

DRITTES KAPITEL

HORIZONTE ETHISCHER ARGUMENTATION

HANS-JOACHIM HÖHN

Konsens und Konflikt

Diskursethik als Paradigma einer Christlichen Sozialethik

Modernen Gesellschaften droht seit einiger Zeit eine Größe abhanden zu kommen, deren Verwirklichung das ethische und kulturelle Projekt der Moderne wesentlich mitbestimmt hat: Solidarität. Was zuvor über Jahre hinweg Kennwort und Losung war, um Grundlage, Richtmaß und Ziel politischer Veränderungen auf dem Weg zu einer menschenwürdigen Gesellschaft zu bestimmen, gehört inzwischen nicht mehr zu den Wortfavoriten von Soziologen und Politologen. Dieser Vorgang ist symptomatisch für die gegenwärtigen sozialen Verhältnisse: Die kollektiven Sicherungssysteme scheinen erschöpft und kaum noch finanzierbar, so daß die Risiken der Lebensführung (Arbeitslosigkeit, Krankheit, Alter) wieder re-privatisiert werden. Die Entsolidarisierung der (Zwei-Drittel-)Gesellschaft aber geht noch weiter: Neue Armut, Intoleranz gegenüber Minderheiten, Anschläge auf Ausländer, steigende Gewaltbereitschaft bei Jugendlichen, Korruption in Wirtschaft und Politik sind unübersehbare Indikatoren für eine Auszehrung gemeinschaftsbezogener Werte. Die öffentliche Klage darüber geht meist einher mit der Forderung, die eingetretene moralische Erosion zu stoppen und neue Wertorientierungen zu stiften.¹ Nicht selten wird dabei auch nach dem Staat gerufen, der ein Minimum unverzichtbarer, sozialintegrativer ethischer Überzeugungen sichern soll. Kritiker geben solchen Forderungen nur dann Realisierungschancen, wenn nicht nur die Individualisierung ethischer Grundüberzeugungen, sondern auch der Prozeß der Moderne rückgängig gemacht werden könnte. Solchen Bestrebungen steht aber der Verlauf der neuzeitlichen Sozialgeschichte entgegen, der allenfalls unter Anwendung totalitärer Maßnahmen von Staats wegen umgekehrt werden könnte - zweifellos ein kontraproduktives Verfahren zur Rettung ethischer Grundwerte.

¹ Als akademischer Reflex dieser Entwicklung darf die seit einigen Jahren zwischen den Vertretern einer "kommunitaristischen" und "liberalen" Sozialtheorie geführte Debatte über die normativen Grundlagen westlicher Demokratien betrachtet werden. Vgl. hierzu den instruktiven Literaturbericht von *Martin Endreß*, Zwischen politischem und kommunitärem Liberalismus. Zu einer amerikanischen Kontroverse und ihrer deutschen Rezeption, in: Sozialwissenschaftliche Literatur Rundschau 10 (1993) 91-102.

*1. Differenzierung und Integration:
Herausforderungen einer ethischen Theorie der Gesellschaft*

Die kulturelle Signatur der Moderne ist weitgehend durch Prozesse der sozialen Differenzierung und Pluralisierung bestimmt. Für moderne Gesellschaften läßt sich kein einzelner archimedischer Punkt mehr ausmachen, von dem aus die verschiedenen Bereiche des sozialen Lebens eingeteilt und einander zugeordnet werden können. Recht, Moral, Religion und Politik bilden keine einheitlichen Legierungen mehr. Jedes Teilsystem (Wirtschaft, Technik, Bildung, Kunst, Religion etc.) konstituiert einen in sich geschlossenen Zusammenhang von Funktionen mit jeweils eigener Logik und Rationalität. Folglich erscheinen die einzelnen Teilsysteme mehr und mehr als selbständige, voneinander abgekoppelte Sphären. Was etwa in einer physikalischen Theorie "richtig" ist, sagt nichts über die wirtschaftliche Brauchbarkeit, rechtliche Erlaubtheit oder pädagogische Relevanz des jeweiligen Sachverhaltes aus. Es fehlt jegliche substantielle Gemeinsamkeit, die hierfür einen allgemeinen Maßstab bereitstellen könnte. Ihren Zusammenhalt finden moderne Gesellschaften daher auch nicht mehr in Form von Weltbildern und Sozialisationsmustern, die ihren Angehörigen eine gemeinsame Identität inhaltlich vorgeben.² Traditionelle Sozialzusammenhänge wie Klasse, Schicht, Milieu und Konfession sehen sich mit einer eklatant abnehmenden Bindungswirkung konfrontiert. Lebenslauf und -situation der Individuen werden aus überkommenen Standards gelöst und die Lebensgestaltung (Wertpräferenzen, Lebensstil, Rollenverhalten) zu einer Angelegenheit privater Wahl und Entscheidung gemacht. Die Ambivalenz der Moderne besteht in beträchtlichem Maße darin, daß die faktische und inzwischen öffentlich anerkannte Pluralität der Lebensstile und Weltanschauungen, die Zurückhaltung des Staates bei der Bestimmung der sinnhaften Bedingungen personaler und sozialer Existenz einerseits die Kohärenz des Sozialen destabilisieren kann, andererseits aber für einen Zuwachs an Optionen, Handlungsalternativen, Freiheitsräumen und Lebensqualität auf seiten des Individuums steht, deren Preisgabe niemand ernstlich verfolgt.

Mit der Aufhebung lebensweltlicher Gewißheiten, mit der Verdunstung eines weltanschaulichen Hintergrundkonsenses und mit dem Hervortreten der Kontingenz gesellschaftlicher Ordnungsvorstellungen scheint bei der zunehmenden Komplexität sozialer Systeme auch die Chance geringer zu werden, daß Versuche einer Konfliktregelung auf der Basis konsensfähiger Zielorientierungen gelingen. Zugleich aber kommt in funktional und wertplural differenzierten Gesellschaften Anstrengungen der Konsensfindung wachsende Bedeutung zu. Wenn es nicht mehr gelingt, wenigstens die wechselseitige Anschlußfähigkeit der in einzelnen Teilsystemen ablaufen-

² Vgl. hierzu *Bernhard Peters*, Die Integration moderner Gesellschaften, Frankfurt 1993; *Gerhard Wagner*, Gesellschaftstheorie als politische Theologie? Zur Kritik und Überwindung der Theorien normativer Integration, Berlin 1993.

den Prozesse, die Kompatibilität ihrer Interaktionsmuster sowie die Möglichkeit einer Vernetzung der einzelnen Systemoperationen nachzuweisen, steht am Ende der Moderne die völlige Dissoziierung des Sozialen. Es mag sein, daß die funktionale Differenzierung moderner Gesellschaften nicht so endet, daß die Ausbildung funktionaler Teilsysteme zwangsläufig zu einem immer schärferen Hervortreten ihrer Eigengesetzlichkeit und zu einer Ökonomisierung der Wirtschaft, Politisierung der Politik, Intellektualisierung der Kultur, Artifizierung der Kunst führt. Beobachtbar ist bereits eine gleichzeitige "Interpenetration"³, d.h. wechselseitige Durchdringung und Überschneidung der sich ausdifferenzierenden Teilsysteme. Es kommt dabei zu einer Kommerzialisierung von Kunst und Kultur, zu einer Politisierung von Wissenschaft und Wirtschaft und zu einer Verrechtlichung des Bildungswesens. Der Trend geht sogar zu einer Gesellschaft, in der sich Wesentliches und Entscheidendes immer mehr in den Zonen der Interpenetration der Teilsysteme und immer weniger in den Reservaten ihrer Eigenlogik abspielt. Interpenetration scheint eine Weise der Integration komplexer Gesellschaften zu werden. Die Frage ist allerdings, ob sie die Auszehrung von ethischen Ressourcen und Existenzbedingungen nicht bloß kaschiert und nur die etwas abgemilderte Form einer totalitären, d.h. über die Köpfe der betroffenen Subjekte hinweggehenden Herstellung eines sozialen Zusammenhaltes darstellt.

Die sozialetische Herausforderung dieser Entwicklung drückt sich aus in der Frage, wie solche Sozialsysteme ihren Zusammenhalt sichern können, wenn es ihnen nicht mehr möglich ist, einen inhaltlich bestimmten kulturellen Konsens auszubilden und zu erhalten. Wie können normative Verhaltenserwartungen gerechtfertigt werden, welche die Handlungsspielräume der Individuen und sozialen Teilsysteme im allgemeinen Interesse regeln, wenn zugleich der Umfang regelungsbedürftiger Sachverhalte wächst, die nur noch partikulare Interessen berühren? Offenkundig mehren sich die Themen, in denen prinzipiell kein Konsens mehr möglich scheint und am Ende bestenfalls ein rationaler Dissens die Kontrahenten eint. Komplexe Gesellschaften haben somit nur dann eine Zukunft, wenn sie mit dem Konsensparadox der Moderne produktiv umgehen können: Sie müssen sowohl der steigenden Notwendigkeit von Konsensbildungen nachkommen als auch erkennen, daß die Moderne irreversible Pluralitäten und Dissenslagen hervorbringt.⁴ Da entsprechende Umgangsformen nicht naturwüchsig entstehen, bedarf es besonderer Anstrengungen in Theorie und Praxis, die Voraussetzungen zu schaffen, unter denen das aus dem Verlust überkommener kultureller Konsensbestände resultierende funktionale Defizit gesellschaftlicher Integration kompensiert werden kann.

³ Vgl. *Richard Münch*, *Dialektik der Kommunikationsgesellschaft*, Frankfurt 1991, 22-24, 317-335.

⁴ Vgl. *Hans-Joachim Giegel* (Hrsg.), *Kommunikation und Konsens in modernen Gesellschaften*, Frankfurt 1992.

Eine solche Aufgabenstellung hat unmittelbare Auswirkungen auf die Wahl des Ansatzes, den methodischen Zuschnitt und die öffentliche Relevanz einer Christlichen Sozialethik, die mit der Diagnose einer zunehmenden Individualisierung und Pluralisierung der Gesellschaft mehr verknüpft als die Prognose einer unaufhaltsamen Auflösung des Sozialen überhaupt und die mit der Verflüchtigung der sozialen Strukturiertheit des Alltagslebens nicht schon das Ende jeder normativen Sozialtheorie gekommen sieht. Der "Ethikbedarf" der späten Moderne ist angesichts ihrer Pathologien und selbstproduzierten Gefahrenpotentiale evident.⁵ Eigens herzustellen ist eine solche Evidenz allerdings für die Strukturen, Prozesse und Kriterien ethischer Meinungs- und Entscheidungsfindung, die den Kommunikations- und Komplexitätsbedingungen moderner Sozialsysteme angemessen sind. Kompatibel mit wertplural und funktional differenzierten Gesellschaften sind allein Modelle der rationalen Willens- und Urteilsbildung, die einen vorhandenen Dissens hinsichtlich faktisch gelebter Überzeugungen bzw. öffentlich geltend gemachter Interessen und Ansprüche dadurch gesellschaftlich entschärfen, daß sie ihn durch einen größeren Konsens im Verfahren der Konfliktaustragung auffangen. Wenn die Rede von einer kollektiven Identität pluralistischer Gesellschaften überhaupt Sinn macht, dann ist wohl nur das Gefüge gewaltfreier Konfliktaustragung jenes Medium, über das sich das politisch-ethische Bewußtsein eines gemeinsam geteilten sozio-kulturellen Raumes herausbildet.

Allerdings ist dies eine höchst fragile Identität. Sie bleibt angewiesen auf Ressourcen, welche die Befolgung der Regeln gewaltfreier Interaktion voraussetzen muß und nicht ersetzen kann. Eine demokratische Kultur kann nicht die Basis ihrer eigenen Realität aus sich heraus erzeugen. Es gibt keinen prästabilisierten Konsens aller vernünftigen Wesen; damit eine demokratische Kultur, welche diesen Namen verdient, überhaupt in Gang kommen kann, müssen (liberale) Grund- und Freiheitsrechte vorweg gewährleistet, d.h. zu einer sozialen und institutionellen Realität geworden sein. Zugleich kann aber eine demokratische Streitkultur auch vor ihren eigenen Grundlagen nicht haltmachen. Es gibt außerhalb ihrer keine Instanz, die unanfechtbare und der Kritik entzogene Entscheidungen treffen könnte. Es entsteht somit das Paradox, daß nur in den Strukturen und Verfahren einer demokratischen Kultur deren eigene Grundlagen auf Dauer sichergestellt werden können.⁶ Wenn die sittliche Substanz moderner Gesellschaften in ein prozedurales Ensemble der Konfliktregelung verflüssigt wird, kann die ethische Vernunft nicht mehr einen bestimmten Inhalt des "Gemeinwohls" normativ auszeichnen, sondern nur Gestalt und Logik der kommunikativen Koexi-

⁵ Vgl. Hans-Joachim Höhn, Ethik in der Risikogesellschaft, in: StdZ 211 (1993) 95-104.

⁶ Vgl. Albrecht Wellmer, Bedingungen einer demokratischen Kultur. Zur Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen, in: Micha Brumlik/Hauke Brunkhorst (Hrsg.), Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt 1993, 173-196.

stanz einer Vielfalt miteinander konkurrierender Ideen gelungenen menschlichen Miteinanders.

Vor diesem Hintergrund gerät eine Christliche Sozialethik gleich mehrfach unter Revisionsdruck. Wenn sie sich im Streit um die ethischen Existenzbedingungen moderner Gesellschaften Gehör verschaffen will, muß sie in der Lage sein, ihren Geltungsanspruch unter den Plausibilitätsbedingungen der Gegenwart einzulösen und ihre ethischen Basiskategorien im Kontext eines prozeduralen Moralkonzeptes neu zu bestimmen (II.). Diese Neudefinition betrifft auch die Klärung der Frage, welche Bedeutung eine Christliche Sozialethik ihrem theologisch-metaphysischen Sinnhorizont unter den Bedingungen "nachmetaphysischen" Denkens noch beimessen kann (III.).

II. Kommunikative Vernunft und Ethik: Grundlagen einer Diskurstheorie der Moral

Je mehr sich in modernen Gesellschaften besondere Wertorientierungen, Geltungsansprüche und Interessen ausdifferenzieren, um so schwieriger wird es, verallgemeinerungsfähige Normen der Handlungskoordination zu finden, die nicht eine Nivellierung oder Unterdrückung der pluralistischen Struktur bestehender Lebensverhältnisse nach sich ziehen. Auf eine solche Aufgabe sind unter den zeitgenössischen Normen- und Moraltheorien am besten jene Konzeptionen vorbereitet, die auf ein substantielles Moralprinzip verzichten und sich allein an formal-prozedurale Parameter rationaler Interaktion binden. Die am weitesten ausgereiften Entwürfe haben hierzu mit jeweils unterschiedlichen Akzentsetzungen *Karl-Otto Apel*⁷ und *Jürgen Habermas*⁸ vorgelegt. *Habermas'* kommunikationstheoretischer Ansatz einer kritischen Gesellschaftstheorie versucht über den Aufweis der unabdingbaren Strukturen verständigungsorientierten Handelns zu den normativen Gehalten und den Grundlagen einer vernünftigen Gesellschaft vorzu-

⁷ Vgl. *Karl-Otto Apel*, Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Frankfurt 1988; *ders.*, Diskursethik als Verantwortungsethik. Eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants, in: *Raúl Fornet-Betancourt* (Hrsg.), Ethik und Befreiung, Aachen 1990, 10-40. Zur Rezeption und Kritik dieser Variante der Diskursethik siehe *Andreas Dorschel u.a.* (Hrsg.), Transzendentalpragmatik, Frankfurt 1993, bes. 238-467; *Karl-Otto Apel*, Grenzen der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz, in: ZPhF 40 (1986) 3-31.

⁸ Die wichtigsten Studien, die im Unterschied zu den Entwürfen *K.-O. Apels* nicht den Anspruch einer strikten Letztbegründung der Ethik erheben, finden sich bei *Jürgen Habermas*, Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt 1991; *ders.*, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt, 2. Aufl. 1985. Zur Auseinandersetzung mit kritischen Anfragen vgl. *ders.*, Erläuterungen zur Diskursethik, 119-226. Zur noch laufenden Kontroverse zwischen kritischem Rationalismus (*H. Albert*) und Kritischer Theorie vgl. *Herbert Keuth*, Erkenntnis oder Entscheidung. Zur Kritik der Kritischen Theorie, Tübingen 1993. Zur Begründungsproblematik vgl. auch *Gerhard Schönrich*, Bei Gelegenheit Diskurs. Von den Grenzen der Diskursethik und dem Preis der Letztbegründung, Frankfurt 1994; *Richard Gebauer*, Letzte Begründung. Eine Kritik der Diskursethik von J. Habermas, München 1993.

dringen. Die von *Habermas* im Kontext seiner Theorie kommunikativen Handelns⁹ ausgearbeitete Diskursethik versteht sich als eine kommunikationstheoretische Neuformulierung der Kantischen Moraltheorie im Hinblick auf die Frage der Begründung ethischer Normen. Die von *Kant* in der Form des Kategorischen Imperativs formulierte Regel der ethischen Überprüfung von Handlungsmaximen wird hier erweitert zu einem Verfahren, in dem die moralisch-praktischen Diskussionen zwischen Subjekten eine rationale Grundlage finden. Die Weise, wie Normen auf ihre Universalisierbarkeit überprüft werden, erscheint dabei nicht mehr als ein Test, den das einsame Subjekt mit sich selbst anstellt. Vielmehr verlegt die Diskursethik diesen Test in einen kommunikativen Akt, der nicht im Sinne einer Vertragstheorie als einmaliger Kontrakt bloß fingiert wird, sondern als eine reale Diskussion durchzuführen ist. Demgemäß können nur diejenigen Normen allgemeine Geltung beanspruchen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden können. Bei universalisierbaren Normen müssen Ergebnisse und voraussehbare Nebenfolgen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines jeden ergeben, von allen (potentiell) Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können.

1. Argumentation und Interaktion: Ethik im Diskurs

Die Besonderheit der Diskursethik besteht aber nicht allein in der Umdeutung von *Kants* Verallgemeinerungsprinzip in ein Prüfverfahren ethischer Diskurse, sondern mehr noch in dem Versuch, dieses Universalisierungsprinzip seinerseits aus den sprachlichen Implikationen kommunikativen Handelns bzw. diskursiver Argumentation zu rechtfertigen. *Habermas* erbringt den dazu erforderlichen Nachweis über eine Analyse der universalen Voraussetzungen menschlicher Kommunikation. Zu diesen allgemeinen und notwendigen Unterstellungen sinnvollen und geltungsfähigen Denkens und Handelns zählt die zwanglose und chancengleiche Teilnahme aller argumentationsfähigen Subjekte an einem Diskurs, wobei kontrafaktisch auf eine Situation vorgegriffen wird, die strukturell in besonderer Weise gegen Repression und Ungleichheit hinsichtlich der Argumentierenden und ihrer Argumente geschützt ist. Die Normen der wechselseitigen Anerkennung von Personen als einander gleichgestellte Mitglieder einer prinzipiell offenen Argumentationsgemeinschaft definieren das Vernunftprinzip der nicht hintergehbaren Argumentationssituation zugleich als Moralprinzip. Sie besagen zwar nicht, welches Handeln in welchen Situationen sittlich richtig ist, geben aber die Kriterien eines Verfahrens an, mit dem sich die Sittlichkeit konkreter Normen, Werte und Maximen prüfen läßt.

⁹ Vgl. *Jürgen Habermas*, *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde., Frankfurt 1981.

Die Pointe dieses Entwurfes besteht nicht zuletzt darin, daß er zu einem genuin sozialemischen Theorietyp führt: Insofern der Sozialbezug menschlichen Handelns auch die Leitgröße für die Grundlegung einer intersubjektiv gültigen normativen Ethik bezeichnet, ist damit die gemeinsame Basis von Ethik und Gesellschaftstheorie benannt. Kommunikatives Handeln wird hierbei nicht als der besondere Anwendungsfall einer andernorts begründeten Ethik betrachtet, sondern selbst als Ursprungs- und Erkenntnisort ethischer Normen identifiziert. Zugleich stellt diese Interaktionsform eine der elementaren Wirkkräfte für den Aufbau und Bestand sozialer Systeme dar. Die Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens ist nicht nur gebunden an den "Stoffwechsel" einer Gesellschaft mit ihrer Umwelt. Die technisch-zweckrationale Auseinandersetzung mit der äußeren Natur ist mit Kommunikation verschränkt, weil sie auf die Koordination der jeweils beteiligten Subjekte, Institutionen und Teilsysteme angewiesen bleibt. Diese Koordination ist ihrerseits abhängig von gemeinsamen Situationsdefinitionen und inkreten Verständigungsprozessen.

Auf dieser Basis ist es in den letzten Jahren verschiedenen Vertretern der Diskursethik gelungen, zumindest prinzipiell die Operationalisierbarkeit dieses Ansatzes auch für Fragen der angewandten Ethik zu demonstrieren.¹⁰ Die bisher vorliegenden Arbeiten zu Fragen der Technik-¹¹, Umwelt-¹², und Wirtschaftsethik¹³, zur Rechts-¹⁴ und Demokratietheorie¹⁵ machen deutlich, daß hier ein Konzept vorliegt, das sowohl fundamental- als auch sozialemisch relevant ist. Die gesellschaftliche Relevanz ist zunächst sozialemisch und -kritisch definiert. An jede Sozialordnung, Institution, Lebensform und Verhaltensnorm ist demnach die Frage zu richten, unter welchen Bedingungen sie eine Praxis fördert, die es den Subjekten möglich macht, vernunftorientiert zu diskutieren, zu entscheiden und ihren konsensfähigen Urteilen gemäß zu handeln. Für die ethische Qualifizierung eines Sozialsystems hängt Entscheidendes davon ab, ob dort die gesellschaftlichen Voraussetzungen angetroffen werden, unter denen eine zwangfreie und chancengleiche Teilnahme der Bürger an politischen und moralischen Diskursen möglich ist: Gibt es eine Freiheit von institutionellen und weltanschaulichen Fesseln, die ein von einer ethischen oder politischen Handlungsnorm betroffenes Subjekt von der diskursiven Aushandlung dieser

¹⁰ Vgl. *Karl-Otto Apel/Matthias Kettner (Hrsg.), Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt 1992.

¹¹ Vgl. *Heiner Hastedt, Aufklärung und Technik. Grundprobleme der Ethik der Technik*, Frankfurt 1991.

¹² Vgl. *Audun Yfsti (Hrsg.), Ecology and Ethics*, Trondheim 1992.

¹³ Vgl. *Peter Ulrich, Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft*, Bern/Stuttgart 1986.

¹⁴ Vgl. *Habermas, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, Frankfurt 1992.

¹⁵ Vgl. *Ingeborg Maus, Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant*, Frankfurt 1992.

Norm fernhalten könnten? Neben diesem Aspekt der Partizipation, der allerdings als Maßstab für die konkrete Organisationsform einer Gesellschaft genug Brisanz besitzt, ist das diskursethische Prinzip der egalitären Freiheit zur moralischen Stellungnahme zu betonen. Unter diesem Gesichtspunkt kommen die sozio-kulturellen Bedingungen in den Blick, die Behauptung und Rechtfertigung der moralisch-politischen Werte, Ansprüche, Optionen und Interessen eines Individuums überhaupt erst ermöglichen. Nur die Gesellschaft darf letztlich als vernünftig und ethisch gerechtfertigt gelten, die mit ihrer Infrastruktur nicht nur die gerechte Verteilung materieller und kultureller Güter fördert, sondern auch all ihren Mitgliedern die Chance einer diskursiven und somit ethisch gerechtfertigten Aushandlung von strittigen Interessen, Bedürfnissen und Normen gewährt.

2. Individualität und Sozialität:

Kommunikationstheoretische Rekonstruktion sozialetischer Kategorien

Indem die Diskursethik weder das Glück des Individuums noch das Telos sozialen Lebens inhaltlich präjudiziert, achtet sie die Pluralität der Lebensstile, Weltanschauungen, Daseinsentwürfe, wie sie für moderne Gesellschaften typisch ist. Indem sie aber deren Vertreter und Verfechter auf eine argumentative Rechtfertigung ihrer Geltungsansprüche festlegt und von ihnen den Test der Universalisierbarkeit verlangt, sprengt sie jeden sozialen Partikularismus und ethischen Relativismus. Genau dies liegt im Interesse einer Christlichen Sozialethik.¹⁶ Eine Diskurstheorie der Moral nötigt sie allerdings dazu, bei der öffentlichen Erörterung ihrer materialen Beiträge zu einer ethischen Kurskorrektur der sozialen Evolution nicht bei metaphysischen Hintergrundannahmen Zuflucht zu suchen, sondern sich allein dem zwanglosen Zwang des triftigeren Argumentes zu unterstellen. Das Paradigma¹⁷ der Diskursethik hat somit weitreichende Folgen für das Profil einer Soziallehre, "die eine streng nach den Regeln der Vernunft vorgehende, also argumentative Sozialethik sein will"¹⁸. Sie muß sich ebenso "abheben von einer appellativen, soziale Belange betreffenden Paränese"¹⁹ wie sich distanzieren von einer fundamentalistischen "Übertragung evangelischer Impulse auf die konkrete soziale Wirklichkeit ohne entsprechende Überprüfung der möglichen globalen und langfristigen sozialen Folgen einer so vor-

¹⁶ Das Folgende nimmt mehrfach Bezug auf Höhn, *Vernunft - Glaube - Politik. Reflexionsstufen einer Christlichen Sozialethik*, Paderborn 1990, bes. 94-103; *ders.*, *Sozialethik im Diskurs. Skizzen zum Gespräch zwischen Diskursethik und Katholischer Soziallehre*, in: *Edmund Arens (Hrsg.), Habermas und die Theologie*, Düsseldorf 1989, 179-198.

¹⁷ Zum Paradigmbegriff vgl. *Thomas S. Kuhn, Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte*, Frankfurt, 2. Aufl. 1978.

¹⁸ *Franz Furger, Weltgestaltung aus Glauben. Versuche zu einer christlichen Sozialethik*, Münster 1989, 29.

¹⁹ *Ebd.*, 29.

geschlagenen Maßnahme"²⁰. Die Diskursethik verlangt darüber hinaus neue Anstrengungen, die materialetischen Basisüberzeugungen der Katholischen Soziallehre plausibel zu machen. Sozialtheoretisch ist in diesem Paradigma zu leisten "die Erarbeitung einer sozialen Prinzipienlehre, die das generelle Zuordnungsverhältnis von Person, Institution und übergreifenden sozialen Systemen in ihrem inneren Verweisungszusammenhang sozialphilosophisch einsichtig zu machen und ethisch verbindlich zu bestimmen vermag"²¹. Insofern nach christlicher Überzeugung diese Prinzipien und ihr innerer Verweisungszusammenhang "in der dem Menschen unveräußerlichen, doppelseitigen Wesensstruktur der stets gleichzeitig individuellen wie sozialen Persönlichkeit gründen"²², ist eigens zu sondieren, ob dieses Bedingungsverhältnis nur innerhalb einer naturrechtlich-metaphysischen Anthropologie formulierbar ist und nicht auch mit einer anderen Hermeneutik rekonstruiert werden kann.²³

Was die Katholische Soziallehre in den Prinzipien der *Personalität* (vgl. MM 219; PT 9; GS 12, 27, 29; MM 15; OA 14; LE 6), der *Sozialität* (vgl. GS 23-26) bzw. des *Gemeinwohls* (vgl. QA 57-58; PP 65; PT 55-59; GS 26, 74) und der *Solidarität* (vgl. PT 98; PP 43 ff; LE 8, 20; SRS 32-33, 39-40, 45) festgemacht hat²⁴, soll im folgenden mit der Absicht, die Gültigkeit dieser Prinzipien über die Grenzen des kirchlich-christlichen Ethos hinaus zu erweisen, kommunikationstheoretisch reformuliert werden. Es handelt sich hierbei keineswegs um einen konstruierten Zusammenhang zwischen zwei völlig unterschiedlichen ethischen Entwürfen. Gemeinsamkeiten lassen sich für den logischen Status ihrer Grundnormen aufzeigen - in beiden Fällen handelt es sich um Reflexionsprinzipien, die Urteilkriterien und Richtlinien für das konkrete Handeln und Maßstäbe zur ethischen Analyse sozialer Situationen, Strukturen und Systeme begründen (vgl. SRS 3).²⁵

Affinitäten zwischen der Katholischen Soziallehre und der Diskursethik sind aber vorher schon hinsichtlich ihrer Deutung der anthropologischen und sozialen Dimension der normativen Vernunft erkennbar. "Unter anthropologischen Gesichtspunkten läßt sich nämlich Moral als eine Schutzvorrichtung verstehen, die eine in soziokulturelle Lebensformen strukturell eingebaute Verletzbarkeit kompensiert. In diesem Sinne versehrbar und moralisch schonungsbedürftig sind Lebewesen, die allein auf dem Weg der

²⁰ Ebd., 28.

²¹ Wilhelm Korff, Was ist Sozialethik?, in: MThZ 38 (1987) 327-338, hier 334. Vgl. hierzu auch Furger, Christliche Ethik im Spannungsfeld von Individuum, Gruppe und Gesellschaft - das personale Ziel in der Verschiedenheit seiner Ansätze, in: ThBer 15 (1985) 105-138.

²² Furger, Christliche Sozialethik. Grundlagen und Zielsetzung, Stuttgart/Berlin/Köln 1991, 116.

²³ Für die Durchführung dieser Aufgabe im Paradigma einer Theorie kommunikativen Handelns plädiert auch Christian Kissling, Gemeinwohl und Gerechtigkeit. Ein Vergleich von traditioneller Naturrechtsethik und kritischer Gesellschaftstheorie, Freiburg 1993.

²⁴ Siehe hierzu Furger, Sozialethik, 129-140.

²⁵ Vgl. hierzu ausführlicher Höhn, Handlungstheorie und Sozialethik. Reflexionsstufen einer Ethik sozialen Handelns, in: JCSW 29 (1988) 29-60.

Vergesellschaftung individuiert werden"²⁶. Sprach- und handlungsfähige Subjekte werden nicht durch eine genetische Anlage konstituiert, sondern nur dadurch, daß sie als Mitglieder einer jeweils besonderen Sprachgemeinschaft in eine intersubjektiv geteilte Lebenswelt hineinwachsen. Hierbei kommt es gleichursprünglich zum Aufbau und Erhalt personaler und sozialer Identität. Die wachsende Selbstbestimmung des Individuums ist verschränkt mit der zunehmenden Integration in soziale Bezüge und Abhängigkeiten. "Je weiter die Individuierung fortschreitet, um so weiter verstrickt sich das einzelne Subjekt in ein immer dichteres und zugleich subtileres Netz reziproker Schutzlosigkeiten und exponierter Schutzbedürftigkeiten. Die Person bildet ein inneres Zentrum nur in dem Maße, wie sie sich zugleich an die kommunikativ hergestellten interpersonellen Beziehungen entäußert"²⁷. Daraus erklärt sich die gleichsam konstitutionelle Labilität der Identität des Menschen und seiner Lebenswelt. Ihr Schutz ist stets nur gemeinsam und gleichzeitig zu gewährleisten. Er muß der Integrität der einzelnen Person gelten und ebenso dem Geflecht gegenseitiger Anerkennungsverhältnisse, in denen die Personen ihre Identität nur wechselseitig stabilisieren können. Aus diesem Grund lehnt auch die Katholische Soziallehre alle Formen eines sozialen oder politischen Individualismus ab, wie sie ebenso jeder Spielart des Kollektivismus entgegensteht (vgl. OA 23; QA 46, 110).

Ethische Orientierungen haben vor diesem Hintergrund stets zwei Aufgaben in einem zu bewältigen: Sie bringen die Unantastbarkeit der Individuen zur Geltung, indem sie die Achtung vor der Würde eines Jeden fordern; im selben Maße schützen sie aber auch die Beziehungen intersubjektiver Anerkennung, durch die sie als Angehörige einer Gemeinschaft eine soziale Identität erwerben, worin ihre Lebenswelt wiederum ihre eigene Identität findet. Diesen beiden komplementären Aspekten "entsprechen die Prinzipien der Gerechtigkeit und der Solidarität. Während das eine gleichmäßige Achtung und gleiche Rechte für jeden Einzelnen postuliert, fordert das andere Empathie und Fürsorge für das Wohlergehen des Nächsten"²⁸. Gerechtigkeit bezieht sich auf die gleiche Freiheit autonomer, d.h. unverletzbarer und sich selbst bestimmender Individuen, während sich Solidarität auf das Wohl der in einer sozialen Lebensform miteinander verbundenen Subjekte bezieht.²⁹ Die Diskursethik führt beide Prinzipien auf eine gemeinsame anthropologische Wurzel zurück: auf die Verletzbarkeit von Lebewesen, die nur durch Vergesellschaftung zu sich selbst kommen. Ebenso werden im praktischen Diskurs beide Prinzipien wieder zusammengeführt, indem er eine rationale Willens- und Urteilsbildung in Aussicht stellt, welche

²⁶ *Habermas*, Erläuterungen, 14 (Anm. 8).

²⁷ *Ebd.*, 15.

²⁸ *Ebd.*, 16.

²⁹ Vgl. hierzu ausführlicher *Höhn*, Konkrete Freiheit und soziale Gerechtigkeit, in: *Wilhelm Ernst* (Hrsg.), Gerechtigkeit in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik, Freiburg 1992, 85-107.

die Interessen eines jeden Einzelnen zum Zuge kommen läßt, ohne das soziale Band zu zerreißen, das sie miteinander verknüpft: "Als Argumentationsteilnehmer wird nämlich jeder auf sich gestellt und bleibt doch in einen universalen Zusammenhang eingebettet. [...] Ohne die uneingeschränkte individuelle Freiheit der Stellungnahme zu kritisierbaren Geltungsansprüchen kann eine faktisch erzielte Zustimmung nicht wahrhaft allgemein sein; ohne die solidarische Einfühlung eines jeden in die Lage aller anderen wird es zu einer Lösung, die allgemeine Zustimmung verdient, gar nicht erst kommen können"³⁰. Ein rationaler Konsens hängt ab von der aus freien Stücken gegebenen, nicht delegierbaren Zustimmung aller beteiligten und betroffenen Subjekte. Gleichzeitig schafft er durch seine Regeln gegenseitiger Anerkennung ein soziales Netz, das die Rechte der Individuen schützt. Und dieses Netz hat wiederum nur Bestand, wenn alle Subjekte davon absehen, ihre bloß individuellen und nicht verallgemeinerbaren Ansprüche gesellschaftlich durchzusetzen.

Die Katholische Soziallehre hat zwischen die Pole der Personalität und Sozialität noch das Brückenprinzip der *Subsidiarität* gestellt: "Wie dasjenige, was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, ihm nicht entzogen und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden darf, so verstößt es gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen" (QA 79). Das Subsidiaritätsprinzip schützt einerseits die Unvertretbarkeit der Individuen und den "Selbststand" kleinerer sozialer Einheiten. Andererseits klagt es die "Solidarität von oben" ein, die nicht nur das Prinzip der Personalität abstützt, sondern auch aus Gemeinwohlüberlegungen gefordert ist. Zum Gemeinwohl zählen alle Werte und Güter, die der Selbstverwirklichung des Einzelnen dienen und sich nur auf dem Wege kommunikativen Handelns erschließen, realisieren und sichern lassen. Schließlich sind die Individuen und ihre überschaubaren Lebenswelten nicht autark, sondern ihnen kommen auch soziale Verpflichtungen zu. Damit sie diesen auch nachkommen können, ist in entsprechenden Situationen Unterstützung vom sozialen Ganzen her gefordert.

Der Beitrag der Diskursethik zur inhaltlichen Bestimmung ethischer Sozialprinzipien fällt relativ bescheiden aus. Er terminiert in der Angabe der normativen Bedingungen, unter denen sich die Vielfalt je individueller Entwürfe gelungenen Lebens egalitär entfalten kann. Es ist dies eine relativ abstrakte, aber durch ihre Formalstrukturen im Hinblick auf ihre inhaltliche Ausgestaltung sehr anspruchsvolle Plattform sozialen Lebens. Mit ihr sind alle Wertvorstellungen kompatibel, die sich grundsätzlich der Metanorm zwangsfreier Interaktion unterstellen und sie als Regulativ sozialen Handelns anerkennen. Konvergenzen mit einer christlichen Moral, zu deren

³⁰ Habermas, Erläuterungen, 19 (Anm. 8).

Kern ein kommunikatives Freiheits- und Vernunftverständnis gehört, sind unabweisbar.³¹ Umstritten ist gleichwohl, ob von Seiten des Christentums ohne Ausblendung seines theologisch-metaphysischen Sinnhorizontes zu den Grundlagen einer humanen Gesellschaft etwas gesagt werden kann, das anschlussfähig ist an das Potential diskursiver Vernunft.

III. Diskurs und Transzendenz: Perspektiven einer ethischen Inversion der Metaphysik

Die Diskursethik steht unter den Prämissen nachmetaphysischen Denkens³², das im Gefolge der neuzeitlichen Differenzierungs- und Pluralisierungsprozesse ein substantielles Vernunftkonzept verabschiedet hat, das Einheitsmotiv einer *prima philosophia* abstreift, mit der Gleichsetzung von Sein und Denken bricht und den Primat der Bewußtseinsphilosophie bestreitet. "Als vernünftig gilt nicht länger die in der Welt selbst angetroffene oder vom Subjekt entworfene bzw. aus dem Bildungsprozeß des Geistes erwachsene Ordnung der Dinge, sondern die Problemlösung, die uns im verfahrensgerechten Umgang mit der Realität gelingt. Die Verfahrensrationalität kann eine vorgängige Einheit in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen nicht mehr garantieren"³³. Mit dem Wechsel vom Paradigma der Bewußtseinsphilosophie zu dem der Sprachphilosophie ("linguistic turn") und der Einsicht in die unaufhebbare Fallibilität wissenschaftlicher Theoriebildung verbindet nachmetaphysisches Denken eine Detranszendentalisierung der metaphysischen Grundbegriffe (z.B. Freiheit, Wahrheit, Subjekt) und eine geschichtlich-gesellschaftliche Situierung der Vernunft. Allerdings führt dies nicht zum Relativismus oder radikalen Kontextualismus, da die in der Sprache angelegte kommunikative Vernunft in den faktischen Verständigungsprozessen ein Moment an Unbedingtheit birgt, insofern die von einem Kommunikationsteilnehmer erhobenen Geltungsansprüche über ihren jeweiligen Kontext auf einen Konsens aller sprach- und handlungsfähigen Subjekte zielen.

Zwar unterscheidet sich nachmetaphysisches Denken von Religion dadurch, "daß es den Sinn des Unbedingten rettet ohne Rekurs auf Gott oder ein Absolutes"³⁴. Jedoch bedeutet dies nicht, daß sich dieses Denken nicht

³¹ Vgl. *Andreas Lob-Hüdepohl*, *Kommunikative Vernunft und theologische Ethik*, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1993. Zur bisherigen theologischen Rezeption der Diskursethik siehe auch *Edmund Arens*, *Kommunikative Ethik und Theologie*, in: *ThRev* 88 (1992) 441-454; *Christian Kissling*, *Die Theorie des kommunikativen Handelns in der Diskussion*, in: *FZPhTh* 37 (1990) 233-252; *ders.*, *Habermas et la théologie*, in: *FZPhTh* 38 (1991) 235-245.

³² Vgl. zum Folgenden *Habermas*, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt, 2. Aufl. 1988.

³³ Ebd., 42 f.

³⁴ *Habermas*, *Texte und Kontexte*, Frankfurt 1991, 125. Allerdings negiert eine heutige theologische Ethik keineswegs, daß die Erkenntnis einer sittlichen Forderung auch für Christen eine Sache der Vernunft ist, die logisch unabhängig von ihrem Glauben als gültig erweisbar sein muß. Ebenso wenig wird behauptet, Religiosität garantiere Humanität, oder Moralität sei außerhalb eines be-

mehr von Religion herausfordern lassen muß.³⁵ Allerdings ist diese provokative Kraft beschränkt auf eine religiöse Tradition bzw. Sprache, die "inspirierende, ja unaufgebbare semantische Gehalte mit sich führt, die sich der Ausdruckskraft einer philosophischen Sprache (vorerst?) entziehen und der Übersetzung in begründende Diskurse noch harren"³⁶. Diese Gehalte beziehen sich auf Begriffe wie Moralität und Sittlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Emanzipation, Humanität und Gerechtigkeit, die wir nach *J. Habermas* nicht "ernstlich verstehen können, ohne uns die Substanz des heilsgeschichtlichen Denkens jüdisch-christlicher Herkunft anzueignen"³⁷. Ohne deren sozialisatorische Vermittlung und philosophische Transformation könnte "eines Tages dieses semantische Potential unzugänglich werden; dieses muß sich jede Generation von neuem erschließen, wenn nicht noch der Rest des intersubjektiv geteilten Selbstverständnisses, welches einen humanen Umgang miteinander ermöglicht, zerfallen soll. Jeder muß in allem, was Menschenantlitz trägt, sich wiedererkennen können"³⁸.

wußt vollzogenen Gottesglaubens nicht möglich. Der Gottesbegriff hat in der theologischen Ethik dort seinen Ort, wo es um die Frage nach der letztmöglichen Rechtfertigung und Begründung für die Unbedingtheit des Anspruchs auf Mitmenschlichkeit geht. Hier genügt es nicht, auf die Nichtverwerfbarkeit und Unhintergebarkeit des rationalen Diskurses mit seinen ethischen Implikaten zu verweisen. Gerade "weil autonome Ethik ihre Forderungen aus der Einsicht in die menschlichen Eigengesetzlichkeiten zu begründen versucht, führt sie zur Frage nach dem Grund dieser Eigengesetzlichkeit. Auch wenn somit autonome Ethik ihre Sollenssätze aus dem menschlichen Lebensvollzug ohne Rekurs zu Gott zu finden und zu begründen vermag, der Gottesglaube also keine logische Bedingung für das sittliche Urteil ist, so bleibt dieses als faktisches doch nicht weiter begreiflich, wenn es nicht in die Frage nach dem absoluten Seins-Grund (was eben gerade nicht logisch allein der Erkenntnisgrund ist) weitergeführt wird", *Furger*, Gibt es eine Ethik ohne Gott - oder: Wie stellt die Ethik die Gottesfrage?, in: *ThBer* 12 (1983) 63-93, hier: 74. Die entscheidende Frage lautet: Woher kann überhaupt in einer im ganzen kontingenten Welt ein kategorischer Sollensanspruch ergehen bzw. begründet werden? Warum gilt überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Die Diskursethik behilft sich in dieser Frage mit dem apriorischen Perfekt der "immer schon" als gültig unterstellten und unhintergebaren, für menschliches Denken konstitutiven Argumentationsnormen. "Immer" bedeutet, daß eine Argumentationssituation ohne die Geltung dieser Regeln nicht konstituiert ist. "Schon" besagt, daß diese Regeln nicht durch das Argumentieren hervorgebracht werden, sondern als seine Möglichkeitsbedingung gedacht werden müssen. Demnach werden von der Diskursethik nicht letzte Normen selbst begründet, sondern ihre Begründungsleistung betrifft nur Ort und Verfahren, an bzw. mit dem letzte Verpflichtungen aufgedeckt werden können. Bewiesen wird lediglich die Alternativenlosigkeit der normativen Unterstellungen, ohne daß das Unterstellte selbst begründet wird. Unbedingte Geltung für die Grundnormen der Diskursethik kann man erst dann behaupten, wenn sie sich als unbedingt geltend begründet denken lassen. Erst dieses Unbedingtheitsmoment gibt ihnen den unverkürzten Charakter des Sittlichen.

³⁵ Zu den bemerkenswerten Veränderungen in Habermas' Einschätzung der Bedeutung religiöser Traditionen siehe *Arens*, Kommunikative Rationalität und Religion, in: *ders. u.a.*, Erinnerung, Befreiung, Solidarität, Düsseldorf 1991, 145-200.

³⁶ *Habermas*, Nachmetaphysisches Denken, 60 (Anm. 32).

³⁷ Ebd., 23.

³⁸ Ebd.

Offensichtlich gibt es eine mehr als nur akzidentelle Offenheit des ethischen Diskurses für moralische Intuitionen, welche die Religion bzw. Theologie auf den Begriff bringt und die philosophisch unabgegolten sind. Dabei geht es "um die Erfahrung von nicht-nivellierender Gleichheit und individuierender Gemeinsamkeit, um die Erfahrung einer Nähe über die Distanz zu einem in seiner Differenz anerkannten Anderen hinweg, um die Erfahrung einer Verschränkung von Autonomie und Hingabe, einer Versöhnung, die die Differenzen nicht auslöscht, einer zukunftsorientierten Gerechtigkeit, die solidarisch ist mit dem ungesühnten Leid vergangener Generationen, um die Erfahrung der Reziprozität freigebender Anerkennung, eines Verhältnisses, in der ein Subjekt dem anderen assoziiert ist, ohne der entwürdigenden Gewalt des Tausches zu unterliegen - einer höhnischen Gewalt, die Glück und Macht des einen nur um den Preis des Unglücks und der Ohnmacht des anderen zulässt"³⁹. Die Diskursethik lebt von Voraussetzungen, die sie nicht zu garantieren vermag, und von Inhalten, die sie selbst nicht hervorbringen kann. Es gibt "Unverzichtbares" für die Vernunft, das außerhalb ihrer Reichweite liegt. Sie braucht dieses "Anderer" um ihrer Humanität und Sittlichkeit willen. Die Möglichkeit verständigungsorientierten Handelns setzt Umstände voraus, die außerhalb des Verfügungsbereiches der kommunikativen Vernunft liegen, aber mit-konstitutiv für deren Realisierung sind. Hier gilt: *sola ratione numquam sola*. Es gibt keine reine Vernunft, die sich erst nachträglich aus lebensweltlichen Ressourcen speist oder in alltagsweltliche Zusammenhänge inkarniert.⁴⁰ "Das praktische Bewußtsein der Freiheit bildet sich nicht aus einer Theorie des Selbstbewußtseins, sondern daraus, daß Geschichten der Freiheit - und das heißt auch immer: Geschichten erlittener Unfreiheit - erzählt und erinnert werden. Praktisches Eintreten für den Frieden entsteht nicht aus einer Theorie des Friedens, sondern aus der Erinnerung an gelingendes und zerstörtes gemeinsames Leben"⁴¹. Die Rationalität einer Lebensform bleibt abhängig von Prozessen und Antriebskräften, die dem Einzelnen seine Vernunftpflichten erst bewußt machen und ihn zugleich motivieren, ihnen gerecht zu werden. Zu diesen Impulsen zählen die politischen Utopien des Friedens, die philoso-

³⁹ *Habermas, Texte und Kontexte*, 135-136 (Anm. 34). Für eine Fundierung kommunikativer Rationalität in einer anamnetischen Vernunft plädiert vor diesem Hintergrund und im Rückgriff auf Arbeiten von *Johannes B. Metz* (z.B. *Anamnetische Vernunft*, in: *Axel Honneth u.a. (Hrsg.), Zwischenbetrachtungen*, Frankfurt 1989, 733-738) *Peter Rottländer*, *Ethik in der Politischen Theologie*, in: *Orientierung 57* (1993) 152-158. Habermas' Einstellung zum theologischen Konzept einer anamnetischen Vernunft bleibt dagegen von einer skeptischen Sympathie geprägt; vgl. dazu *ders.*, *Israel und Athen*, in: *Orientierung 57* (1993) 241-244.

⁴⁰ Vgl. hierzu ausführlicher *Höhn*, *Soziale Differenzierung und plurale Vernunft. Komprehensive Rationalität als Basis einer Christlichen Sozialethik*, in: *Thomas Hausmanning (Hrsg.), Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne*, Paderborn 1993, 93-110.

⁴¹ *Wolfgang Huber*, *Erinnerung, Erfahrung, Erwartung. Die Ungleichzeitigkeit der Religion und die Aufgabe theologischer Ethik*, in: *Christian Link (Hrsg.), Die Erfahrung der Zeit*, Stuttgart 1981, 328.

phischen Imaginationen von Sinn und Glück, aber auch die religiösen Verheißungen von Heil und Gerechtigkeit. Gleichwohl kann sich die Diskursethik das, wovon in religiösen Diskursen die Rede ist, nicht als religiöse Erfahrungen aneignen. Zugänglich und zumutbar ist ihr nur das, was im Genus der begründenden Rede auftritt.

Für die Christliche Sozialethik stellt sich das Problem, ihren theologisch-metaphysischen Sinnhorizont mit der Behauptung eines transzendenten Unbedingten, das religiöse Erfahrungen (mit-)konstituiert, so zu explizieren, daß der damit verbundene Geltungsanspruch als ein allgemein zustimmungsfähiger verstehbar wird und zugleich als das "Andere" der diskursiven Vernunft seine religiöse Identität nicht verleugnen muß. Bei dem hierzu vorgeschlagenen Projekt einer ethischen Inversion der Metaphysik⁴² geht es darum, das Seinsollende nicht in der Ordnung der Dinge verankert zu sehen, sondern die Architektonik der kommunikativen Vernunft an die Stelle einer objektiven Teleologie (Naturrecht) treten zu lassen. Unter den Bedingungen nachmetaphysischen Denkens lassen sich in der Tat normative Gehalte nicht mehr ontologisch aus dem Seienden selbst, sondern nur noch rekonstruktiv aus den notwendigen intersubjektiven Bedingungen menschlicher Interaktion und Kommunikation gewinnen. Einer ethischen Inversion der Metaphysik kommt es nun darauf an, den von *J. Habermas* zugegebenen semantischen Überschuß des Religiösen über das Diskursive im Zusammenhang mit dem Unbedingtheitsmoment normativer Überzeugungen zu sehen. Im Mittelpunkt steht die Frage, ob nicht nur das semantische Potential christlichen Transzendenzbewußtseins und christlicher Heilserwartung, sondern auch dessen Logik "eine Dimension offenhalten, aus der wir auch in profanen Zeiten einen Maßstab für die Orientierung am jeweils Besseren gewinnen" ⁴³. Eine solche Inversion christlicher Metaphysik unterscheidet sich von einer verkappten Repristinatio einer Ontotheologie dadurch, daß es um die Ermittlung von Präsuppositionen ethischen Handelns geht, die für jene Subjekte notwendig sind, welche ebenso von der Rechtfertigungsbedürftigkeit sozialen Handelns wie von der Verbesserungswürdigkeit sozialer Verhältnisse ausgehen und zu oft die Erfahrung machen, daß die normative Kraft des Faktischen die faktische Kraft des Normativen übersteigt. Den Ausgangspunkt markiert ein anthropologisches Datum: Offenkundig gibt es ein tief im Menschen verwurzelt existentielles Streben nach schlechthinniger Verlässlichkeit und Gültigkeit, d.h. Begründetheit der Basisnormen menschlichen Miteinanders. Ein solcher Ausgriff steht gegen die Fakten der Welt, die keine Infallibilität kennen. Diese Fakten widerständig zu tran-

⁴² Innerhalb dieses Beitrages können nur tentative Überlegungen zu einer ethischen Inversion der Metaphysik vorgelegt werden. Programmatische Grundlegung und Durchführung müssen einer gesonderten Studie überlassen bleiben; vgl. hierzu vorläufig *Höhn*, Soziale Differenzierung (Anm. 40), 105-110.

⁴³ *Habermas*, Kommunikative Freiheit und negative Theologie, in: *Emil Angehrn u.a. (Hrsg.)*, Dialektischer Negativismus (FS Michael Theunissen), Frankfurt 1992, 15-34, hier: 18.

szendieren macht das Projekt der Religion aus. Darum liegt das Proprium religiöser Rede vom Unbedingten auch darin, daß sie kontra-faktische Geltungsansprüche erhebt. "Kontra-faktisch heißt (in diesem Zusammenhang): was gegen die Fakten dieser Welt Front macht"⁴⁴. Das Kontrafaktische kann zwar weder deduktiv bewiesen noch durch reflexive Rekonstruktion freigelegt werden; als das Noch-nicht-Wirkliche gehört es aber dennoch zur Ethik: "Das, was sein soll, ist nie gegeben, sondern aufgegeben. Der Realität die Stirn bietend ... zieht das Kontrafaktische alle Hoffnungen in sich, deren die realistische Gesellschaft sich ent schlagen hat"⁴⁵. In diesem Sinne gibt eine christliche Ethik dem Kontrafaktischen Raum und will ihm Geltung verschaffen. Sie tritt ein für die großen Hoffnungen und Sehnsüchte des Menschen und protestiert gegen die Halbierung seiner Zukunfts- und Lebenserwartungen. Sie steht kritisch einer Gesellschaft gegenüber, die verspricht, den Menschen wunschlos glücklich machen zu können. Ein solches Versprechen ist zynisch; in der Regel bedeutet es, daß man erst wunschlos gemacht wird und dann mit einem kleinen Glück und einem bißchen Frieden abgefunden wird. Christliche Rede im Genus der Prophetie und der Verheißung bestreitet, daß das Größte, was die Welt dem Menschen verspricht, sie selbst ist. Für Mensch und Welt ist demnach mehr "drin", als in der Welt wirklich und möglich ist. Dieses "Mehr" als eine der Welt und dem Menschen zukommende Möglichkeit ist ihrer Wirklichkeit gegenüber transzendent. Diese Transzendenz ist "Futurität" (*E. Jüngel*).

Das Christentum besteht darauf, daß die Welt dem Menschen mehr verspricht als nur die Welt und daß ein Scheitern in der Welt weniger ist als ein Fallen ins Nichts. Der christliche Glaube spricht unter dieser Rücksicht "der Wirklichkeit notwendiger Weise mehr zu, als das jeweils Wirkliche aufzuweisen hat und als Wirklichkeit überhaupt aufzuweisen vermag"⁴⁶. Derart über das Wirkliche hinausgehend gerät er allerdings unter den Verdacht, am Wirklichen vorbeizureden. Daß es gleichwohl möglich und statthaft ist, über das Wirkliche hinauszugehen und gerade damit der Wirklichkeit gerecht zu werden, läßt sich nur unter der Voraussetzung einsichtig machen, daß das Wirkliche sich selbst nicht genügt und nach mehr als Wirklichem verlangt. Zur Unterstellung eben dieser Prämisse führt die Reflexion auf die Kontingenz und Modalstruktur des Daseins: "Das Sein erschöpft sich nicht im Wirklichen. Und das Wirkliche ist nur auf Zeit Repräsentant des Seins. Es ist mehr möglich. Das Wirkliche ist ja selber möglich. Doch die Möglichkeit des Wirklichen ist etwas anderes als dessen Wirklichkeit. In der Möglichkeitsdimension trifft sich das Sein eines Wirklichen mit Möglichkeiten, die zwar selbst nicht verwirklicht sind, aber gleichwohl zum Sein des Wirk-

⁴⁴ *Manfred Frank*, *Conditio moderna*, Leipzig 1993, 99.

⁴⁵ *Ebd.*, 99.

⁴⁶ *Eberhard Jüngel*, *Metaphorische Wahrheit*, in: *ders.*, *Entsprechungen: Gott - Wahrheit - Mensch*, München, 2. Aufl. 1986, 103-157, hier: 103.

lichen gehören. Welche Möglichkeiten das sind und welche nicht, das in Erfahrung zu bringen gehört zum Verstehen der Wirklichkeit"⁴⁷.

Das vom christlichen Glauben behauptete Kontrafaktische ist unter jeweils verschiedener Rücksicht sowohl kontingent als auch unbedingt: Jene Möglichkeiten, die der christliche Glauben dem Wirklichen als zugehörig bestimmt, sind in dem Sinn kontingent, daß sie eine dem Faktischen von sich aus nicht zustehende, sondern ihm zukommende, zufallende Wirklichkeit betreffen, die gleichwohl zum Sein des Faktischen gehören. Jene Möglichkeiten sind in dem Sinn zugleich unbedingt, indem sie die Wirklichkeit unbedingt angehen, d.h. sie repräsentieren kontrafaktisch die Vollendungs-gestalt menschlichen Miteinanders.⁴⁸ "Die Behauptung des Möglichen, die in der Wirklichkeit von dieser nichts Unmögliches verlangt, muß aber, soll sie die Wirklichkeit ... unbedingt angehen, als Behauptung eines Anspruchs zugleich der Zuspruch dessen sein, was in der Wirklichkeit, durch diese nicht bedingt, dieselbe zurück auf das Mögliche transzendiert. Das heißt, der Anspruch des Möglichen kann nur als Zuspruch von Freiheit behauptet werden"⁴⁹. Relevanz und Identität christlicher Daseinserfahrung bestehen somit darin, daß ihre Weltauslegung nicht einfach mit der Wirklichkeit übereinstimmt (im Sinne einer *adaequatio intellectus et rei*), sondern das vergegenwärtigt, was noch nicht ist bzw. was und wie das Seiende noch nicht ist. Sie stellt den Versuch dar, "alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten".⁵⁰ In einer Zeit, die dahintendiert, Alternativen zu den eingeschliffenen Lebensstandards auszublenden, braucht sich eine christliche Ethik nicht zu genieren, im Widerstand gegen vielfältige Reduktionstendenzen nach Inhalten und Formen ethischen Handelns zu suchen, die aufgrund ihrer Offenheit für Transzendenz auch zukunftsfähig sind⁵¹.

⁴⁷ Ebd., 103. Vgl. hierzu auch *ders.*, Die Welt als Wirklichkeit und Möglichkeit, in: *ders.*, Unterwegs zur Sache, München 1972, 206 ff.

⁴⁸ Vgl. in diesem Zusammenhang *Markus Knapp*, Gottesherrschaft als Zukunft der Welt. Studien zur Grundlegung einer Reich-Gottes-Theologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns, Würzburg 1993.

⁴⁹ *Jüngel*, Die Welt als Möglichkeit (Anm. 47), 229.

⁵⁰ *Theodor W. Adorno*, *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt 1951, 333.

⁵¹ Eine derart antireduktionistische Ethik, die sich ebenso für Begründungs- wie für Anwendungsfragen interessiert, ist ein dringendes Desiderat. Von *Franz Furzer* ist zu lernen, wie man erfolgreich der Versuchung widerstehen kann, für die Unbezweifelbarkeit der Richtigkeit fundamentalethischer Untersuchungen den Preis ihrer sozialetischen Unerheblichkeit zu zahlen; vgl. dazu exemplarisch die Studien: Was Ethik begründet, Zürich/Einsiedeln/Köln 1984; Ethik der Lebensbereiche, Freiburg/Basel/Wien 1985.