene Lernprozesse und Gegenmachtbildung miteinander verbinden: So müssen sie einerseits gegenüber anderen kollektiven Akteuren, z.B. gegenüber Verbänden, Parteien, Medien oder staatlichen Organen genügend Macht aufbauen, um diese zu zwingen, sich mit ihren Zielen auseinanderzusetzen und ihre Reformforderungen ernsthaft zu diskutieren⁴⁶. Diese Macht ist andererseits jedoch davon abhängig, daß es in der politischen Öffentlichkeit zu einem gesellschaftlichen Lernprozeß kommt: Werden die Bewegungsziele als Teil des allgemeinen Interesse (an)erkannt, wird es anderen Akteuren schwererfallen, Ressourcen gegen die Bewegungsziele zu mobilisieren.

Für eine Gesellschaftsethik, die reformpolitisches Engagement orientieren und begründen will, sind jene sozialen Bewegungen in-

interessant, die Macht »aufbauen«, um gesellschaftlich eingespielte Deutungen und moralische Standards in Frage zu stellen und dadurch eine argumentative Auseinandersetzung über die Neudefinition der gesellschaftlichen Moral zu provozieren. In solchen Fällen verstärken soziale Bewegungen Moral durch Macht - allerdings weniger, um eigene Ziele selbst durchzusetzen, sondern mehr, um »erzwingen« zu können, daß gesellschaftliche Problemlagen und Reformforderungen wahrgenommen und die Standards der gesellschaftlichen Moral neu diskutiert werden. In diesem Sinne begreifen wir einige soziale Bewegungen als Initiatoren moralischer Innovationen und, dadurch vermittelt, auch als Akteure gesellschaftlicher Veränderungen.

Eine solche Einschätzung bestimmter sozialer Bewegungen kann in der Geschichte westeuropäischer Gesellschaften durch die Rolle »belegt« werden, die sie bei der Gestaltung der gesellschaftlichen Öffentlichkeit gespielt haben bzw. spielen⁴⁷: Gegen den Obrigkeitsstaat des vergangenen Jahrhunderts hat die *bürgerliche Freiheitsbewegung* in Clubs, öffentlichen Versammlungen, Festen und Presseorganen »intern« das Verfahren freier und gleicher Teilnahme an Willensbildungs- und Entscheidungsprozessen eingeübt und nach »außen« propagiert. Mit der von ihr vertretenen *Logik* einer diskursiven Einigung der betroffenen Bürger über das allgemeine Interesse hat sie einen »neuartigen Mechanismus kultureller Evolution« (Eder 1986, 337; vgl. ebd., 345) in Gang gesetzt, der bis heute das politische, nämlich demokratische Selbstverständnis moderner Gesellschaften prägt.

Gegen den rein formalen, faktisch partikularen, nämlich klassegebundenen Charakter der freiheitlichen Demokratie hat sich die sozialistische bzw. sozialdemokratische *Arbeiterbewegung* gewehrt. Dadurch daß sie als Verbund von Gewerkschaften, sozialistischer Partei und Genossenschaften zusammengewachsen die demokratische Leitidee der bürgerlichen Aufklärung mit den empirischen Bedingungen ökonomischer Ungleichheit konfrontierte, Solidarität nach »innen« organisierte, um nach »außen« die Verbindung von Demokratie und sozialer Gleichheit einzufordern, hat sie der von der bürgerlichen Bewegung propagierten Logik diskursiver Einigung die Problematisierung der *Zugangsbedingungen* zur Öffentlichkeit hinzugefügt.

Auch wenn der mangelnde zeitliche Abstand zu den *neuen sozialen Bewegungen* und die Pluralität ihrer Ideologien, Programme und Issues eine entsprechende Einordnung wesentlich erschwert, spricht einiges für die Annahme, daß diese neben einer

sozioökonomischen Randlage die Kultur als *Medium* der öffentlichen Auseinandersetzung problematisieren (vgl. Eder 1988, 383f.). In der Frauen- und in der alternativen Bewegung wird Kultur dadurch zum »Streitobjekt«, daß die herrschenden Werte und Wissensformen direkt in Frage gestellt und neue Lebensformen eingeübt werden. Aber auch die auf Überlebensfragen zielenden Bewegungen, die Ökologie- und die Friedensbewegung, thematisieren zugleich die »Definitionsverhältnisse« (Beck 1988, 71) wissenschaftlicher Rationalität und ihre kulturellen Grundlagen - vor allem den Vorrang einer auf Verwertbarkeit ausgerichteten Vernunft (vgl. Eder 1988, 273-276, 380-387).

6.2. *Ethische Reflexion sozialer Bewegungen*

Trotz dieser relativen Erfolgsbilanz sind soziale Bewegungen weder die einzigen noch - nicht einmal was die Durchsetzung ihrer Ziele angeht - die wichtigsten politischen Akteure sozialen Wandels. Tatsächlich wandern nämlich die Potentiale gesellschaftlicher Veränderung »von Parteien zu Bewegungen, von diesen zur unorganisierten Öffentlichkeit und politischen Kultur, von dort stärker zu Verbänden und Parteien und vielleicht sogar in den Staatsapparat hinein . . . und wieder an Bewegungen, Parteien etc. zurück« (Nullmeier 1991, 24). Eine Gesellschaftsethik, die sich ausschließlich für soziale Bewegungen interessierte und diese als Akteure gesellschaftlicher Veränderung willkürlich bevorzugte, würde sich in »unterkomplexen normativen Politikkonzeptionen« (ebd.) verfangen und daher weder Prozesse gesellschaftlicher Veränderung realistisch einschätzen noch politische Reformprojekte »subsidiär« begleiten können.

Um also ein naheliegendes Mißverständnis von vornherein auszuräumen: Mit dem Konzept einer »Ethik sozialer Bewegungen« behaupten wir daher auch keineswegs ein normatives Privileg für soziale Bewegungen. Allerdings richten wir die gesellschaftsethische Reflexion besonders aufmerksam auf soziale Bewegungen, insofern diese in besonderem Maße »moralische Lernprozesse« moderner Gesellschaften anstoßen können. Gerade dadurch, daß soziale Bewegungen in der Verfolgung ihrer konkreten Ziele soziale Konflikte »inszenieren«, stellen sie nämlich erstarrte Standards gesellschaftlicher Moral in Frage. Insofern sie alternative politische Entwürfe im »allgemeinen Interesse« vertreten, drängen sie eine Gesellschaft dahin, sich über ihre moralischen Standards neu zu verständigen.

Wie die oben skizzierte Bedeutung sozialer Bewegungen für die Herstellung und Erweiterung gesellschaftlicher Öffentlichkeit zeigt, lernen moderne Gesellschaften dabei, mit ethischen Vorstellungen über soziale Ordnung »in zunehmend reflexiver Weise« (Eder) umzugehen; Die bürgerliche Bewegung, die das Prinzip einer liberalen Öffentlichkeit propagierte, hat die modernen Gesellschaften dahin gebracht, sich von tradierten ethischen Vorstellungen zu lösen und allgemeine Interessen diskursiv zu bestimmen. Die Arbeiterbewegung, die für soziale Gerechtigkeit kämpfte, hat aufgedeckt, wie sehr jeder herrschende gesellschaftliche Konsens durch Machtstrukturen und soziale Ungleichheiten verzerrt ist. Und die neuen sozialen Bewegungen machen darauf aufmerksam, daß der reale gesellschaftliche Diskurs durch seine kulturellen Grundlagen, vor allem durch die Bindung an eine instrumentell verengte Vernunft beschränkt ist, und daß es notwendig ist, eine Vielfalt von Lebensentwürfen, Wertmustern und Wissensformen anzuerkennen.

Allerdings bleiben selbst diese sozialen Bewegungen partikular, weil ihre Akteure ein »orts«gebundenes Vorverständnis haben, so daß die *Bewegungsziele* immer auch die politische und ökonomische Ungleichheitsstruktur einer Gesellschaft widerspiegeln. Das gilt nicht nur für die bürgerliche Bewegung, deren Öffentlichkeitsanspruch letztlich auf das Besitzbürgertum beschränkt blieb, und für die Klasseninteressen organisierende Arbeiterbewegung; vielmehr stammen auch die Akteure der neuen sozialen Bewegungen vor allem aus bildungsbewußten Mittelschichten, die sich besonders für eine produktionsferne, postmaterielle Kulturkritik und Fragen ihres persönlichen Lebensstils interessieren, so daß die Existenz ökonomischer Ungleichheiten leicht in den Hintergrund tritt (vgl. Eder 1989, 178). Weil also auch Bewegungsziele sozial vorgeprägt sind, kann ihre Allgemeinverbindlichkeit nicht von vornherein unterstellt, sie muß vielmehr jeweils normativ überprüft werden. Eine »Ethik sozialer Bewegungen« fragt also, ob die vordergründig partikularen Ziele sozialer Bewegungen ein gemeinsames Interesse aller betroffenen Gesellschaftsmitglieder verkörpern und deshalb von ihnen anerkannt werden können. Sie gewinnt ihre normativen Grundlagen also nicht, indem sie die Ziele sozialer Bewegungen übernimmt, sondern indem sie diese kritisch überprüft (vgl. Hengsbach 1991b, 23-27).

Nun sind aber in sozialen Bewegungen, wie oben erläutert wurde, der Themenaspekt und der Machtaspekt untrennbar miteinander verbunden. Entsprechend können auch Themen und Ziele sozialer Bewegungen nicht normativ geprüft werden, ohne daß

zugleich gesellschaftsethisch darüber reflektiert wird, wie soziale Bewegungen über bestimmte *Organisations- und Aktionsformen* Gegenmacht aufbauen und bei ihrem Konflikt mit anderen kollektiven Akteuren einsetzen. In einer *ethischen Hermeneutik* werden Orientierungen gewonnen, welche Organisations- bzw. welche Aktionsformen zu den Zielen der Bewegung und den Wertvorstellungen ihrer Aktiven »passen«. Für eine bestimmte Bewegung oder Teilbewegung ist dann zu klären, ob deren Organisationen eher zentral-bürokratisch oder dezentral strukturiert sein sollten (vgl. z.B. Raschke 1988, 211-214) und ob man mit Aktionen eher das reibungslose Funktionieren des Staatsapparats stören, sich der vorhandenen Einrichtungen politischer Willensbildung bedienen oder die eigene Identität, die wahrgenommene Bedrohung und das Hoffnungspotential der Bewegung öffentlich darstellen soll (ebd., 277-282). Organisations-, vor allem jedoch Aktionsformen sozialer Bewegungen müssen allerdings auch normativ begründet werden: Dann werden, wie es etwa in der Diskussion um politische Streiks oder um »zivilen Ungehorsam« geschehen ist, die Mittel, mit denen die Bewegungsziele durchgesetzt werden sollen, daraufhin geprüft, ob alle betroffenen Gesellschaftsmitglieder jenen Einschränkungen, die sie infolge solcher Aktionen zu erdulden haben, um des damit intendierten allgemeinen Interesses zustimmen könn(t)en.

Um das Profil einer »Ethik sozialer Bewegungen« verständlich zu machen, soll sie abschließend gegenüber der Katholischen Soziallehre abgegrenzt werden: Diese hatte ihre normative Grundlage durch metaphysische Abstraktion weithin aus den bestehenden Verhältnissen abgeleitet und war deshalb in der Grundhaltung konservativ und gegenüber den bestehenden Verhältnissen nur begrenzt kritikfähig, sie zog also den Bestand der Gesellschaft grundsätzlich ihrer Transformation vor. Dagegen räumt die hier skizzierte christliche Gesellschaftsethik weder der Erhaltung noch der Veränderung bestehender Verhältnisse von vorneherein einen allgemeinen normativen Vorrang ein; sie kann aber, wenn sich ein konkretes Veränderungshandeln in einer ersten normativen Prüfung als gerecht erwies, zu einer Ethik sozialer Bewegungen konkretisiert werden. Diese setzt dann bei einem bestimmten Veränderungshandeln bzw. bei einem bestimmten politischen Reformprojekt an und verhält sich gegenüber den bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen kritisch-distanziert - allerdings ohne den Akteuren politischer Reformen, insbesondere den sozialen Bewegungen gegenüber kritikunfähig zu werden.

6.3. Christliche Gesellschaftsethik als »Ethik sozialer Bewegungen«

Wir haben die christliche Gesellschaftsethik systematisch als ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis ausgewiesen und deren ethische, sozialanalytische und theologische Kompetenzen »subsidiär« bestimmt (→ 2. bis 5.). Mit dem Konzept einer »Ethik sozialer Bewegungen« suchen wir diese christliche Gesellschaftsethik mit gesellschaftlichen Veränderungen und politischen Reformprojekten zu konfrontieren. Wir sehen darin *eine*, allerdings besonders interessante Möglichkeit, christliche Gesellschaftsethik als ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis zu betreiben. Diese bekommt dadurch ihr spezifisches Profil, daß sie die »Fremdprophetie« sozialer Bewegungen ernst nimmt und für die kirchliche Soziallehre erschließt. So verwendet sie als Folie für die normative Prüfung christlicher Glaubenspraxis *weniger* die eingespielten moralischen Standards bestehender Verhältnisse, wie sie sich etwa in staatlichen Verfassungen, allgemeinen Menschenrechtserklärungen oder kirchlichen Dokumenten, sowie in gesellschaftlichen Institutionen und Strukturen (etwa Ehe, Familie, Privateigentum etc.) niedergeschlagen haben. *Vielmehr* beachtet sie, daß diese eingespielten Standards von sozialen Bewegungen problematisiert wurden bzw. problematisiert werden können, und greift, indem sie die von ihnen thematisierten Reformziele kritisch überprüft, auf die Standards gesellschaftlicher Moral »von morgen« aus. Diese Bewegungsziele zeigen immerhin die Richtung an, auf die hin die Interessen und Forderungen politisch engagierter Christen ausgelegt und befragt werden können, ob sie verallgemeinerungsfähig sind. So verlängert die christliche Gesellschaftsethik das von sozialen Bewegungen angestoßene »moralische Lernen« in die kirchliche Soziallehre hinein, trägt dazu bei, daß diese sich nicht auf katholische »Sonderthemen« fixiert, und reichert andererseits die Lernprozesse sozialer Bewegungen durch die Zustimmung und die kritischen Einwände politisch engagierter Christen an.

Methodisch möglich, aber forschungspraktisch unwahrscheinlich wäre eine solche zur »Ethik sozialer Bewegungen« konkretisierte christliche Gesellschaftsethik, wenn die von sozialen Bewegungen vertretene Politik der kirchlichen Soziallehre äußerlich bliebe und das durch soziale Bewegungen angestoßene »moralische Lernen« an der Gemeinschaft der Glaubenden völlig vorbeiginge. Tatsächlich engagieren sich jedoch Christen in den sozialen Bewegungen, so daß nicht nur deren Kritik an bestehenden Standards gesellschaftlicher Moral, sondern auch entsprechende Reformentwürfe

in der kirchlichen Soziallehre vertreten sind. Insofern die hier skizzierte christliche Gesellschaftsethik ihrem kirchlich-subsidiären Auftrag vor allem durch *Praxisbegleitung* politisch engagierter Christen (~ 2.3.) entspricht, gehört es zu ihrer Konkretion als »Ethik sozialer Bewegungen« dazu, daß sie die innerhalb der Bewegungen aktiven Christen bei der ethischen Reflexion ihrer politischen Glaubenspraxis begleitet. Auch wenn sie diese Christen nicht gegenüber anderen (etwa in Parteien und Verbänden organisierten) als besondere Subjekte politischer Glaubenspraxis auszeichnet, findet sie über eine solche Praxisreflexion einen hermeutischen Zugang zu Reformwürfen und zur Reformpolitik sozialer Bewegungen.

Die Art und Weise, wie Christen in sozialen Bewegungen politisch aktiv sind und auf diese politische Praxis in kirchlichen Zusammenhängen reflektieren, ist sehr unterschiedlich. Einige arbeiten in Bewegungsorganisationen mit, die nicht an kirchliche Zusammenhänge und christliche Traditionen gebunden sind; in kirchlichen Zusammenhängen reflektieren sie dann ihr Engagement gemeinsam mit anderen Christen, die ihrerseits vielleicht auf eine ganz andere Weise politisch aktiv sind. Andere »bewegte« Christen organisieren sich als christliche Gruppen innerhalb der sozialen Bewegungen⁴⁸. Wie und womit christliche GesellschaftsethikerInnen die Reflexionsprozesse politisch engagierter Christen begleiten können, wollen wir an der Praxisreflexion solcher christlicher Bewegungsgruppen veranschaulichen⁴⁹. Wenn sich die GesellschaftsethikerInnen für ihre Praxisbegleitung in diesen Erfahrungszusammenhang⁵⁰ politisch engagierter Christen einbinden lassen, können sie in die dort bereits geschehenden Reflexionsprozesse »anschlußfähige« sozialwissenschaftliche, theologische und ethische Erkenntnisse und Verfahren einbringen. Die Reflexionsmomente, deren Entfaltung durch eine solche Praxisbegleitung unterstützt werden kann, sind (a) die Situationsdeutung, (b) die Handlungsorientierung, (c) die normative Begründung und (d) die religiöse Handlungsdeutung.

(a) Situationsdeutung und Kenntnis verschiedener Handlungsmöglichkeiten sind untrennbar miteinander verbunden: So bestimmen die Akteure einerseits ihre Handlungssituation, indem sie bedeutsame Handlungsmöglichkeiten auswählen und sich aus ihrer komplexen Umwelt einen überschaubaren Zusammenhang herauschneiden (vgl. Habermas 1984, 68). Andererseits erschließen sie ihre Handlungsmöglichkeiten immer nur mit Blick auf die jeweils bedeutsamen Merkmale der Situation. Die christliche Gesell-

schaftsethik kann zunächst das situationsbezogene Handlungswissen politisch engagierter Christen hermeneutisch erschließen und zugleich durch Erkenntnisse und Methoden der sozialwissenschaftlichen Disziplinen vertiefen (→ 4.). Eine so angestoßene Situationsanalyse mag sich an das von Negt für die Arbeiterbildung entwickelte Konzept des exemplarischen Lernens⁵¹ anlehnen: Die konkreten Erlebnisse bei gemeinsamen Aktionen der Gruppe, im politischen Engagement oder aus dem Alltag ihrer Mitglieder werden aufgegriffen und daraufhin befragt, welche gesellschaftlichen Strukturen und Entwicklungen in ihnen zum Ausdruck kommen. Die Einsichten verschiedener sozialwissenschaftlicher Disziplinen müssen dazu so aufeinander bezogen, in eine den Akteuren verständliche Sprache übersetzt und mit deren Handlungswissen verbunden werden, daß diese die eigenen Erlebnisse und Erfahrungen als für das »Ganze« der Gesellschaft und für die von sozialen Bewegungen aufgedeckten und bearbeiteten gesellschaftlichen Widersprüche exemplarisch erkennen.

(b) Auch die Reflexion von Handlungsentwürfen politisch engagierter Christen können die praxisbegleitenden GesellschaftsethikerInnen vertiefen. Zwar müssen die Handlungsentwürfe in sozialen Bewegungen auch unter strategischen Gesichtspunkten reflektiert werden; beispielsweise sind die Aktionsformen danach zu beurteilen, ob sie dem Aufgabenprofil einer Bewegung entsprechen. Aber aufgrund der christlichen Traditionen, in denen die Gruppenmitglieder verwurzelt sind, tritt die hermeneutisch-ethische Auseinandersetzung mit den christlichen Traditionen (vgl. Schmidt 1978, 59; Bender 1988, 179f.) in den Vordergrund. Im Rückgriff auf überliefertes, aktuell jedoch nicht oder nur partiell in Handeln umgesetztes Wissen können politisch engagierte Christen die vorhandenen Barrieren eingespielter Verhaltensmuster aufsprengen, überlieferte Aktionsformen erschließen oder neue Handlungsmöglichkeiten entdecken. Dabei regen offensichtlich die biblischen Erzählungen, Bilder und Handlungsmodelle die Praxis eher an als die abstrakten Prinzipien der Katholischen Soziallehre. Um sich die biblischen Texte als schöpferische Impulse zu erschließen⁵², müssen die reflektierenden Gruppen von sich selbst und ihren praktischen Problemen ausgehen (vgl. Berger 1988, 17-28). Die praxisbegleitenden GesellschaftsethikerInnen sollten sich zwar über die Entstehungsgeschichte und den gesellschaftlichen Ort des Textes sowie über das Interesse des Verfassers, eine Handlungsänderung zu bewirken, informiert haben⁵³; aber sie müssen ihr exegetisches Wissen »dosieren«, weil es in einer solchen handlungsorientierenden

Bibelauslegung nicht vorrangig um die ursprüngliche Aussageabsicht, sondern um ein hilfreiches Verstehen und Verändern gegenwärtiger Praxis geht (vgl. ebd.). So kann in »Modellen« (Mieth; - VI.2.) der biblischen Traditionen erzählend vergegenwärtigt werden, wie Menschen auf schöpferische Weise einen die eigene Identität rettenden Ausweg aus bedrohlichen Zwangslagen fanden; das Erzählen beflügelt die Phantasie der Akteure, »entwaffnende« Aktionsformen zu entdecken, die ihnen neue Handlungsspielräume eröffnen. Andere biblische Geschichten, die *vorbildliches Handeln* in Erinnerung rufen, können Christen den Anlaß geben, ihr aktuelles Handeln zu ändern - dann nämlich, wenn es gelingt, jene Kommunikationsstrukturen, die sich durch das vorbildliche Handeln verändert haben, in die Situation der politisch engagierten Christen zu übertragen⁵⁴.

(c) Der Entwurf neuer Handlungsmöglichkeiten im Rückgriff auf die befreienden Vorstellungen der christlichen Traditionen (ethische Hermeneutik; - b) und die Deutung von Handlungen mit Hilfe von religiösen Begriffen, Bildern und Chiffren des Christentums (theologische Hermeneutik; - d) stellen zwei Momente theologischer Reflexion dar (- 5.). Ehe jedoch Christen in kirchlichen Zusammenhängen die religiöse Bedeutung ihres politischen Engagements auslegen können, haben sie diese Praxis normativ zu begründen. Durch normative Reflexion innerhalb von christlichen Gruppen können sie die Rechtfertigung gegenüber allen betroffenen Gesellschaftsmitgliedern jedoch »nur« vorwegnehmen und damit vorbereiten. Die praxisbegleitenden GesellschaftsethikerInnen haben der Gruppe von engagierten Christen zu helfen, daß jedes Mitglied die eigenen Interessen vorstellen kann, zugleich jedoch jene Interessen anderer berücksichtigt, die seiner Meinung nach davon betroffen sind. Dies unterstützen die GesellschaftsethikerInnen vor allem dadurch, daß sie die Ergebnisse einer sozialwissenschaftlichen Folgenabschätzung einbringen. Angesichts der voraussehbaren Folgen sowie der vorweggenommenen Interessen anderer muß dann die eigene Praxis auf ihre Verallgemeinerungsfähigkeit geprüft und gegebenenfalls revidiert werden. Auch dann, wenn die zu überprüfenden Vorstellungen über Ziele und Mittel des politischen Engagements den Traditionen des christlichen Glaubens entstammen, müssen die begleitenden GesellschaftsethikerInnen den reflektierenden Christen helfen, sie gegenüber *allen* Betroffenen und daher ohne Rückbezug auf die partikularen Wertvorstellungen der christlichen Traditionen zu begründen.

(d) *Nach* der normativen Prüfung ihres Handelns können die christlichen Gruppen die religiöse Bedeutung ihrer politischen Praxis, die sie als gerechtfertigt behaupten, auslegen. In einer theologalen Hermeneutik erschließen sie geschichtliche Erfahrungen von Unterdrückung, Ausbeutung und Gefährdung, aber auch von gelebter Solidarität und erkämpfter sozialer Gerechtigkeit als eschatologisch bedeutsam. Dazu bringen die GesellschaftsethikerInnen ihre theologischen Kompetenzen ein: Sie greifen die Chiffren der biblischen Geschichten und der christlichen Traditionen sowie Begriffe der theologischen Systematik auf, die geeignet sind, die aktuellen Erfahrungen der engagierten Christen im Lichte ihrer eschatologischen Hoffnung zur Sprache zu bringen. Die christlichen Gruppen stellen sich mit einer solchen Auslegung ihres politischen Engagements bewußt als »Gemeinden« in den Raum ihrer Kirche: Sie bekennen den Gott Jesu Christi als den Grund ihres Handelns; sie feiern die Erinnerung an Tod und Auferweckung Jesu, dem sie auch in ihrer politischen Praxis nachzufolgen suchen, und hoffen darauf, daß das Wirken seines Geistes erstarrte Strukturen aufbricht und ein neues Leben in Fülle schafft.

Die christliche Gesellschaftsethik wurde zwar als eine ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis bestimmt, die sich innerhalb der Theologie insbesondere auf die normative Begründung politischen Handelns verlegt. Aber zugleich fällt ihr die Aufgabe zu, die normative Begründung an eine ethische Hermeneutik der biblischen Traditionen anzuschließen und ihr eine theologale Hermeneutik folgen zu lassen. Deshalb müssen die GesellschaftsethikerInnen, die engagierte Christen in deren Praxisreflexion begleiten, ihre sozialwissenschaftlichen und umfassenden theologischen Kompetenzen in den Reflexionsprozeß einbringen. Das ist zweifellos vor allem praktisch begründet: Die Reflexionsprozesse der politisch engagierten Christen - wie die hier skizzierten Prozesse in christlichen Bewegungsgruppen - können in der Regel wohl nur durch die Mitarbeit *eines* »Experten« bzw. *einer* »Experten« unterstützt werden. Wenn die GesellschaftsethikerInnen in ihrer praxisbegleitenden Tätigkeit die Differenzierung der theologischen Fächer zurücknehmen, wird damit zugleich aber auch besonders deutlich, daß die christliche Gesellschaftsethik integraler Teil der Theologie und damit subsidiäres Moment der kirchlichen Reflexion politischer Glaubenspraxis ist.