

7. Christliche Sozialethik zwischen Theologie und Philosophie – ein Spagat?

Christof Mandry

1. Einleitung

Ethik als die normative Reflexion auf das gute und richtige Handeln ist sowohl in Philosophie als auch in Theologie beheimatet. Einer theologischen Ethik muss sich daher die Frage nach ihrem Verhältnis zur philosophischen Ethik stellen. Für die theologische oder christliche Sozialethik stellt sich diese Frage mit gleichem Recht, jedoch mit der Vorfrage, was eigentlich als „Gegenüber“ auf der nicht-theologischen Seite anzusehen ist. In der philosophischen Ethik oder praktischen Philosophie ist die Bezeichnung „Sozialethik“ weitgehend ungebräuchlich. „Sozialethik“ ist ein Terminus, der traditionell in der theologischen Ethik zuhause ist und dort die Arbeitsteilung mit der Moralthologie markiert: Beschäftigt sich die Sozialethik mit der Einrichtung der Gesellschaft, der richtigen Organisation des menschlichen Zusammenlebens und der es gestaltenden Institutionen, so richtet sich die Moralthologie der gängigen Unterscheidung nach auf das Handeln des Individuums, sein gutes und richtiges Leben.¹ Dem entsprechend ist Gerechtigkeit das zentrale Thema der Sozialethik, und zwar als „Tugend der Institutionen“, während sie in der moraltheologischen Individualethik eine Tugend (unter mehreren) des gut handelnden Einzelnen ist. Unter dem Einfluss der neueren philosophischen Ethik und Sozialphilosophie ist diese Unterscheidung im Sinne einer Bereichstrennung jedoch in Frage gestellt worden: Jedes ethische Problem lässt sich nämlich zugleich individualethisch und sozialetisch formulieren. Wie Dietmar Mieth mit Recht ausführt, geht es in der neueren Sozialethik nicht mehr „um ein materiales Teilgebiet der Ethik, sondern um eine formale Betrachtungsweise ethischer Probleme überhaupt.“² Unter den Bedingungen der spätmodernen hochausdifferenzierten Gesellschaft ist jedes Handeln institutionell strukturiert, so dass das

„sozialetische Erkenntnisinteresse überall dort einschlägig, ja sogar führend [ist], wo das Einzelverhalten institutionengeprägt ist und institutio-

¹ Vgl. Graf, Friedrich Wilhelm 1995: *Sozialethik*, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karl (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 9, Basel – Stuttgart: Schwabe Verlag und Korff 2000, insbesondere 377–378.

² Mieth, Dietmar 2002: *Sozialethik als hermeneutische Ethik*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften*, Nr. 43, 218.

nelle Bedingungen sowohl um ihrer selbst als auch um ihrer individuelle-ethischen Auswirkungen willen befragt werden müssen“.³

Damit wird die Segmentierung der ethischen Zuständigkeiten zwischen einer Individualethik und einer Sozialethik zu einer Frage des methodischen Zugangs und nicht zu einer Bereichsfrage. Allerdings sind wegen der unterschiedlichen Entstehungsgeschichten der beiden akademischen Disziplinen faktisch auch gegenwärtig bereichsspezifische Zuordnungen zwischen theologischer Sozialethik und Moralthologie anzutreffen, die natürlich auch eine wissenschaftspragmatische Seite haben. Gleichwohl ist festzuhalten, dass sich – bei aller historischen Prägung und akademischen Arbeitsteilung – christliche Sozialethik als theologisch und ethisch, das heißt also als eine theologisch-ethische Zugangsweise zu moralischen Phänomenen und ethischen Problemen versteht.

In der philosophischen Ethik oder praktischen Philosophie ist der Begriff „Sozialethik“ weitaus weniger geläufig und wird kaum zur Selbstbezeichnung verwendet, wie auch von einer vergleichbaren Disziplinbildung innerhalb der Philosophie nicht gesprochen werden kann (jedenfalls nicht im deutschsprachigen Raum). Ein ethisches und moralphilosophisches Interesse an Institutionen ist im Rahmen der praktischen Philosophie bzw. der politischen Philosophie anzutreffen, dort aber vordringlich mit grundlegenden Fragestellungen befasst und vergleichsweise weniger an ethischen Einzelfragen (wie Steuergerechtigkeit, Gesundheitssystem usw.) interessiert. Diese Diagnose in puncto philosophische „Sozialethik“ hat sich erst mit der Zuwendung auch der philosophischen Ethik zu Anwendungsfragen in den letzten Jahrzehnten etwas verändert – vor allem auch durch die Rezeption von *John Rawls’* Gerechtigkeitstheorie und die sich daran anschließenden Debatten. Sozialethik kann nun einerseits als das „exentensive Moment“ der Moral gesehen werden und die „sittlichen Normen und Prinzipien menschlichen Zusammenlebens“ schlechthin untersuchen, oder in einer engeren Bedeutung als eine Bereichsethik zur angewandten Ethik zählen, und sich dort mit dem Leitprinzip der sozialen Gerechtigkeit darum bemühen, Normen für Grundinstitutionen des Gemeinwesens aufzustellen.⁴ In der ersten Bedeutung wäre sie gleichbedeutend mit politischer Philosophie. In der zweiten Verwendung, als Bereichsethik, wird der Gegenstandsbezug in der Philosophie häufig deutlich enger aufgefasst als in der theologischen Sozialethik, da weitere Bereichsethiken wie Wirtschaftsethik, Medienethik, Rechtsethik usw. als eigenständig verstanden werden, anstatt sie als sozialetische Teilbereiche zu sehen.⁵

Für die Frage nach dem Standort der theologischen Sozialethik⁶ zwischen Theologie und Philosophie scheint es, so möchte ich aus diesem kurzen Überblick folgern,

³ Mieth 2002, 219.

⁴ Vgl. Thurnherr, Urs 2000: *Angewandte Ethik zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag, 68–69.

⁵ Vgl. Nusser, Karl-Heinz 1998: *Sozialethik*, in: Pieper, Annemarie/Thurnherr, Urs (Hrsg.): *Angewandte Ethik. Eine Einführung*, München: Beck Verlag.

⁶ Ich ziehe die Bezeichnung „theologische Sozialethik“ vor, weil sie in diesem Kontext weniger irreführende Assoziationen weckt als „christliche Sozialethik“: Der „Gegenbegriff“ zur theologischen Sozialethik ist m. E. nach eben „philosophische Sozialethik“, während „christliche Sozialethik“ entweder eine „nicht-christliche“ als Gegenbegriff nahe legt (und philosophische Ethik ist nicht

interessanter zu sein, den Ausgangspunkt von Sozialethik als einer Zugangsweise zu ethischen Problemstellungen zu nehmen, als von einer Bereichsethik auszugehen. Um zu vermeiden, unter der Hand doch wieder in eine Abgrenzung zu verfallen, die Individualethik hier und Institutionenethik dort unterscheidet, ist es hilfreich, von einem handlungstheoretischen Ethikverständnis aus ihren Zusammenhang zu bedenken. Sozialethik, so sollte dabei deutlich werden, ist eine ethische Betrachtungsweise, die sich aus der Einsicht in die fundamentale und unhintergehbare Sozialität menschlichen Handelns ergibt und die bei den überindividuellen Institutionen ansetzt, die dem Handeln der Individuen immer schon vorausgehen, es als intelligibles Verhalten konstituieren und es von vornherein in ein moralisches Koordinatennetz einfügen. Sozialethik wäre damit komplementär zu einem individualethischen Ansatz und gleichermaßen grundlegend wie dieser. Die anschließenden Überlegungen werden dann versuchen, die theologische (Sozial-)Ethik im Spannungsfeld zwischen Theologie und Philosophie zu verorten, indem eine doppelte Frage verfolgt wird: Wie verhält theologische Sozialethik sich zum philosophischen Denken in ihr selbst, oder anders herum: was ist an ihr über das Ethische hinaus theologisch? Und an wen richtet sie sich – verglichen mit philosophischer Ethik – mit welchem Anspruch auf Gehör?

2. Das Feld der Sozialethik

Handlungen sind grundlegend sozial, so hat *Paul Ricœur* in *Das Selbst als ein Anderer* gezeigt, weil die Bestimmung einer Handlung als diese spezifische eine intersubjektive Handlungssemantik voraussetzt, weil Handlungen inhärenten Gütestandards folgen, die angeben, wann eine Handlung gelungen oder (technisch) „gut“ ist und weil sie in größere Handlungsabläufe oder Praktiken eingliedert sind, die wiederum eine geschichtliche und damit soziale Gestalt haben.⁷ Hinzu kommt, dass die Realisierung des Handlungsvermögens der Person die Vermittlung über den anderen benötigt; das gute Leben, das das Individuum für sich erstrebt, ist weder für sich allein möglich, noch erschöpft es sich in zwischenmenschlichen Beziehungen. Vielmehr erstreckt es sich auch auf Institutionen als die Struktur des Zusammenlebens einer geschichtlichen Gemeinschaft, die nicht auf die Handlungen der Einzelnen zurückgeführt werden kann – wenn sie natürlich auch an sie zurückgebunden ist.⁸ Der Basissatz des Ethischen lautet daher für Ricœur „Streben nach dem guten Leben, mit und für den Anderen, in gerechten Institutionen“ und bezeichnet die grundlegenden Dimensionen des Ethischen mit der Selbstorientierung, der Orientierung am Anderen und dem Leben mit den anonymen vielen Anderen, mit denen die Institutionen vermitteln. Die

zwangsläufig nicht-christlich) oder an jüdische, muslimische etc. Sozialethik denken lässt, was hier nicht im Blick ist.

⁷ Dieses Thema verfolgt Ricœur nicht erst in Ricœur 1996, sondern bereits in vielen vorausgehenden Studien, die um das Thema der „Lesbarkeit“ von Handlungen kreisen. Vgl. z. B. seinen Aufsatzband Ricœur, Paul 1986: *Du texte à l' action. Essais d'herméneutique II*, Paris: Seuil und auch Froman, Wayne 2004: *From the Language Dynamic of Hermeneutics to a Philosophy of Action*, in: *Journal Phänomenologie*, Nr. 21.

⁸ Vgl. Ricœur 1996, 221, 236.

Gemeinschaft und ihre institutionelle Struktur sind dabei weder als Summe individuellen Handelns noch als eigenständige Entitäten zu verstehen, sondern, wie Ricœur mit Rawls ausführt, als Verteilungssystem. Verteilt wird in doppelter Weise, nämlich einerseits die Teilhabe an der Gemeinschaft selbst und andererseits (bzw. damit zugleich) die Rechte und Pflichten, Güter und Lasten des gemeinschaftlichen Lebens.⁹ Der ethische Gerechtigkeitssinn hat für dieses Verteilungssystem intuitiv und idealerweise die Idee der Gleichheit vor Augen – das spricht sich darin aus, dass Ungleichheit in der Anteilhabe oder in der Zuteilung für gewöhnlich als ungerecht empfunden wird. Dieses „ursprüngliche Wollen“, das Ricœur phänomenologisch-ethisch rekonstruiert, ist jedoch nur noch im moralischen Aufschrei „ungerecht!“ zu verspüren, weil wir bereits in Verhältnissen der Herrschaft der einen über die anderen und in Institutionen leben, die nicht dem Gleichheitssinn entsprechen. Was überhaupt „gleich“ im Sinne von „gerecht“ bedeutet, muss erst durch eine normative Gerechtigkeitsregel eingefordert werden – in Form von Gerechtigkeitsprinzipien, die normativ aufzustellen und zu begründen sind, wie Rawls dies für moderne pluralistische Gesellschaften mit seinen beiden Gerechtigkeitsprinzipien getan hat.¹⁰

Im Gegensatz zur strebensethischen Formulierung von anzustrebenden Gestalten des Zusammenlebens und von wünschenswerten Institutionsformen, die (analog zu individuellen Lebenszielen und -bildern) Leitbilder für das gemeinschaftliche Gute vorgeben, stellen die Gerechtigkeitsprinzipien unbedingte und universal geltende Forderungen auf. Sie stellen damit eine kritische Instanz dar, an denen auch die sozial vertretenen Ideale und gesellschaftlichen Zielsetzungen zu messen sind. Nun ist es freilich mit dem Begründen von Gerechtigkeitsnormen alleine nicht getan. Sie müssen in einem zweiten Schritt in konkrete gesellschaftliche Kontexte und soziale Bereiche und ihre spezifischen Institutionen eingeführt und auf sie angewendet werden – vieles spricht dafür, dass hier mindestens ebenso viele moralische Probleme zu erwarten sind wie bei ihrer Formulierung. Die moralische Kunst besteht darin, den möglichen Konflikt, der in der Spannung zwischen Allgemeinheit, Universalitätsanspruch und Abstraktheit der moralischen Norm und der Individualität und Kontextualität der jeweils gegebenen Situation liegt, zu bestehen, indem eine Entscheidung getroffen wird, die sowohl der Situation als auch dem Sinn der Norm entspricht. Ricœur bezeichnet es als „praktische Weisheit“, die dazu befähigt, zwischen Praxiskontext und Norm zu vermitteln, und zwar gerade indem der strebensethische Sinn, der von einer moralischen Norm geschützt werden soll, als interpretatorische Hilfe in Erinnerung gerufen wird. Dabei spielen die moralischen Überzeugungen der Subjekte eine große Rolle, da sie mit der geschichtlichen Identität der sittlichen Subjekte, die moralische Konflikte zu bestehen haben, eng verbunden sind.¹¹

⁹ Vgl. Ricœur 1996, 243–244.

¹⁰ Vgl. Rawls 1979. Vgl. dazu insgesamt Mandry, Christof 1999: *Ricœur und Rawls. Zugleich ein Querschnitt durch Ricœurs »kleine Ethik«*, in: Breitling, Andris/Orth, Stefan/Schaaf, Birgit (Hrsg.): *Das herausgeforderte Selbst. Perspektiven auf Paul Ricœurs Ethik*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

¹¹ Ricœurs Theorie der ethischen Identität habe ich eingehend erörtert in Mandry 2002, 223–260.

Was heißt das für die Sozialethik, wie werden Gerechtigkeitsprinzipien *praktisch*? Die moralische Entscheidungsfindung von Gemeinschaften ist ein eminent politischer Vorgang, an dem mehrere unterschiedlich tiefgehende Konfliktlagen unterschieden werden können.¹² In einem funktionierenden demokratischen Gemeinwesen gehört der Konflikt über die Verteilungsprioritäten zur Politik wie die Tagesschau zum Fernsehprogramm. Auf dieser Ebene stehen bei anerkannten Entscheidungsverfahren und effektiv vorhandener Öffentlichkeit die politischen Mehrheitsverfahren für die „gute Entscheidung“ ein – sie sind prinzipiell unabschließbar, aber nicht ohne eine Entscheidung. Grundsätzlicher sind dagegen die Konflikte angelegt, die über die Großrichtung ausgetragen werden, die die Politik nehmen soll. Hier spielen aufgeladene und ideologiefällige Begriffe wie Sicherheit, Wohlstand, Freiheit, Solidarität, Gleichheit usw. eine Schlüsselrolle.¹³ Sie sind zudem mehrdeutig, da sie eine beachtliche politische und ideengeschichtliche Vergangenheit haben. Welche Wertprioritäten soll das Gemeinwesen realisieren? Ideologische Verengungen können nur durch kluge Deliberation überwunden werden, der es gerade darum geht, den ethischen Sinnkern der Begriffe herauszuarbeiten. Die Orientierung des Gemeinwesens dreht sich letztlich um die Frage: „worum geht es uns eigentlich in unserem Zusammenleben?“ Hier handelt es sich um die Frage nach dem „guten Leben“ der Gemeinschaft, die aber die moralische Kritik der Gerechtigkeitsprinzipien durchlaufen hat und die diesen gerecht werden will. Auf diese Frage gibt es keine objektiv richtige Antwort. Die kluge Entscheidung ist die öffentlich diskursiv erzielbare, die letztlich über die Überzeugung der Beteiligten hinaus keine weiteren (und vor allem: keine von diesen Überzeugungen unabhängigen) Richtigkeitsgründe für sich in Anspruch nehmen kann. Die diskursethischen Motive sind hier unverkennbar, wobei Ricœur mit seinem Vorschlag insofern über die (reine Lehre der) Diskursethik hinausgeht, als er von einer „Dialektik“ zwischen rationaler Argumentation und Überzeugungen ausgeht.¹⁴ Denn der kritische Anspruch der sollensethischen Argumentation kann nur kontextuell und praktisch wirksam werden, wenn er als kritische Instanz innerhalb von Überzeugungen fungiert, in denen die „Lebensangelegenheiten“, um die es geht, zur Sprache kommen. Dazu ist es notwendig, andere Sprachspiele wie Erzählungen, Gleichnisse, Sinnbilder etc. zu berücksichtigen, in denen sich die geschichtlichen Erfahrungen und Überzeugungen der Beteiligten aussprechen. Nur so können sie in den Rang „wohlerwogener Überzeugungen“ überführt werden und kann ein „Überlegungsgleichgewicht“ als praktische Lösung zwischen unterschiedlichen Überzeugungen erreicht werden.¹⁵

Diesen Aspekten des Ethischen entsprechend gliedert sich die Aufgabe der sozialetischen Reflexion in unterschiedliche Elemente, je nachdem, ob sie strebensethische Fragestellungen, normativ-sollensethische oder solche der konkreten „Anwendung“ reflektiert. Welche Rollen eine theologische Sozialethik dabei jeweils übernimmt, werde ich in Gegenüberstellung zu einer philosophischen im Schlussabschnitt erörtern.

¹² Vgl. zum Folgenden Ricœur 1996, 312–317.

¹³ Vgl. dazu Lessenich, Stephan (Hrsg.) 2003: *Wohlfahrtsstaatliche Grundbegriffe. Historische und aktuelle Diskurse*, Frankfurt am Main – New York: Campus Verlag.

¹⁴ Vgl. Ricœur 1996, 314–316 und 347–351.

¹⁵ Vgl. Ricœur 1996, 348–349.

Zunächst muss es nun darum gehen, was theologische Sozialethik als theologische Reflexion charakterisiert.

3. Religiöse Überzeugungen und Ethik

Da ich den Zugang über den Begriff der „Ethik“ gewählt habe und damit vorausgesetzt habe, dass auch theologische Ethik sich an einem Gemeinbegriff von Ethik orientiert¹⁶ – schließlich operiert sie mit philosophisch-ethischen Begriffen, Theorien und Argumentationsweisen, die sie mit anderen Ethiken gemeinsam hat –, stellt sich nun die Frage, was an ihr theologisch ist. Meiner Ansicht nach liegt die Antwort darauf in der Rolle, die religiöse (hier: christliche) Überzeugungen in der theologischen Ethik, also im christlichen Nachdenken über das gute und richtige Handeln und Leben spielen.¹⁷

Überzeugungen sind eng mit der personalen, geschichtlichen Identität des Subjekts verbunden. In der personalen Identität verschränken sich religiöse und ethische Identität. Eine ethische Identität besteht darin, ein Verhältnis zu sich selbst zu entwickeln, das die strebensethische Lebensführungskompetenz und die authentische Übernahme sollensethischer Forderungen in einen biografischen Zusammenhang integriert. Die ethische Identität umfasst einen offenen, narrativ strukturierten Lebensplan, der die miteinander verbundenen Aspekte des eigenen Lebens in zwischenmenschlichen und sozial-gemeinschaftlichen Beziehungen zusammenhält. Als Überzeugungen werden dabei die Einstellungen und Werthaltungen bezeichnet, die eine Person oder eine Gemeinschaft als für sich wesentlich erfahren haben. In ihnen artikulieren sich die grundlegenden Vorstellungen des „Guten“, die sich auch in moralischen Konfliktsituationen bewährt haben, so dass Personen bzw. Gemeinschaften nicht ohne Bezug auf diese Überzeugungen von sich erzählen können. Überzeugungen sind also erfahrene, geschichtliche Werthaltungen, die neue Handlungskontexte und -herausforderungen moralisch aufschließen, aber nicht abgeschlossen, sondern integrierbar sind.

In ethischer Hinsicht sind unter diesen Überzeugungen auch die christlichen Glaubenshaltungen anzusiedeln. Christlich Glaubender zu sein bedeutet dann, sich in den christlichen, d. h. den biblischen und kirchlich tradierten Vorstellungen selbst zu verstehen – dass man in einer Welt lebt, die „Schöpfung“ ist, dass man selbst von Gott angesprochen und gerufen ist, den eigenen Lebensentwurf in ein Nachfolgemodell zu stellen, das Teil des wachsenden Reiches Gottes ist, dessen Vollendung erhofft wird, usw. Diese Vorstellungen verwenden eine poetische, symbolreiche und metaphorische Sprache – gerade deshalb ist es möglich, dass Menschen das eigene Leben in diesem Symbolnetz verstehen, deuten und entwerfen können. Diese Glaubensvorstellungen und die mit ihnen verbundenen Praxismodelle bieten Raum für unterschiedliche Ausprägungen, charakteristisch ist ihnen aber die Überzeugung, einer „Ökonomie der Gabe“ anzugehören. Damit ist das Bewusstsein gemeint, vor aller eigenen Aktivität

¹⁶ Vgl. Mieth 2002, 219.

¹⁷ Das Folgende habe ich ausführlich dargelegt in Mandry 2002, 260–279.

bereits selbst angesprochen und angerufen zu sein – und gerade deshalb selbst frei zu sein und freiwillig geben zu können.

Die christlichen Glaubensvorstellungen liegen also nicht direkt auf der ethischen Ebene, vielmehr gehen sie weit darüber hinaus. Sie stehen jedoch in enger Beziehung zur ethischen Identität. Ihre Wirkung liegt im Einfluss, den sie auf die Vorstellungskraft ausüben. Sie setzen die Imagination mit Sinngestalten und Leitbildern in Bewegung und treiben sie zur Vermittlung mit ethischer Lebensgestaltung an, d. h. zur Vermittlung mit strebensethischer und sollensethischer Rationalität, ohne die der Glaube keine praktische Relevanz erlangen könnte. Kurzgefasst ist die christliche Identität eine bestimmte kulturelle Weise, eine ethische Identität auszuprägen und schlägt sich in erster Linie in bestimmten, geschichtlich wandelbaren, Lebensstipulationen nieder.

Wie steht es aber hinsichtlich sollensethischer Normen? Stehen die Glaubensüberzeugungen nicht für eine ganz andere Logik, die im Gebot der Feindesliebe und in den Seligpreisungen der Bergpredigt eindrucksvoll ausgesagt wird – nämlich die andere Wange auch noch hinzuhalten? Und ist dagegen die Goldene Regel, die ein ethisches Gegenseitigkeitsdenken empfiehlt, nicht geradezu harmlos? Tatsächlich ist das Gegenseitigkeitsprinzip im Sinne der Gleichheit in der Interaktion, wie es die Goldene Regel anschaulich formuliert und der kategorische Imperativ unbedingt fordert, ein essenzieller ethischer Grundsatz. Versteht man die Moral formal als Sphäre eines Ausgleichs (von Interaktionsanteilen, zwischen Interessen), kann man ihr mit Ricoeur eine Logik der Entsprechung zuschreiben. Die Liebe hingegen wird von einer Logik des Exzess oder des Übermaßes regiert, die auf Ausgleich nicht achtet, sondern freimütig, „ohne Maß“ sich schenkt.

„In dem Augenblick, in dem die Ökonomie der Gabe das Feld der Praxis betritt, entwickelt sie eine *Logik der Überfülle*, die zumindest zunächst der *Entsprechungslogik* der Alltagsethik völlig entgegengesetzt ist.“¹⁸

Nun sind beide Logiken, die der Moral wie die der Liebe, auf Handlung hin ausgerichtet. In der Zuordnung von religiöser Überzeugung und moralischer Überlegung kommt man weiter, wenn sie auf unterschiedlichen Ebenen gesehen und diese in ein „dialektisches“ Verhältnis gesetzt werden. Entsprechend ist das biblische Gebot der Feindesliebe als „supra-ethisches“ Gebot zu erkennen: Es geht über die Trennung zwischen Freund und Feind hinweg, weil es sich aus der Erfahrung der Gabe speist, dass ich bereits empfangen habe und daher im Stande, ja verpflichtet bin, selbst zu geben. Mit der Überwindung des Denkens in Feindschafts- und Freundschaftskategorien stellt das Liebesgebot zugleich einen ethischen Entwurf vor, der zum Handeln auffordert und sich darin anschickt, die Reziprozitätslogik der üblichen Moral zu überwinden. Allerdings muss sich der religiöse Impetus auch ethische Kritik gefallen lassen. Unterminiert es nicht jede soziale Praxis, wenn die Entsprechung zwischen dem Tun der einen und dem der anderen außer Acht gelassen wird? Was kann man noch moralisch

¹⁸ Ricoeur, Paul 1990: *Amour et justice. Liebe und Gerechtigkeit*, Tübingen: Mohr Siebeck, 49 (Übersetzung modifiziert, C. M.). Die Bezeichnung „Logik der Überfülle“ spielt auf Röm 5,17-20 an.

gegen Ungerechtigkeit vorbringen, wenn bereitwilliges Nachgeben gefordert ist, das ja die Verzerrung im Handeln nicht aufhebt?

Die Spannung zwischen ethischer Gerechtigkeitsregel und supra-ethischem Liebesgebot kann nicht aufgehoben, sondern muss produktiv gemacht werden. Das Liebesgebot muss einerseits auf dem Weg zur Praxis über die moralische Norm laufen und sie reinterpreten. Andernfalls riskiert eine religiöse „Liebesmoral“, hinter ethischen Standards zurückzubleiben und selbst unmoralisch zu werden. Die praktischen Folgerungen des Liebesgebots müssen den moralischen Forderungen Genüge tun, wie sie im Gerechtigkeitsprinzip formalisiert sind. Die Spannung zwischen beiden wird jedoch auch in der umgekehrten Richtung produktiv. Die Logik der Gegenseitigkeit ist nämlich nicht eindeutig, sondern offen für verschiedene Interpretationen. Vor unmoralischen Vereinnahmungen der moralischen Norm soll nun ihre Interpretation vom Liebesgebot her bewahren.¹⁹ Denn das Gegenseitigkeitsdenken der Moral kann zu einer Haltung führen, die das eigene Verhalten grundsätzlich am Nutzen orientiert, den es für das handelnde Selbst erwarten lässt. Dies ist dann der Fall, wenn die Gegenseitigkeit einseitig auf das handelnde Selbst bezogen wird, so dass es sich stets so verhält, wie es erwartet, behandelt zu werden. Dann schlägt die geforderte Reziprozität in die berechnende Einstellung um, die in allem auf den eigenen Anteil lauert und die moralische Norm als Garantin der eigenen Interessendurchsetzung interpretiert. Eine Interpretation der ethischen Reziprozität, die vom Liebesgebot und seiner Logik der Überfülle her erfolgte, orientierte sich hingegen im Handeln an dem, was der andere von mir erwarten darf, weil sie aus den Ressourcen der Erfahrung heraus lebt und handelt, selbst bereits empfangen zu haben. Es ist also der Blick in der Ethik, der von der religiösen Exzess-Logik der Liebe umgelenkt wird, so dass die Moralität nicht vom Selbst her, sondern vom Anderen als einem Selbst her denkt.

Theologische Sozialethik versteht sich also als die ethische Reflexion gesellschaftlicher Prozesse, Institutionen und Strukturen mit dem Ziel, Orientierungen für gelingendes Zusammenleben von Menschen zu geben. In ihrem ethischen Denken ist es ihre Motivation und ihr Anliegen, die Überzeugungen des christlichen Glaubens mit der strebensethischen und sollensethischen Rationalität kritisch zu vermitteln und sie so für das bewusste ethische Handeln und Leben fruchtbar zu machen.²⁰ Gerade aus christlicher Überzeugung heraus versucht sie, die ethischen Glaubensressourcen auch für Nichtglaubende und die säkularisierte Gesellschaft fruchtbar zu machen. So ist sie Teil des Auftrages von Theologie insgesamt, die wissenschaftliche „Argumentation der Überzeugung“ zu sein und reflektiert zu einer „moralischeren Moral“ beizutragen.

¹⁹ Vgl. Ricœur 1990, 57–58.

²⁰ Vgl. Heimbach-Steins, Marianne 2002: *Sozialethik als kontextuelle theologische Ethik. Eine programmatische Skizze*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften*, Nr. 44. Auch Heimbach-Steins fordert die Integration von Fragen der Gerechtigkeit und des guten Lebens in die Sozialethik, betont aber die Kontextualität von Ethik insgesamt stärker.

4. Theologische und philosophische Ethik – Gemeinsamkeiten und Unterschiede

Theologische und philosophische Sozialethik haben gemeinsam, dass sie Ethik sind. Sie unterscheiden sich darin, dass theologische Ethik auf die christlichen Glaubensvorstellungen und Überzeugungen Bezug nimmt, die sie entsprechend der Dialektik zwischen „Liebe“ und „Gerechtigkeit“ ethisch fruchtbar zu machen versucht, und dass theologische Ethik nicht nur – wie philosophische Ethik – sich in den moralischen Auseinandersetzungen der modernen Gesellschaft mit ethischen Reflexionen zu Wort melden kann, sondern dass sie auch eine spezifische Funktion innerhalb der Glaubensgemeinschaft, der Kirche, hat.²¹

Der Stellenwert der christlichen Überzeugungen ist innerhalb der theologischen Sozialethik allerdings unterschiedlich zu bestimmen, je nachdem, ob es sich um eine strebensethische Reflexion auf die Leitbilder und Werthaltungen handelt, an denen eine Gemeinschaft ihr kollektives Leben und ihre Institutionen ausrichtet, oder ob es um die sollensethische Bestimmung dessen geht, was einem jeden geschuldet und von jedem zu berücksichtigen ist. In der postteleologischen, pluralistischen Gesellschaft übernimmt Ethik bei der strebensethischen Frage nach dem Guten, d. h. bei der Wahl der Ziele und der Wertprioritäten der Gesellschaftsausrichtung grundsätzlich eine beratende Funktion: Da es keine allgemein anerkannte Vorstellung der guten Gesellschaftsordnung mehr gibt, kann es nur noch darum gehen, Konsistenz, Kohärenz und eventuelle Alternativen zu den Zielvorstellungen zu klären und als Vorschläge in die öffentliche Diskussion um das „Gemeinwohl“ einzubringen. Unter postteleologischen Vorzeichen kann philosophische Ethik für das Gelingen des Lebens nur formale Bedingungen der Lebensgestaltung formulieren, aber keine inhaltlich gehaltvollen Vorgaben machen. Falls sie sich auf solche bezieht, kann dies nur hypothetisch und als subjektive, kontingente Präferenz erfolgen.

Die theologische Sozialethik wird in diesen Debatten die christlichen Überzeugungen und Modelle der gelingenden Gemeinschaft für die jeweilige gesellschaftliche Entscheidungssituation verständlich und fruchtbar zu machen versuchen. Sie bringt in die Diskussion also – über die Konsistenzprüfung der vertretenden Wertalternativen hinaus – eine wertende Grundoption ein. Wenn hierbei eine deliberative Verständigung der partikularen Standpunkte gelingt, so deshalb, weil es ihnen formal-intentional mit der guten und gerechten Gemeinschaftsgestaltung um dasselbe geht. Die von christlicher Theologie vertretene Überzeugung, hinsichtlich des ethischen Sinngehalts kein partikuläres Gutes für wenige, sondern ein intentional Universales für alle anzuzielen, gründet sich auf die den Glauben tragende und die Theologie insgesamt motivierende religiöse Erfahrung. Der Geltungsstatus, mit dem sie dabei sprechen kann, hängt jedoch von der Adressatengemeinschaft ab. In die plurale moderne Gesellschaft hinein versucht sie, christliche Wertoptionen als geschichtlich gewachsene subjektive Präferenzen ethisch einsichtig zu machen, also den allgemeinen Wert der

²¹ Vgl. zum Folgenden meine ausführlichen Darlegungen in Mandry 2002, 279–297.

partikularen Überzeugungen und Erfahrungen darzulegen.²² In die Kirche als die Gemeinschaft der Glaubenden hinein versucht sie hingegen, die „Verbindlichkeit der Konsequenz“ aufzuweisen, die christlich-biblische Vorstellungen für die Lebenspraxis und für die kirchlichen Institutionen haben sollten. Zwischen den Glaubensvorstellungen und den Lebensstiloptionen, die aus dem „supraethischen“ Glauben erwachsen, herrschen zwar keine einfachen Ableitungsverhältnisse, sie sind aber dennoch nicht beliebig. Theologische Ethik versucht, das christlich-biblische Modell der Existenz für die Praxis einer bestimmten Zeit und Situation ethisch aufzuschlüsseln. Sie unterscheidet sich darin von einer philosophischen Strebensethik, dass sie innerhalb der Glaubensgemeinschaft die ethische Selbstreflexionsfunktion wahrnimmt und sich im Zuge dessen an substantziellen Überzeugungen und Überlieferungen orientiert, deren ethische Relevanz sie auf der Höhe der allgemein-ethischen Reflexion aufbereitet.

Im Gegensatz zur strebensethischen Beratung geht es der sollensethischen Argumentation darum, vor dem Hintergrund pluraler Vorstellungen des Guten und angesichts konfligierender Interessen das allgemein Verbindliche und von jedermann Geforderte (bzw. das einem jeden und einer jeden moralisch Geschuldete) zu bestimmen und normativ-ethisch zu begründen. Theologische und philosophische Ethik haben hier dieselben Aufgaben und müssen denselben Begründungsstandards genügen. Christliche Glaubensüberzeugungen steuern keine eigenen religiösen Argumente bei, die es der theologischen Sozialethik erlauben würden, moralische Normen mit unbedingtem, universalem Geltungsanspruch „außerphilosophisch“ herzuleiten. Dennoch würde es zu kurz greifen, den christlichen Überzeugungen keinerlei Wert für die sollensethische Begründungsarbeit beizumessen. Dieser liegt jedoch nicht auf der Ebene der Begründung, sondern in der ihr vorausliegenden Einsicht in das moralisch Belangvolle oder Gefährdete. Die mit den christlichen Überzeugungen verbundenen Sensibilisierungen für Benachteiligte, Marginalisierte und Unterdrückte, die Aufmerksamkeit für gefährdete Institutionen des Humanen und die geschichtlichen Akzentuierungen für Humanisierung lassen theologische Sozialethik auch bei der normativen Begründung Akzente setzen, indem sie prüft, ob den Optionen der ethischen Aufmerksamkeit nicht vielleicht Desiderate der normativen Begründung gegenüber stehen. Dem christlichen Selbst- und Weltverstehen können hier Intuitionen erwachsen, die das moralische Denken in Gang halten und die Begründungsarbeit anstacheln. Es gibt auch in der deontologischen Moral einen Kairos, den Theologie vor dem Hintergrund ihrer Überzeugungen zu nutzen hat. Dies hängt damit zusammen, dass sollensethische Überlegungen ihren Geltungsnachweis zwar Argumenten verdanken, diese aber geschichtlich zustande kommen und politisch rezipiert werden.

Gesellschaftlich am relevantesten wird Sozialethik dort, wo es um konkrete Abwägungs- und Entscheidungsfragen geht, wo also die „praktische Weisheit“ gefordert ist. Hier wird auch der christliche Glaube für die allgemeine Moral mit am frucht-

²² Zur Artikulation von christlichen Überzeugungen in der modernen Gesellschaft und zur Gestalt einer „öffentlichen Theologie“ vgl. auch Junker-Kenny, Maureen 2004: *Capabilities, Convictions, and Public Theology*, in: Junker-Kenny, Maureen/Kenny, Peter (Hrsg.): *Memory, Narrativity, Self and the Challenge to Think God. The Reception within Theology of the Recent Work of Paul Ricoeur*, Münster: LIT-Verlag, 194–201.

barsten, da es darum geht, die Moralität der Moral dadurch voranzubringen, dass vor-moralische Sinnerfahrungen und Sinnpotenziale in die moralische Erschließung von konkreten Problemstellungen und Konflikten eingebracht werden. Die Erzählungen, Bilder, Metaphern und Denkweisen des christlichen Glaubens können mit Visionen und Hoffnungen den begrifflichen Moraldiskurs anstoßen, sie können aber auch mit der ihnen eigenen Realistik ein Mehr an Gerechtigkeit und an Anerkennung zwischen Personen zu denken geben, das als bislang unentdecktes Potenzial im menschlichen Dasein eingefaltet liegt. Eine Reformulierung des ethischen Sinns von Konzepten der theologischen Tradition auf der begrifflichen Höhe der aktuellen Diskussion kann schließlich das Ethisch-Rationale historischer Einsichten für den gegenwärtigen Kontext verfügbar und fruchtbar machen. Diese Arbeit ist nur im Detail zu leisten, in geduldigem Hören und Nachdenken der christlichen Überzeugungen und der Einsichten der Moralität.

Wenn theologische Sozialethik somit einen „Spagat“ vollzieht, dann indem sie die Spannung aushält und ethisch produktiv macht, die in ihr selbst herrscht, zwischen dem philosophisch-begrifflich vorgehenden ethischen Denken und dem Hören auf die christliche Botschaft und ihre Herausforderungen an das Denken und Handeln.

Literaturverzeichnis

- Froman, Wayne 2004: *From the Language Dynamic of Hermeneutics to a Philosophy of Action*, in: *Journal Phänomenologie*, Nr. 21, 18–24.
- Graf, Friedrich Wilhelm 1995: *Sozialethik*, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karl (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 9*, Basel – Stuttgart: Schwabe Verlag, 1134–1138.
- Heimbach-Steins, Marianne 2002: *Sozialethik als kontextuelle theologische Ethik. Eine programmatische Skizze*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften*, Nr. 44, 46–64.
- Junker-Kenny, Maureen 2004: *Capabilities, Convictions, and Public Theology*, in: Junker-Kenny, Maureen/Kenny, Peter (Hrsg.): *Memory, Narrativity, Self and the Challenge to Think God. The Reception within Theology of the Recent Work of Paul Ricoeur*, Münster: LIT-Verlag, 153–201.
- Korff, Wilhelm 2000: *Sozialethik*, in: Korff, Wilhelm/Beck, Lutwin/Mikat, Paul (Hrsg.): *Lexikon der Bioethik, Band 3*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 377–388.
- Lessenich, Stephan (Hrsg.) 2003: *Wohlfahrtsstaatliche Grundbegriffe. Historische und aktuelle Diskurse*, Frankfurt am Main – New York: Campus Verlag.
- Mandry, Christof 1999: *Ricœur und Rawls. Zugleich ein Querschnitt durch Ricœurs »kleine Ethik«*, in: Breitling, Andris/Orth, Stefan/Schaaf, Birgit (Hrsg.): *Das her-*

ausgeforderte Selbst. Perspektiven auf Paul Ricœurs Ethik, Würzburg: Königshausen & Neumann, 37–58.

Mandry, Christof 2002: *Ethische Identität und christlicher Glaube. Theologische Ethik im Spannungsfeld von Theologie und Philosophie*, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.

Mieth, Dietmar 2002: *Sozialethik als hermeneutische Ethik*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften*, Nr. 43, 217–240.

Nusser, Karl-Heinz 1998: *Sozialethik*, in: Pieper, Annemarie/Thurnherr, Urs (Hrsg.): *Angewandte Ethik. Eine Einführung*, München: Beck Verlag, 156–175.

Rawls, John 1979: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Ricœur, Paul 1986: *Du texte à l' action. Essais d'hérmeneutique II*, Paris: Senie.

Ricœur, Paul 1990: *Amour et justice. Liebe und Gerechtigkeit*, Tübingen: Mohr Siebeck.

Ricœur, Paul 1996: *Das Selbst als ein Anderer*, München: Wilhelm Fink Verlag.

Thurnherr, Urs 2000: *Angewandte Ethik zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag.