

Gesellschaftliche Modernisierung als Bezugsproblem philosophischer und theologischer (Sozial-)Ethik

Michael Haspel

Die Debatte über den Beitrag von religiösen Traditionen zur "öffentlichen (praktischen) Vernunft" in Europa basiert zumindest zum Teil auf einem (Re-)Import der amerikanischen Diskussion zwischen letztlich kantischem Liberalismus (z.B. Rawls) und letztlich aristotelisch-hegelianischen Ansätzen eines Kommunitarismus (Taylor, Sandel, Walzer). Mit diesem Diskursrahmen handelt man sich m.E. systematische Probleme ein, die eine Verhältnisbestimmung von Religion und öffentlicher normativer Debatte erschweren.

Neben einem reduktionistischen Begriff von Religion ist dies vor allem ein eingeschränktes Verständnis von Ethik und ein unterkomplexes Konzept moderner Gesellschaft. Zu letzterem zuerst. Die liberalen Ansätze bleiben letztlich dem kantischen Verständnis von Gesellschaft als Ansammlung von autonomen Individuen verhaftet, die Modelle kommunitaristischer Provenienz betonen demgegenüber die konstitutive Rolle von Gemeinschaften in der Gesellschaft. Beide verkennen damit - in einem individualistischen und einem kollektivistischen Fehlschluß - die emergente Struktur moderner Gesellschaft.

Die von den Sozialwissenschaften von Marx über Durkheim und Weber bis zu den vielfältigen gesellschaftstheoretischen Ansätzen der Gegenwart erhellten Zusammenhänge von Gesellschaftsstruktur, ökonomischen Verhältnissen, sozialen Beziehungen, kulturellen Symbolisierungen und (individuellen) Handlungen etc. bieten den Referenzrahmen für eine Theorie, die nach der Bedeutung normativer Muster für individuelles Handeln und gesellschaftliche Prozesse fragt. Gesellschaft ist etwas anderes als die Summe der Individuen bzw. Kollektive.

Dementsprechend sind ethische Theorien komplexer anzulegen als nur zugespitzt auf die Frage, wie unter pluralen Bedingungen Normen sollen begründet werden können. Dies ist eine wichtige Frage, an der zwar auch das Verhältnis von Religion und öffentlicher Vernunft thematisch wird, aber nicht die einzige. Entwirft

man ein komplexeres Konzept einer ethischen Theorie in der modernen Gesellschaft wird die Verhältnisbestimmung von Religion und öffentlicher Vernunft aus einer dichotomischen Reduktion in eine komplexe Matrix überführt. Die gesellschafts- und modernisierungstheoretischen Voraussetzungen können hier nicht zur Darstellung gebracht werden. Auf sie habe ich an anderer Stelle hingewiesen.¹ Im folgenden möchte ich neun Elemente einer ethischen Theorie in der modernen Gesellschaft darstellen, die es m.E. ermöglichen, auf spezifische und verschiedene Probleme, die durch gesellschaftliche Modernisierung entstehen und die von ethischer Theorie bearbeitet werden können müssen, systematisch bezug zu nehmen. Dies wird material als Konzept einer Theorie protestantischer Sozialethik durchgeführt; strukturell könnte dieses Modell allerdings losgelöst von seinem partikularen Kontext gewinnbringend Verwendung finden. Durch die Differenzierung der Problemlage sollte auch die differenziertere Verhältnisbestimmung von theologischer und philosophischer Ethik möglich werden.

Eine *Theorie protestantischer Sozialethik in der modernen Gesellschaft* wird mehrere Ebenen bzw. Elemente unterscheiden. Dabei wird davon ausgegangen, daß in formaler Hinsicht diese Struktur allgemein für ethische Theorie(n) Geltung beanspruchen kann. Ergänzend zu der allgemeinen Begründung der einzelnen Elemente wird hier zugleich angedeutet, in welcher Weise die Elemente in einer *protestantischen Sozialethik* relevant werden.²

(1) Es müssen die *gesellschaftstheoretischen Voraussetzungen* geklärt werden, insbesondere inwieweit in modernen Gesellschaften, deren systemische Kommunikation auf abstrakten Steuerungsmedien beruht, über Moral überhaupt Handeln normativ gesteuert werden kann. Möglicherweise sind andere gesellschaftliche Bereiche so dominant, daß sich deren Imperative immer über noch so gutgemeinte Intentionen einzelner Akteure lagern oder zumindest zu lagern drohen.³ Dieser Zusammenhang ist

¹Vgl. dazu und zum folgenden Haspel, Michael: *Konstitution und Applikation protestantischer Sozialethik in der modernen Gesellschaft am Beispiel der Friedenaethik in Auseinandersetzung mit dem Krieg der NATO gegen die Bundesrepublik Jugoslawien*, Habilitationsschrift, Marburg 2001.

²Zu unterschiedlichen Ebenen und verschiedenen Elementen einer sozialetischen Theorie vgl. Tödt, Heinz Eduard: *Perspektiven theologischer Ethik*, München 1988, p. 21.

³Vgl. Giegel, Hans-Joachim: *Steuerung des ökonomischen Systems durch moralische Orientierungen?*, in: *Forum für Philosophie* (Hg.): *Markt und Moral. Die Diskussion um die Unternehmensethik*, Bern/Stuttgart/Wien 1994, pp. 37-73; ders.: *Diskursive Verständigung und*

aufzuklären, und es ist anzugeben, unter welchen Umständen und auf welche Weise Moral in komplexen Gesellschaften eine normative Koordinierungsfunktion haben kann. Auch ein negativer Befund könnte handlungsleitend in Hinsicht auf Veränderung werden. Auf der gesellschaftstheoretischen Ebene wäre zu analysieren, in welchen komplexen Zusammenhängen das als moralisch intendierte Handeln von individuellen und sozialen Akteuren steht, die für die einzelnen in der Teilnehmerperspektive nicht (sinnlich) wahrnehmbar sind. Als Beispiel kann der Zusammenhang von Konsumverhalten im Norden mit Klimaänderungen im Süden oder überhaupt die zunehmende Verelendung der 2/3-Welt stehen. Als zumindest *for the time being* gegebene Rahmenbedingungen müssen diese in eine sozialetische Theorie integriert werden.⁴

(2) Als weiteres Element muß eine ethische Theorie darüber Auskunft geben können, wie *Werte bzw. Grundnormen* von Gruppen und Gesellschaften bestimmt werden können. (Dies entspricht dem klassischen Bereich der Güterethik). Dafür bieten sich hermeneutische und diskursive Verfahren an. Unter den Bedingungen der Pluralität ist davon auszugehen, daß hier konkurrierende Modelle ins Spiel gebracht werden. Allerdings werden Gesellschaften auf einen Minimalkonsens nicht verzichten können, wie er sich in Grundwerten wie etwa der Gewaltfreiheit und der Achtung der Menschenwürde ausdrückt. Solche Grundkonsense sind immer auch kontextuell gebunden und interpretationsbedürftig, gleichwohl sind sie Voraussetzungen dafür, daß Verfahren zur Begründung von konkreten Normen etabliert werden können.⁵

(3) Damit ist das dritte konstitutive Element einer ethischen Theorie benannt, das der *Normbegründung*. Es müssen Verfahren und Modelle angegeben werden

systemische Selbststeuerung, in: ders. (Hg.): *Kommunikation und Konsens in modernen Gesellschaften*, Frankfurt a.M. 1992, pp. 59-112.

⁴Vgl. Honecker, Martin: *Konzept einer sozialetischen Theorie. Grundfragen evangelischer Sozialethik*, Tübingen 1971, pp. 17-46.

⁵Vgl. zu einem solchen Grund- bzw. Prinzipienkonsens bzw. "overlapping consensus" Rawls, John: *A Theory of Justice*, Belknap/Harvard University Press: Cambridge 1971, pp. 388-517, 580f.; Andersen, Svend: *Rationality and Lutheran Ethics*, in: Bonföldi, Alberto u.a. (Hg.): *Ethik, Vernunft, Rationalität - Ethics, Reason and Rationality*, Münster 1997, pp. 174-177. Zu Rawls siehe Habermas, Jürgen: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a.M., 5. Aufl. 1992, pp. 82-85.

Damit wird hier allerdings nicht vorgeschlagen, daß soziale Integration insgesamt über Wertekonsens soll geleistet werden (können), sondern daß es Bedingung der Möglichkeit gesellschaftlicher Integration ist, daß Einverständnis über minimale Grundbedingungen wie Gewaltfreiheit und wechselseitige Anerkennung prinzipiell besteht, die weitere ethische oder rechtliche Verständigungsprozesse erst möglich machen.

können, wie in pluralistischen Gesellschaften konkrete Handlungsnormen - sowohl moralisch-sittliche wie auch rechtliche - begründet werden können sollen.⁷ (Dies entspricht dem klassischen Bereich der Pflichtenethik). Dazu bieten sich diskursive Verfahren an.⁷

(4) Von der Normbegründung ist die *Anwendung der Normen* in konkreten Situationen zu unterscheiden. Hierzu sind verschiedene Modelle in Vorschlag gebracht worden, z.B. Klugheitsregeln, Anwendungsdiskurse und Modelle sittlicher Urteilsfindung.⁸

(5) Für die Implementierung der Elemente (2)-(4) bedarf es sozialer *Institutionen*, in denen solche Prozesse bzw. Diskurse durchgeführt werden können. Damit ist ein Punkt angesprochen, der ein wesentlicher Beitrag des Protestantismus zum ethischen Diskurs in pluralen modernen Gesellschaften sein kann. Die Kirchen als gesellschaftliche Institutionen verfügen über die Ressourcen, seien es humane, finanzielle und auch ganz banal räumliche, die sie zu Orten kommunikativer Verständigung werden lassen können. Kommunikationsprozesse und ethische Diskurse bedürfen einer institutionellen Verankerung, die sowohl ihre Genese ermöglichen als auch inhaltlich ihre Geltung in der Gesellschaft befördern.⁹ Die kirchliche Realität mag oft so sein, daß man Kirchen nicht als Orte des herrschaftsfreien Diskurses identifizieren möchte, aber z.B. die schwarzen Kirchen in der Bürgerrechtsbewegung in den USA, die evangelischen Kirchen in der Bürgerrechtsbewegung in der DDR¹⁰ oder auch die evangelischen Akademien zumindest in der Nachkriegszeit der Bundesrepublik

⁷In der modernen Gesellschaft treten Recht und Ethik (in Habermas' Terminologie Moral) in ein Ergänzungsverhältnis: "Ich gehe davon aus, daß sich auf dem nachmetaphysischen Begründungsniveau rechtliche und moralische Regeln *gleichzeitig* aus traditionaler Sittlichkeit ausdifferenzieren und als zwei verschiedene, aber *einander ergänzende* Sorten von Handlungsnormen *nebeneinander* treten." (Habermas, Faktizität und Geltung, p. 135).

⁸Vgl. zu diesem und zum nächsten Punkt Rich, Arthur: Wirtschaftsethik. Bd. 1: Grundlagen in theologischer Perspektive, Gütersloh, 4. Aufl. 1991 (1984), pp. 222-243.

⁹Vgl. z.B. Tödt, Heinz Eduard: Versuch einer ethischen Theorie sittlicher Urteilsfindung, in: ders.: Perspektiven theologischer Ethik, München 1988, pp. 21-48.

¹⁰Vgl. Habermas, Jürgen: Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?, in: ders.: Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt a.M., 2. Aufl. 1992 (1991), pp. 9-30, hier p. 27.

¹⁰Vgl. Haspel, Michael: Politischer Protestantismus und gesellschaftliche Transformation. Ein Vergleich der evangelischen Kirchen in der DDR und der schwarzen Kirchen in der Bürgerrechtsbewegung in den USA, Tübingen/Basel 1997.

waren solche Orte kommunikativer Verständigung. In diesem Sinne sind die protestantischen Kirchen nicht nur Interpretationsgemeinschaften, die sich in Selbstverständigungsdiskursen ihrer eigenen Tradition vergewissern, sondern sie sind institutionelle Orte jener öffentlichen Diskursgemeinschaft, die in Normbegründungs- und Anwendungsdiskursen die normative Gestaltung der Gesellschaft begründet.¹¹

Im Rahmen einer sozialetischen Theorie dürfte also eine entsprechende Institutionentheorie nicht fehlen.¹²

(6) Ist die Frage nach Verfahren und Institutionen behandelt, muß weiterhin geklärt werden, wie die beteiligten Subjekte für moralisches Handeln und die Partizipation an ethischen Diskursen (a) motiviert und (b) in die Lage versetzt werden. Indem man nach der Konstitution von *Motivation und Verhaltensdispositionen* fragt, ist überhaupt die Konstitution von handlungsfähigen Subjekten thematisch. Jegliche an einer Ethik orientierte soziale Praxis setzt handlungs- und kommunikationsfähige Subjekte voraus, die in der Lage sind, ihr Handeln und Unterlassen in Koordination mit anderen Menschen an bestimmten diskursiv begründeten Normen zu orientieren. Dies setzt die Individuierung des einzelnen in Sozialisationsprozessen voraus, welche die Herausbildung einer Identität ermöglichen.¹³ Die Prozesse der Pluralisierung und Individualisierung verstärken den Druck auf Individuen, selbstverantwortlich ihre Biographie als unabgeschlossene Entwicklung zu gestalten.

Die spezifische protestantische Tradition mit ihrer Betonung der Befreiung durch das Evangelium und ihrem Verweis auf die Realisierung dieser Freiheit durch die

¹¹Vgl. Schütler Florenza, Francis: Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft. Politische Theologie zwischen Diskursethik und hermeneutischer Rekonstruktion, in: Arens, Edmund (Hg.): Habermas und die Theologie, Düsseldorf, 2. Aufl. 1989, pp. 115-144; zu den verschiedenen Diskursformen z.B. Habermas, Jürgen: Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral, in: ders.: Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt a.M. 1996, pp. 11-64, hier p. 50.

¹²Vgl. Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?, p. 25, ders.: Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: ders.: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a.M., 5. Aufl. 1992 (1983), pp. 53-125, hier p. 102; Gimmler, Antje: Institution und Individuum. Zur Institutionentheorie von Max Weber und Jürgen Habermas, Frankfurt a.M./New York 1998.

¹³Vgl. z.B. Habermas: Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral, p. 57; Krappmann, Lothar: Soziologische Dimension der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen, Stuttgart, 8. Aufl. 1993 (1969), p. 207. Vgl. zur Entwicklung handlungsfähiger Subjekte in theologischer Perspektive Gräß, Wilhelm; Korsch, Dietrich: Selbsttätiger Glaube. Die Einheit der Praktischen Theologie in der Rechtfertigungslehre, Neukirchen-Vluyn 1985, pp. 38ff.

Liebe in sozialem Kontext hat mit diesem konkreten und tief protestantischen Inhalt auch die Funktion der Motivation zur Beteiligung an und Gestaltung von ethischen Diskursen in der Gesellschaft. Christinnen und Christen sind in ihrem individuellen Gottesverhältnis immer zugleich auf die nahen und fernen Nächsten verwiesen. Martin Honecker betont die Notwendigkeit der Vernünftigkeit ethischer Diskurse, erinnert aber daran, daß die Motivation zur Verständigung für Christinnen und Christen vorgängig begründet ist: "Diese Gemeinschaft wird ihr Handeln anders motivieren als aufgeklärtes Denken, nämlich mit dem Widerfahrnis der Liebe Gottes. Aber sie wird dieses Handeln nicht anders als rational argumentierend einsichtig machen können."¹⁴

Dies muß im Rahmen einer sozialetischen Theorie der ethischen und moralischen Bildung expliziert werden. (Dies entspricht dem klassischen Bereich der Tugendethik).

(7) Dadurch wird der gemeinsame theologische Ort der Konstitution handlungsfähiger sittlicher Subjekte und des Zusammenhangs von Glauben und Werken, von erster und zweiter Gerechtigkeit bei Luther thematisch. Dies hat als *differentia specifica* zu anderen ethischen Systemen einen prominenten Ort in einer theologischen Theorie der Ethik. In diesem Zusammenhang haben alle anderen Elemente dieser Theorie ihren Grund, ohne daß aus diesem Gefälle eine rein deduktive Struktur ableitbar wäre.

(8) Aus der Maßgabe von (5), (6) und auch (7) folgt, daß eine ethische Theorie auch Kriterien für (sittliche) *Lebensformen* angeben können muß, in denen zum einen in Sozialisations- und Bildungsprozessen Verhaltensdispositionen und Motivation regelmäßig erworben werden können, welche die Teilnehmerinnen und Teilnehmer einer Lebensform in die Lage versetzen, moralisch zu handeln und an ethischen Diskursen sich zu beteiligen. Zum anderen werden sich in solchen Lebensformen Institutionen ausbilden, die Ort und Träger von ethischen Prozessen und Verfahren sein können. Unterschiedliche Lebensformen orientieren sich an spezifischen Werten, die

¹⁴Honecker, Konzept einer sozialetischen Theorie, p. 54. Siehe zum Zusammenhang von Rationalität und Motivation: Grotefeld, Stefan: Rationalität, Vernunft und Moralbegründung. Notizen zur neueren philosophischen Diskussion mit Anmerkungen zur theologischen Problemlage, in: Bondolfi, Alberto u. a. (Hg.): Ethik, Vernunft und Rationalität - Ethics, Reason and Rationality, Münster 1997, pp. 55-89, hier pp. 84f. Zum Aspekt der Motivation siehe auch Schleiermachers Ausführungen zum Antrieb/Impuls des Handelns aus der Frömmigkeit: Schleiermacher, Friedrich D.E.: Die christliche Site nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen hg. v. L. Jonas, (SW I, 12), Berlin, 2. Aufl. 1884 (1843), pp. 22-28.

partikularen Traditionen entstammen und reicher an Orientierungen sind als der in einer pluralistischen Gesellschaft mögliche Konsens. In modernen Gesellschaften ergibt sich allerdings auch die Maßgabe, daß die Lebensformen selbst wieder kritisierbar sein müssen, sowohl in einem internen Prozeß der Reinterpretation der Tradition als auch durch die Wert- und Normdiskurse in der Gesellschaft.¹⁵

Geht man von der Gleichursprünglichkeit von Individuierung und Sozialisation aus, so hängt die Möglichkeit der Gestaltung dieses Prozesses auch von den Strukturen des sozialen Umfeldes ab, davon, ob dieses die Herausbildung einer Identität und der damit verbundenen Kompetenzen fördert oder behindert. Hier stellt sich also in doppelter Perspektive die Frage nach spezifischen Lebensformen, die als sozialisatorische Voraussetzung der Herausbildung von Identität, der Vermittlung von Kompetenzen und der jeweils aktuellen sozialen Einbettung von ethischen Diskursen und moralischem Handeln dienen. Hat Habermas früher die Bedeutung solcher "entgegenkommender Lebensformen"¹⁶ schon angedeutet, kommen sie in seinen neueren moraltheoretischen Überlegungen prononcierter zur Sprache, indem er auf die Bedeutung der Einbettung in partikulare Lebensformen, die sich am je für sie spezifisch Guten orientieren, für das Problem der Verständigung über das universal Gerechte hinweist:

Das Gute im Gerechten erinnert daran, daß das moralische Bewußtsein auf ein bestimmtes Selbstverständnis moralischer Personen angewiesen ist: diese wissen sich der moralischen Gemeinschaft zugehörig. Dieser Gemeinschaft gehören alle an, die in einer - irgendeiner - kommunikativen Lebensform sozialisiert worden sind.¹⁷

Meine These ist nun, daß der neuzeitliche Protestantismus, wo er sich auf den

¹⁵Vgl. Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?, p. 25; ders., Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm, p. 119.

¹⁶Vgl. Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?, p. 25

¹⁷Habermas: Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral, p. 43. Vgl. auch ders.: Was macht eine Lebensform rational?, in: ders.: Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt a.M., 2. Aufl. 1992 (1991), pp. 31-48.

Pluralismus der Moderne eingelassen hat,¹⁹ indem er selbstreflexiv und selbsttranszendierend zugleich geworden ist, genau eine solche Lebensform darstellt.¹⁹ In partikularen protestantischen Gemeinschaften, die gleichzeitig anerkennen, daß es jenseits ihrer selbst andere, verschiedene Sozialformen und Wertsysteme gibt,²⁰ können Identitäten gebildet²¹ und Kompetenzen entwickelt werden - und zwar lebenslang -, die zu einer gewaltfreien, konsensorientierten Gestaltung der Gesellschaft beitragen können. Die Gestaltung und Bewahrung einer solchen Lebensform hat an sich schon eine ethische Qualität:

Die vergesellschafteten Individuen könnten sich als Subjekte gar nicht behaupten, wenn sie an den in kulturellen Überlieferungen artikulierten und in legitimen Ordnungen stabilisierten Verhältnissen reziproker Anerkennung keinen Halt fänden - und umgekehrt.²²

(9) Eine Theorie theologischer (Sozial-) Ethik wird auszuarbeiten haben, nach welchen Verfahren die eigenen (sittlichen und ethischen) Traditionen gegenwärtig interpretiert werden sollen. Dabei geht es darum, den Reichtum des materialen Gehalts der eigenen Tradition für Orientierungsleistungen im Horizont der Gegenwart zu formulieren, denn: "Orientierungsmuster oder bestimmte Leitbilder lassen sich nicht bei Bedarf synthetisch erzeugen. [...] Die Kirchen verfügen über ein einzigartiges

¹⁹Vgl. dazu Casanova, José: *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press: Chicago/London 1994, der an mehreren, meist nicht-protestantischen Fallbeispielen aufzeigt, daß Religionen in modernen Gesellschaften unter Modernisierungsanforderungen stehen und sich selbst jeweils unterschiedlich auch modernisieren.

¹⁹Vgl. Haspel, Michael: *Solidarität und die Integration moderner Gesellschaften*, in: *Societas Ethica* (Hg.): *Solidarität und Sozialstaat. Jahresbericht 1997*, Zürich 1998, pp. 147-151.

²⁰Vgl. zu dieser selbstreflexiven Möglichkeit der Differenzierung in bezug auf den modernen lutherischen Protestantismus: Andersen, Svend: *Rationality and Lutheran Ethics*, pp. 174-177 u. 185.

²¹Auf den konstitutionellen Zusammenhang von Individualität und Institution weist hin: Fechter, Kristian: *Religiöser Individualismus. Und Kirche: Praktisch-ekkesiologische Perspektiven im Anschluß an Ernst Troeltsch*, in: ders., Haspel, Michael (Hg.): *Religion in der Lebenswelt der Moderne*, Stuttgart/Berlin/Köln 1998, pp. 208-226. Vgl. auch Gräß, Korsch: *Selbsttätiger Glaube*, pp. 60f.

²²Habermas: *Faktizität und Gehung*, p. 107.

Orientierungspotential, aber nicht über ein Orientierungsmonopol.²³ Dabei ist zu unterscheiden zwischen einer Interpretation, die auf einen Konsens innerhalb christlicher Gemeinschaft(en) abzielt, und Rekonstruktionen, die auf Partizipation im öffentlichen Diskurs abzielen.

Über die sozialisatorischen und motivationalen Komponenten des Protestantismus als Lebensform hinaus wird seine normative Tradition inhaltlich für aktuelle Normbegründungsdiskurse von Bedeutung sein. Eine zufällige Tradition wird nicht von vornherein den Anspruch auf Normativität für alle beanspruchen können, aber bestimmte normative Gehalte einzelner Traditionen können auch in öffentlichen, allgemeinen Begründungsdiskursen Zustimmung erhalten (man denke an das Verbot des Mordes). Die Pluralisierung im Zuge der Modernisierung bedeutet nicht notwendig, daß spezifische religiöse Traditionen gänzlich hinfällig sind; aber sie müssen ihre Geltungsansprüche mit zustimmungsfähigen Argumenten begründen:

Das heißt nicht, daß religiöse Tradition überhaupt bedeutungslos wird, wohl aber, daß der Modus des Traditionsbezugs sich ändert: aus einer ungebrochenen Lenkung *durch* Tradition wird ein reflektiertes Verhältnis *zur* Tradition.²⁴

An dem Zusammenhang des modernen Menschenrechtsgedankens und der in Gottebenbildlichkeit und Rechtfertigung begründeten Würde des Menschen läßt sich dies exemplifizieren. Dabei liegt die protestantische nicht als eine geschlossene und abgeschlossene Tradition vor, sondern sie muß immer wieder neu interpretiert, ihre Geltung auch innerhalb des Protestantismus aktuell überprüft und begründet werden. Dazu bedarf es einer "hermeneutischen Rekonstruktion" im Rahmen der Kirche als Interpretationsgemeinschaft.²⁵

Beide Interpretationsprozesse werden die Bedingungen von Pluralität und allgemein akzeptierte Hintergrundtheorien berücksichtigen müssen, sie unterscheiden

²³Netthöfel, Wolfgang: Ethik zwischen Medien und Mächten. Theologische Orientierung im Übergang zur Dienstleistungs- und Informationsgesellschaft, Neukirchen-Vluyn 1999, p. 153. Im Original kursiv. Kirche kann hier im Sinne der Traditions- bzw. Interpretationsgemeinschaft verstanden werden.

²⁴Luther, Henning: Religion als Weltabstand, in: ders.: Religion und Alltag, Stuttgart 1992, pp. 22-29, hier p. 24.

²⁵Vgl. Schäusler Fiorenza, Francis: Foundational Theology. Jesus and the Church, Crossroad: New York 1986, pp. 301-311.

sich aber darin, daß es einen konstitutiven Unterschied gibt zwischen dem, was eine bestimmte Gruppe in konsensueller Interpretation ihrer sittlichen und ethischen Traditionen sittlich für wünschenswert hält, und dem, was in einer pluralistischen Gesellschaft für alle rechtlich verbindlich sein soll, also mit staatlichem Zwang legitimerweise durchgesetzt werden kann. Dabei wird jeweils zu unterscheiden sein, welche *Funktion* und welchen *Status* Elemente aus der Tradition der christlichen Interpretationsgemeinschaft in den jeweiligen Diskursen haben sollen.

Versucht man die Leitfragen nach dem Verhältnis von Säkularisierung, Religion und Moralphilosophie, nach der Rolle religiöser Ethik in der öffentlichen Moral, nach der Bedeutung von Religion und Ethik in der Erziehung/Bildung und schließlich nach dem konkreten Verhältnis von theologischer Ethik und Moralphilosophie in bezug auf die einzelnen hier exponierten Elemente einer sozialetischen Theorie differenziert zu beantworten, wird man in den einzelnen Felder zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen. Damit könnte die letztlich apologetisch-aporetische Alternative von philosophischer und theologischer Ethik überwunden werden und ein komplexeres Konzept gewonnen werden, das der Herausforderung gesellschaftlicher Modernisierung angemessen entsprechen kann.²⁶

Literatur

Andersen, Svend: Rationality and Lutheran Ethics, in: Bondolfi, Alberto u.a. (Hg.): Ethik, Vernunft und Rationalität - Ethics, Reason and Rationality, Münster 1997, pp. 169-186.

Casanova, José: Public Religions in the Modern World, University of Chicago Press: Chicago/London 1994.

Fechtner, Kristian: Religiöser Individualismus. Und Kirche:

²⁶Vgl. Schüssler Fiorenza: Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft, pp. 115-144.

Francis Schüssler Fiorenza schlägt als Verfahrensweise in Anlehnung an John Rawls ein doppeltes reflexives Äquilibrium vor, das einerseits die Tradition und andererseits gängige Hintergrundtheorien in Balance bringen soll. In der Unterscheidung von sittlichem und rechtlichem Diskurs gebe ich über ihn hinaus und nehme die der Unterscheidung von *usus politicus legis* und *usus didacticus legis* zugrundeliegende Einsicht in diese Differenz auf. Material durchgeführt habe ich dieses Verfahren in: "Du sollst Deinen Vater und Deine Mutter ehren." Generationensolidarität in familialen Lebensformen der Spätmoderne in sozialetischer Perspektive, in: epd-Dokumentation 38-39, H. 1, 1998, pp. 33-43.

Praktisch-ekklesiologische Perspektiven im Anschluß an Ernst Troeltsch, in: ders.; Haspel, Michael (Hg.): Religion in der Lebenswelt der Moderne, Stuttgart/Berlin/Köln 1998, pp. 208-226.

Giegel, Hans-Joachim: Diskursive Verständigung und systemische Selbststeuerung, in: ders. (Hg.): Kommunikation und Konsens in modernen Gesellschaften, Frankfurt a.M. 1992, pp. 59-112.

Giegel, Hans-Joachim: Steuerung des ökonomischen Systems durch moralische Orientierungen?, in: Forum für Philosophie (Hg.): Markt und Moral. Die Diskussion um die Unternehmensethik, Bern/Stuttgart/Wien 1994, pp. 37-73.

Gimmler, Antje: Institution und Individuum. Zur Institutionentheorie von Max Weber und Jürgen Habermas, Frankfurt a.M./New York 1998.

Gräß, Wilhelm; Korsch, Dietrich: Selbsttätiger Glaube. Die Einheit der Praktischen Theologie in der Rechtfertigungslehre, Neukirchen-Vluyn 1985.

Grotefeld, Stefan: Rationalität, Vernunft und Moralbegründung. Notizen zur neueren philosophischen Diskussion mit Anmerkungen zur theologischen Problemlage, in: Bondolfi, Alberto u.a. (Hg.): Ethik, Vernunft und Rationalität - Ethics, Reason and Rationality, Münster 1997, pp. 55-89.

Habermas, Jürgen: Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: ders.: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a.M., 5. Aufl. 1992 (1983), pp. 53-125.

Habermas, Jürgen: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt a.M., 2. Aufl. 1992.

Habermas, Jürgen: Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral, in: ders.: Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt a.M. 1996, pp. 11-64.

Habermas, Jürgen: Was macht eine Lebensform rational?, in: ders.: Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt a.M., 2. Aufl. 1992 (1991), pp. 31-48.

Habermas, Jürgen: Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?, in: ders.: Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt a.M., 2. Aufl. 1992 (1991), pp. 9-30.

Haspel, Michael: "Du sollst Deinen Vater und Deine Mutter ehren." Generationensolidarität in familialen Lebensformen der Spätmoderne in sozialetischer Perspektive, in: epd-Dokumentation 38-39, H. 1, 1998, pp. 33-43.

Haspel, Michael: Politischer Protestantismus und gesellschaftliche Transforma-

mation. Ein Vergleich der evangelischen Kirchen in der DDR und der schwarzen Kirchen in der Bürgerrechtsbewegung in den USA, Tübingen/Basel 1997.