

Sozialethik postsäkular?

Diskursethik und katholische Soziallehre

HANS-JOACHIM HÖHN

Angesichts ihrer Pathologien, selbstproduzierten Gefährdungslagen und zahlreicher „Entgleisungen“ ihrer Fortschrittsprojekte ist der Bedarf einer ethischen Korrektur von Anspruch und Verlauf der Moderne evident. Eigens herzustellen ist eine solche Evidenz allerdings für die Strukturen, Prozesse und Kriterien ethischer Urteils- und Entscheidungsfindung, die den Komplexitätsbedingungen moderner Gesellschaften angemessen sind. Für den Nachweis, dass ein religiöser Sinnhorizont einen legitimen Entdeckungs- und Reflexionszusammenhang für die Bestimmung des moralisch Guten und Gerechten konstituiert, lässt sich eine säkulare, weltanschaulich plurale Gesellschaft nicht von Argumenten beeindrucken, die sich nur innerhalb dieses Horizontes als plausibel erweisen. Daher sind von den Vertretern eines religiösen „Weltethos“ umfassende Rechtfertigungs- und Übersetzungsanstrengungen zu leisten, um jene Mittel und Wege zu ermitteln, mit denen sie ihre Anliegen zeit- und sachgemäß zur Geltung bringen können. Dies gilt in besonderer Weise für Denkschriften und Memoranden, die sich auf Tradition und Prinzipien der katholischen Soziallehre beziehen. Sollen sie Gehör finden, dürfen sie das Reflexionsniveau sozialwissenschaftlicher Problemanalyse und philosophischer Normenbegründung bzw. Werturteilskritik nicht unterbieten.

Ihren spezifischen Ort haben die dazu notwendigen Erörterungen in der „Christlichen Sozialethik“ als akademischer Bezugsdisziplin kirchlicher Sozialverkündigung gefunden. Ihre Aufgabe besteht vor allem darin, gegenüber kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Entwicklungen einen allgemein anerkannten „moral point of view“ einzunehmen und Maßstäbe zu entwickeln, an denen bei der ethischen Bewältigung sozialer Fragen Maß genommen werden kann. Es ist aber in der Moderne philosophisch keineswegs unumstritten, dass eine solche Erwartung überhaupt einlösbar ist. Sind nicht alle Maßstäbe, an denen zur Rechtfertigung von Werten und Normen Maß genommen wird, geschichtlich kontingent, kontextabhängig, kulturell variabel? Wie soll es außerdem in Gesellschaften, die im Zeichen weltanschaulicher Pluralität mit höchst

heterogenen Moralauffassungen stehen, überhaupt einen Konsens in ethischen Fragen geben können?

In der Geschichte der katholischen Soziallehre hat das Naturrechtsdenken für geraume Zeit die Funktion erfüllt, sowohl die Gültigkeit eines „moral point of view“ als auch die Geltungsgrundlage sozialetischer Prinzipien aufzuweisen. Anliegen und Ziel war es, auf dem Wege der rationalen Rekonstruktion unhintergebar „natürlicher“ Bedingungen menschlichen Daseins und Handelns, zugleich jene Maßstäbe zu ermitteln, an denen alle Institutionen und Normen ihre Legitimität ausweisen müssen, wenn sie menschliches Handeln regeln wollen.¹ Nur zögernd wurde auf den Lehrstühlen für Christliche Sozialethik im 20. Jahrhundert eingesehen, dass angesichts der philosophischen Kritik an der traditionellen Naturrechtsmetaphysik auf diesem Wege keine „Letztbegründung“ moralischer Werte und Normen mehr gelingen konnte.²

In den 1990er Jahren hat es im Kontext der theologischen Rezeption von J. Habermas' Arbeiten zu einer Theorie des kommunikativen Handelns und zur Grundlegung einer Ethik diskursiver Interaktion erste Versuche gegeben, sich den Prämissen eines „postmetaphysischen“ Denkens zu stellen und nach funktionalen Äquivalenten für ein prekäres Naturrechtsdenken zu suchen.³ Dass sie

¹ Vgl. Schallenberg, P. (1993) *Naturrecht und Sozialtheologie. Die Entwicklung des theologischen Naturrechts der späten Neuscholastik im deutschen Sprachraum (1900–1960)*, Münster: Aschendorff.

² Vgl. exemplarisch Anzenbacher, A. (2002) „Sozialethik als Naturrechtsethik“, in *JCSW*, Nr. 43, S. 14–32. – Das Naturrechtsdenken will für seine normativen Aussagen Objektivität und Wahrheitsfähigkeit reklamieren, indem es ihren kognitiven Gehalt mit Aussagen über das deskriptiv feststellbare „natural Unbeliebige“ bzw. die „Natur“ des Menschen verknüpft. Unter der Voraussetzung, dass ontologische Aussagen Beschreibungen von Grundstrukturen des Daseins vornehmen und somit deskriptiven Aussagen zuzuordnen sind, ethische Aussagen dagegen evaluative oder präskriptive Aussagen darstellen, nimmt die Naturrechtsethik einen formallogisch fehlerhaften Übergang von rein deskriptiven Prämissen zu einer normativen Konklusion vor. Erkenntnistheoretisch prekär ist zudem der Ausgang von einer ungeschichtlichen, metaphysischen Konstitution menschlicher Wesensmerkmale. Zu alternativen Verknüpfungen von Anthropologie und Sozialethik siehe etwa Veith, W. u. a. (Hg.) (2010) *Anthropologie und christliche Sozialethik. Theologische, philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge*, Münster: Aschendorff.

³ Vgl. hierzu etwa Höhn, H. J. (1990) *Vernunft – Glaube – Politik. Reflexionsstufen einer Christlichen Sozialethik*, Paderborn: Ferdinand Schöningh; Kissling, C. (1993) *Gemeinwohl und Gerechtigkeit. Ein Vergleich von traditioneller Naturrechtsethik und kritischer Gesellschaftstheorie*, Freiburg/B.: Herder; Lob-Hüdepohl, A. (1993) *Kommunikative Vernunft und theologische Ethik*, Freiburg/B.: Herder; Lesch, W., Bondolfi, A. (Hg.) (1995) *Theologische Ethik im Diskurs*, Tübingen: Francke; Möhring-Hesse, M. (1997) *Theozentrik, Sittlichkeit und Moralität christlicher Glaubenspraxis*, Freiburg/B.: Herder. Siehe dazu auch die Zwischenbilanzen von Bohmeyer, A. (2006) *Jenseits der Diskursethik. Christliche Sozialethik und Axel Honneths Theorie sozialer Anerkennung*, Münster: Aschendorff, S. 45–73; Arens, E. (1997) „Zum Ansatz und Anspruch einer theologi-

hierfür gerade in der Diskursethik ein entsprechendes Denkangebot entdecken konnten, ergibt sich aus den Leitideen dieses Ansatzes. Im Unterschied zu einem ethischen Relativismus geht die Diskursethik davon aus, dass die Konkurrenz praktischer Interessen und Geltungsansprüche von individuellen und sozialen Akteuren intersubjektiv entschieden werden kann. Im Gegensatz zu einem ethischen Skeptizismus vertritt sie die Auffassung, dass die Grundsätze einer solchen Entscheidungsfindung der praktischen Vernunft zugänglich und für den Bereich des Sozialen als verbindlich ausweisbar sind.

Wie das Naturrechtsdenken verknüpft eine Diskurstheorie der Moral mit diesen Fragen die Bestimmung elementarer und konstitutiver Voraussetzungen menschlichen Handelns, die zugleich eine normative Vorgabe für die Ausgestaltung menschlicher Beziehungen darstellen. Dabei vollzieht sie diese Reflexion im Kontext des Wechsels von einem (bewusst)seinsphilosophischen zu einem kommunikationstheoretischen Paradigma der Moralphilosophie. Die von J. Habermas skizzierte Diskursethik steht für ein Begründungsprogramm normativer philosophischer Moraltheorie, das die kommunikative Vernunft als die einzige Bezugsgröße auszeichnet, von der aus unter den wertpluralen Bedingungen der Moderne die Rechtfertigung allgemeinverbindlicher moralischer Verpflichtungen möglich ist.⁴ Eine Christliche Sozialethik kann von dem Erfolg dieses Unternehmens in hohem Maße profitieren, da sie hier ein Begriffs- und Methodenrepertoire vorfindet, mit dessen Hilfe sich die allgemeine Zustimmungsfähigkeit ihrer normativen Aussagen auch ohne metaphysische oder theologische Rückendeckung aufzeigen lässt.

Die folgenden Überlegungen wollen auf die bleibende Relevanz und Aktualität einer Diskurstheorie der Moral hinweisen. Dazu spannen sie einen Bogen von Habermas' sozial- und moralphilosophischen Arbeiten in den 1980er und 1990er Jahren bis hin zu seinen jüngsten Erörterungen zu Ort und Relevanz religiöser Traditionen in postsäkularen Konstellationen, die er im Anschluss an seine Rede „Glauben und Wissen“ zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels seit 2001 publiziert hat. Im zeitlichen Längsschnitt fällt ein deutliches Gefälle der theologisch-ethischen Rezeption dieser Publikationen auf. In den letzten zehn Jahren sind kaum noch quantitativ und qualitativ hervorste-

schen Diskursethik“, in Holderegger, A. (Hg.) *Fundamente der Theologischen Ethik*, Freiburg/B.: Herder, S. 450–468; Hoerschelmann, T. (1996) *Theologische Ethik. Zur Begründungsproblematik christlicher Ethik im Kontext der diskursiven Moraltheorie*, Stuttgart: Kohlhammer; Bubmann, P. (1995) *Fundamentalethik als Theorie der Freiheit*, Gütersloh: Kaiser, S. 287–313.

⁴ Die wichtigsten Texte mit einer einleitenden Darstellung der Genese dieses Programms finden sich in Habermas, J. (2009a) *Philosophische Texte Bd. 3: Diskursethik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

chende sozialethische Monographien zu Habermas' Oeuvre erschienen, wie dies in den 1990er Jahren der Fall war. Dies gilt auch für seine in demselben Zeitraum entstandenen rechts- und demokratietheoretischen Studien.⁵ Seine unter der Überschrift „postsäkular“ entstandenen Texte über das Verhältnis von Religion und Moderne, über die Dialektik von Säkularisierungsprozessen, über vorpolitische Grundlagen des säkularen Rechtsstaates, über religiöse Toleranz und kulturelle Gleichbehandlung oder über den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ säkularer und religiöser Bürger⁶ werden in der Theologie zwar intensiv diskutiert, aber meist ohne Beteiligung der Sozialethik. Einstweilen scheint sich diese Absenz nicht nachteilig auszuwirken. Sozialethischen Wortmeldungen zu genannten Themen stehen auch andere Theoriereferenzen zur Verfügung. Wer aber auf Dauer seine Reflexionen „jenseits“ der Diskursethik und damit abseits eines der bedeutendsten Paradigmen philosophischer Moraltheorie ansiedelt, lässt eines der interessantesten Gesprächsangebote zwischen Theologie und Philosophie aus. Damit nimmt die Wahrscheinlichkeit sozialethischer Selbstgespräche zu.

I. Problemskizze:

Christliche Sozialethik und Ethos der Moderne

Wenn eine Christliche Sozialethik den Erwartungen und Hoffnungen, die sich an ihre Bezeichnung knüpfen, gerecht werden will, dann muss sie neben der Bearbeitung von Themen einer „angewandten Ethik“ ihre Aufmerksamkeit auch auf den Bereich der sozialtheoretischen und philosophisch-ethischen Grundlagenreflexion richten. Dabei sind im Wesentlichen drei Aufgaben zu bewältigen:⁷

(1) Entsprechend ihrem Auftrag, die ethischen Existenzbedingungen moderner Gesellschaften zu ermitteln und die ethischen Voraussetzungen sozialen Handelns freizulegen, muss eine Christliche Sozialethik als *Sozialtheorie* betrieben werden. Die Aufgabe, auf die Gesellschaft und ihre Führungseliten so ein-

⁵ Vgl. Habermas, J. (1992) *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/M.: Suhrkamp; Habermas, J. (1996) *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

⁶ Vgl. Habermas, J. (2005) *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt/M.: Suhrkamp; Habermas, J. (2012) *Nachmetaphysisches Denken II*, Berlin: Suhrkamp.

⁷ Vgl. hierzu ausführlich Höhn, H.-J. (Hg.) (1997) *Christliche Sozialethik interdisziplinär*, Paderborn: Ferdinand Schöningh; Riedl, A. M. (Hg.) (2014) *Interdisziplinarität – eine Herausforderung für die Christliche Sozialethik*, Münster: Aschendorff.

zuwirken, dass menschliches Miteinander in Freiheit und Gerechtigkeit ohne die Ausübung von Gewalt möglich wird, ist nicht zu leisten ohne eine detaillierte Kenntnis vom strukturellen Aufbau, den konstitutiven Prozessen und der historischen Genese komplexer Sozialsysteme. Im Rahmen einer *Theorie der Moderne* lassen sich die historisch-analytischen und systematisch-kritischen Aspekte dieser Aufgabe am ehesten einander stimmig zuordnen. Sie hat sowohl die geistes- bzw. ideengeschichtlichen Grundlagen des neuzeitlichen Zivilisationsmodells zu rekonstruieren als auch die Bruchstellen und Verwerfungen bei seiner Umsetzung aufzuzeigen.

(2) Eine Christliche Sozialethik darf gesellschaftliche Entwicklungen nicht bloß in ihrem Ablauf protokollieren, sondern hat diese Forschungen unter dem Aspekt der *ethischen Vernunft* durchzuführen, d.h. zu den Erkenntnissen der empirischen und historischen Sozialforschung unter Angabe eines allgemein einsichtigen Moralprinzips wertend, kritisierend und handlungsmotivierend Stellung zu nehmen. Hierbei stehen folgende Einzelthemen zur Diskussion: Welches sind die unhintergehbaren Gründe und Prinzipien der Moral, aus denen Kriterien und Normen der ethischen Urteilsbildung, Verhaltensorientierung und Sozialkritik abgeleitet werden können (z.B. Gerechtigkeit und Gleichheit im Sinne von Unparteilichkeit, Solidarität und Sorge für das Gemeinwohl, ökologische Nachhaltigkeit)? Welches sind die angemessenen Verfahren zur Rechtfertigung der Geltung ethischer Normen (z.B. Utilitarismus, Vertragstheorien)?

(3) Eine Christliche Sozialethik muss darlegen, inwieweit zur Gewinnung und Umsetzung ihrer ethischen Grundsätze und Maximen ein *theologischer Denkhorizont* mit einer originär christlichen Lebenspraxis verhelfen kann. Wenn sie einen eigenständigen Beitrag zur sozialetischen Diskussion in einer säkularen und pluralistischen Gesellschaft leisten will, hat sie auf folgende Randbedingungen zu achten: Die Akzeptanz ihrer fundamentalen ethischen Kategorien und Kriterien darf einerseits nicht von einer vorgängigen Zustimmung zu dogmatischen Setzungen abhängig gemacht werden. Andererseits muss eine Christliche Sozialethik eine genuin theologische Sinndeutung menschlicher Existenz formulieren, die über das hinausgeht, was der Mensch „sola ratione“ über Grund und Ziel seines Daseins in Erfahrung bringen kann.

Bei der Bewältigung dieser Aufgaben ist auf den jeweiligen Reflexionsstufen ein Absehen von Prämissen unvermeidlich, die für ein Naturrechtsdenken typisch sind. Anders lässt sich nicht Anschluss gewinnen an den ethischen Diskurs der Moderne. Die neuzeitliche Ethik sucht den Maßstab für die Ermittlung moralischer Werte und Normen nicht im „naturalen“ Selbst- oder Weltverhältnis

des Menschen, sondern konzentriert sich auf sein rationales Selbstverhältnis als Basis für die Ermittlung moralischer Verbindlichkeiten.⁸ Das den Menschen unbedingt Verpflichtende sieht sie in der freien Selbstbestimmung seines Willens durch die Vernunft. Durch Vernunft bestimmt ist ein Wille dann, wenn die ihn bestimmenden Maximen einem Imperativ entsprechen, der eine Handlung als objektiv gerechtfertigt, d.h. ohne Bezug auf einen anderen Zweck als geboten erweist. Dieser Imperativ ist unbedingt seiner formalen Struktur nach, insofern er nur Maximen zulässt, die sich als allgemeines Gesetz widerspruchsfrei denken und wollen lassen. Er ist unbedingt hinsichtlich seines Inhalts, insofern er die Vernunftnatur des Menschen als einzigen Zweck an sich selbst auszeichnet. Von unbedingtem Wert und unersetzbar ist das, an dessen Stelle kein anderer Zweck gesetzt werden kann, dem es als Mittel zu Diensten stehen soll. Als ein solcher Zweck an sich selbst, weil sie die oberste, bestimmende Bedingung der Freiheit ist und diese Freiheit zugleich aktuiert, kann im neuzeitlichen Ethos nur die ethisch-praktische Vernunft in Betracht kommen und ihr Subjekt, das sich Zwecke setzen kann, die über die Naturzwecke hinausgehen. Als ein solches Subjekt der Vernunft ist der Mensch auch Subjekt aller Zwecke und somit Zweck an sich selbst. Das letzte Kriterium des sittlich Richtigen und unbedingt Verbindlichen kann demnach nur die Selbstzwecklichkeit des Menschen sein. Damit ist weit mehr gemeint als individuelles oder kollektives Wohlergehen. Es geht um die Beförderung von Freiheit und Autonomie. An diesem Kriterium vorbei kann keine Norm als sittlich verbindlich behauptet werden, will sie den Test auf ihre Objektivität im Sinne ihrer Universalisierbarkeit bestehen (worin zugleich die ethische Richtigkeit von Maximen und Prinzipien des Handelns aufscheint). Über den Aspekt der Universalisierung werden die Moralaspekte der Solidarität und Gerechtigkeit eingeholt.

Das Anspruchsniveau des neuzeitlichen Ethos wird von etlichen *utilitaristischen* Konzeptionen nur teilweise erfüllt. Sie bieten zwar ein nach-metaphysisches und zugleich objektives Prinzip zur Begründung normativer Aussagen an: die Orientierung am erwarteten Gesamtnutzen einer Handlungsweise. Aber sie verfehlen nicht selten das Moralische der Moral: das Prinzip der gleichen Achtung jedes Menschen als Zweck an sich selbst, der nicht unter eine allgemeine Nutzenkalkulation subsumiert werden darf. *Vertragstheoretische* Ansätze blenden oft den Aspekt der universalen Solidarität aus. Nur für diejenigen Subjekte, die an einer geregelten Interaktion interessiert sind, ist es rational, gegenseitig

⁸ Vgl. Honnefelder, L. (1993) „Die ethische Rationalität der Neuzeit“, in Hertz, A., Korff, W., Rendtorff, T., Ringeling, H. (Hg.) *Handbuch der christlichen Ethik*, Freiburg/B.: Herder, Bd. I, S. 19–45.

Verpflichtungen einzugehen. Der Kreis der Beteiligten erstreckt sich auf Kooperationswillige, die Kooperation als wechselseitigen Vorteilstausch verstehen und praktizieren. Auch hier wird ein objektiver Maßstab für Handlungsorientierungen angegeben – der wechselseitige Vorteil der Beteiligten –, aber das Moralische der Moral wird erneut nur teilweise eingeholt. Es fehlt der Aspekt, dass das Moralische auf ein für alle Menschen gleichermaßen Gutes abzielt. In Kooperationen mit dem Ziel wechselseitigen Vorteilstausches einzutreten, hat nur für solche Subjekte Sinn, die etwas eintauschen können. Wer nichts hat, dem wird auch die Chance der Kooperation genommen.⁹ Verallgemeinerungswürdig im strikt moralischen Sinne sind für ein modernes Ethos nur solche Vorkehrungen und Verfahren, die eine Materie derart regeln, dass diese Regelung aus der Perspektive aller Betroffenen und nicht bloß aller Beteiligten zustimmungsfähig ist. Genau dies ist die Leitidee einer diskurstheoretischen Moralbegründung an der Schnittstelle von Sozial-, Handlungs- und Rationalitätstheorie.

II. Die soziale Signatur der praktischen Vernunft: Diskursethik im Kontext einer Theorie kommunikativen Handelns

Jürgen Habermas' kommunikationstheoretischer Ansatz einer kritischen Gesellschaftstheorie versucht über den Aufweis der unabdingbaren Strukturen verständigungsorientierten Handelns zu den normativen Gehalten und zu den Grundlagen einer vernünftigen Gesellschaft vorzudringen.¹⁰ Leitmotiv seiner Veröffentlichungen in den 1980er Jahren ist in immer neuen Anläufen die Frage nach dem Zusammenhang von Sozialität und Rationalität.¹¹ Die Analyse gesellschaftlicher Wirklichkeit wird hierbei nicht allein unter der Zielsetzung betrieben, die fundamentalen Baugesetze und Verlaufsformen sozialer Prozesse bloß zu beschreiben. Vielmehr bezieht Habermas das Faktische auf das Ideal der Ver-

⁹ Vgl. Schramm, M. (2008) „Gesellschaftsethik im Utilitarismus in den modernen Vertragstheorien“, in Rauscher, A. (Hg.) *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Berlin: Duncker & Humblot, S. 215–229.

¹⁰ Vgl. Habermas, J. (1981) *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt/M.: Suhrkamp; Habermas, J. (1984) *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M.: Suhrkamp; Habermas, J. (2009b) *Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie Bd. 1: Philosophische Texte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

¹¹ Vgl. etwa Habermas, J. (1983) *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M.: Suhrkamp; Habermas, J. (1984) „Über Moralität und Sittlichkeit – Was macht eine Lebensform rational?“, in Schnädelbach, H. (Hg.) *Rationalität. Philosophische Beiträge*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 218–236.

wirklichung seiner rational-normativen Grundlagen, um von dorthin Kriterien für die Kritik an den irrationalen und pathologischen Verzerrungen der bestehenden sozialen Verhältnisse zu gewinnen. In der Retrospektive auf die Aporien und Paradoxien der Moderne erscheinen die zweckrationale Verfügung über einen zum Gegenstand gemachten Natur ebenso wie eine narzisstisch überzogene Autonomie im Sinne strategischer Selbstbehauptung als Abkapselung von den kommunikativen Strukturen und Gehalten der Lebenswelt.¹²

Nach Habermas wurde diese Entwicklung verstärkt durch das »bewusstseinsphilosophische« Dogma der Aufklärung, die geltungsverbürgende Instanz von Erkenntnis und Rationalität in das solitäre Subjekt zu verlegen, das von der vorurteilsverhafteten und irrtumsträchtigen gesellschaftlichen Interaktion abgesetzt und der naturgesetzlich determinierten Außenwelt entgegengesetzt werden muss, damit es autonom seine Daseinsgestaltung übernehmen kann. Für Habermas hat in der beginnenden Moderne ein noch nicht hinreichend über sich aufgeklärtes Denken aus der sprachlich verfassten und gesellschaftlich bedingten Interaktion das von ihr mitkonstituierte Moment des Selbstbewusstseins herausgelöst und zu einer selbständigen Bezugsgröße des Handelns und Erkennens hochstilisiert. Folgt man Habermas, so führt eine noch so rigorose Kritik an diesem Prinzip nur dann zum gewünschten Effekt, wenn es zur Ablösung jenes »kartesischen« und »kantischen« Paradigmas kommt, wonach die Reflexion des einsamen Subjekts auf sein Denken gegenüber jeder Interaktion und jeglicher Beziehung auf die Umwelt den Geltungsgrund aller sicheren und verbindlichen Erkenntnis ausmache. Eine kultur- und sozialgeschichtlich aufgeklärte Sozialethik hat dann davon auszugehen, dass die Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens nicht nur an die Bedingungen der kognitiv-instrumentellen Auseinandersetzung des Menschen mit der äußeren Natur und auch nicht allein an die Anforderungen der zweckrational-strategischen Auseinandersetzung von Individuen und Gruppen miteinander geknüpft ist. Vielmehr erhält sich eine Gesellschaft wesentlich über die kommunikativ koordinierten Tätigkeiten ihrer Teilsysteme und Mitglieder. Unter dieser Rücksicht erfordert die Reproduktion der menschlichen Gattung, die Sicherung ihrer physischen und sozialen Existenzbedingungen grundlegend die Erfüllung eines dem verständigungsorientierten Handeln innewohnenden Potentials kommunikativer Rationalität.¹³

Vor diesem Hintergrund kann die von J. Habermas ausgearbeitete Diskurstheorie der Moral charakterisiert werden als eine kommunikationstheoretische

¹² Dies ist auch ein Leitmotiv der sozial- und kulturkritischen Arbeiten von Habermas, J. (2003) *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays 1980–2000*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

¹³ Vgl. Habermas, J. (1985) *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 344–425.

Neuformulierung der Kantischen Moraltheorie im Hinblick auf die Frage nach faktisch unbestreitbaren bzw. unabweisbaren Strukturen bei 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 interaktiven Kontext. Demgemäß können nur diejenigen Normen allgemeine Geltung beanspruchen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden können: „Jede gültige Norm muß der Bedingung genügen, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich jeweils aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines *jeden* einzelnen (voraussichtlich) ergeben, von *allen* Betroffenen akzeptiert (und den Auswirkungen der alternativen Regelungsmöglichkeiten vorgezogen) werden können.“¹⁴

Die Besonderheit der Diskursethik besteht nicht allein in der Transformation von Kants Verallgemeinerungsprinzip in ein interaktives Prüfungsverfahren, sondern mehr noch in dem Versuch, dieses Universalisierungs- qua Moralprinzip seinerseits aus den sprachlichen Implikationen kommunikativen Handelns bzw. diskursiver Argumentation zu rekonstruieren. Habermas erbringt den dazu erforderlichen Nachweis über eine Analyse der nicht verwerfbaren Voraussetzungen argumentativer Praxis. „Informell läßt sich der Gedanke so ausdrücken: Angenommen, die Argumentationspraxis beruhe auf den vier wesentlichen Voraussetzungen (a) der inklusiven sowie (b) gleichberechtigten Teilnahme aller Betroffenen, (c) der Wahrhaftigkeit ihrer Äußerungen und (d) der strukturell gesicherten Zwanglosigkeit der Kommunikation; dann können in praktischen Diskursen aufgrund von (a), (b) und (c) alle relevanten Beiträge zur Sprache kommen, aber nur solche Gründe allgemeine Zustimmung finden, die die Interessen und Wertorientierungen eines jeden gleichmäßig berücksichtigen; und aufgrund von (c) und (d) sind es nur Gründe (und nicht andere Motive), die für die Zustimmung zu einer strittigen Norm den Ausschlag geben können.“¹⁵

Anders formuliert: Man kann nicht sinnvoll reden, ohne mit seiner Wortmeldung einen Geltungsanspruch zu erheben. Dazu gehört zumindest die Überzeugung des Sprechers, dass das von ihm Behauptete so beschaffen ist, wie es in seiner Rede behauptet wird, und dass er seine Aussage zureichend begründen

¹⁴ Habermas (2009a) 60.

¹⁵ Habermas (2009a) 17.

kann, damit sie den kritischen Nachfragen aller kompetenten Adressaten standhält. Könnte er davon nicht ausgehen, müsste er seine Intervention von vornherein für sinn- und chancenlos halten. Zu den näheren Möglichkeitsbedingungen sinnvoller Interaktion gehört somit nicht nur die Kompetenz zur Kommunikation, die jeder Beteiligte mitbringen muss, sondern auch die Voraussetzung einer Kommunikationsgemeinschaft, in der Diskussion und Verständigung über die Berechtigung von Behauptungen, Bedürfnissen und Interessen erst möglich werden. Vernünftig ist ein solcher Konsens nur dann, wenn alle Vernünftigen ihm zustimmen können. Zustimmungswürdig sind jene Äußerungen und Ansprüche von Individuen, die in einer Situation repressionsfreier Beratung über Vernunftgründe als kompatibel mit den Positionen aller anderen Beteiligten und Betroffenen erweisbar sind. Der Geltungsanspruch eines sinnvollen Argumentes ist also notwendig der Anspruch, dass alle konsistent Argumentierenden ihn als begründet einsehen, so dass auf Dauer, wenn alle Gründe vorgebracht wurden, die diesen Geltungsanspruch stützen, ein Konsens zu erwarten ist.

Im Unterschied zu den klassischen naturrechtlichen Begründungsversuchen thematisiert die Diskursethik keine ontologische Wesenswelt oder metaphysische „Natur“ des Menschen, sondern den umfassenden Rahmen der Sprache, in dem allein sinnvolles sowie rechtfertigungsfähiges Denken und Handeln möglich ist. Dieser Rahmen besteht aus den Regeln des Sprachspiels »Argumentation«. Dazu zählen die Regeln des logischen Schließens, der Bildung grammatisch richtiger Sätze und des erfolgreichen Ausführens kommunikativer Vollzüge. Bei näherem Hinsehen ergibt sich hier zudem eine Verschränkung von theoretischer und praktischer Vernunft, bei der kein Sein/Sollen-Fehler und kein naturalistischer Fehlschluss auftauchen. Es lässt sich nämlich zeigen, dass zur Logik des Argumentierens gleichursprünglich auch eine Ethik des Argumentierens gehört.

Mit jeder Aussage, Empfehlung oder Kritik erhebt ein Sprecher gegenüber sich und den anderen Teilnehmern der Diskussion einen Geltungsanspruch (z. B. dass seine Aussage *wahr*, seine Empfehlung *hilfreich* und seine Kritik *berechtigt* ist). Sofern er mit dieser Stellungnahme das Verlangen verknüpft, dass die Anderen auf seine Rede eingehen, weckt er die Erwartung, dass er gewillt und in der Lage ist, diesen Anspruch auf Nachfrage zu rechtfertigen. Insoweit erkennt er allen anderen Argumentierenden das Recht zu, seinen Geltungsanspruch zu prüfen. Sich selbst verpflichtet er, an dieser Prüfung durch die Rechtfertigung seiner Position mittels Beibringen zustimmungswürdiger Gründe mitzuwirken.

Damit ist bereits die Ethik im Spiel der Logik: Die Anerkennung der Urteilsfähigkeit des Anderen als eines argumentationsfähigen Subjekts, als eines kompetenten Prüfers und kritischen Fragers, seine Anerkennung als gleichberechtigten Diskussionspartner, die gegenseitige Unterstellung wahrhaftigen Sich-

äußerns und die Bereitschaft zu kooperativer Wahrheitssuche sind normative Voraussetzungen für sinnvolles Argumentieren. Eine Diskussion kann nur dann sinnvoll durchgeführt werden, wenn die Argumentierenden einander im emphatischen Sinn als „Personen“, d. h. als gleichrangige, zurechnungs- und wahrheitsfähige Gesprächspartner anerkennen. Das Erheben von Geltungsansprüchen und ihr Bestreiten ist nur insoweit vernünftig, wie sich alle Beteiligten bemühen, ihre Aussagen durch rationale, d. h. konsensfähige Überlegungen zu stützen. Allein auf diesem Weg kann eine vernünftige Gemeinsamkeit des Wollens und Tuns unter allen Beteiligten entstehen. Vernünftig ist ein Konsens nur dann, wenn alle Vernünftigen ihm aufgrund rationaler Argumentation zustimmen können. Zustimmungswürdig sind jene Argumente, bei denen man sich in Widersprüche verwickelt, wenn man ihnen widerspricht. Der Geltungsanspruch eines sinnvollen Argumentes ist also notwendig der Anspruch, dass alle konsistent Argumentierenden ihn als begründet einsehen, so dass auf Dauer, wenn alle Gründe vorgebracht wurden, die diesen Geltungsanspruch stützen, ein Konsens zu erwarten ist.

Die skizzierten Merkmale der wechselseitigen Anerkennung von Personen als einander gleichgestellte Mitglieder einer prinzipiell offenen Argumentationsgemeinschaft definieren das Vernunftprinzip der nicht hintergehbaren Argumentationssituation zugleich als *Moralprinzip*. Es gibt die Bedingungen an, die Normen erfüllen müssen, wenn ihr Anspruch auf Gültigkeit gerechtfertigt werden soll. Dieses Prinzip ist kompatibel mit wert- und interessenpluralen Gesellschaften, indem es einen bestehenden Dissens in der Sache durch einen Konsens im Verfahren auffängt. Die diskursiven Strukturen und Prozeduren der Handlungskoordination führen nicht zu einer Nivellierung oder Unterdrückung der Optionenvielfalt und pluralistischen Struktur bestehender Lebensverhältnisse. Denn eine Diskursethik bringt von sich aus keine inhaltlich bestimmten Normen hervor, sondern ist ein Testverfahren hinsichtlich der allgemeinen Zustimmungsfähigkeit öffentlich erhobener Geltungsansprüche – von wem sie auch kommen mögen.

III. Kommunikation und Gesellschaft:

Affinitäten zwischen Diskursethik und Katholischer Soziallehre

Die Pointe einer Diskurstheorie der Moral besteht nicht zuletzt darin, dass sie zu einem genuin sozialetischen Theorietyp führt: Insofern der Sozialbezug menschlichen Handelns auch die Leitgröße für die Grundlegung einer intersub-

ektiv 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 intakten Verständigungsprozessen.¹⁶

Die gesellschaftliche Relevanz der Diskursethik ist zunächst sozialanalytisch 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 Norm fernhalten könnte? 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 jene Gesellschaft darf letztlich als vernünftig und ethisch gerechtfertigt gelten, die mit ihrer Infrastruktur

¹⁶ Die folgenden Ausführungen greifen zurück auf Höhn, H.-J. (2008) „Moral im Diskurs. Die Relevanz der Diskursethik für die Katholische Soziallehre“, in Rauscher, A. (2008) S. 203–213; Höhn, H.-J. (1999) „Zwischen Naturrecht und Diskursethik“, in Rauscher, A. (Hg.) *Christliche Soziallehre heute*, Köln: Bachem, S. 49–91; Höhn, H.-J. (1995) „Konsens und Konflikt. Diskursethik als Paradigma einer Christlichen Sozialethik“, in Heimbach-Steins, M. (Hg.), *Brennpunkt Sozialethik*, Freiburg/Basel/Wien: Herder, S. 135–151; Höhn, H.-J. (1989) „Sozialethik im Diskurs. Skizzen zum Gespräch zwischen Diskursethik und Katholischer Soziallehre“, in Arens, E. (Hg.) *Habermas und die Theologie*, Düsseldorf: Patmos, S. 179–198.

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.

Der Beitrag der Diskursethik zur inhaltlichen Bestimmung einer modernitätskompatiblen Sozialethik fällt allerdings relativ bescheiden aus. Er beschränkt sich auf die Angabe der normativen Bedingungen, unter denen sich die Vielfalt je individueller Entwürfe gelungenen Lebens egalitär entfalten kann. Es ist dies eine zwar lediglich formale, aber durch ihre Formalstrukturen im Hinblick auf ihre inhaltliche Ausgestaltung sehr anspruchsvolle Bestimmung angemessener Verfahren gesellschaftlicher Meinungsbildung und Urteilsfindung. 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 Kern ein kommunikatives Freiheits- und Vernunftverständnis gehört, sind unabweisbar.

Die Diskursethik eröffnet darüber hinaus neue Chancen, die materialetischen Basisüberzeugungen der Katholischen Soziallehre plausibel zu machen. Sie ermöglicht 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. 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 hat,¹⁷ kann durchaus kommunikationstheoretisch und diskursethisch 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 Basiskategorien 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).

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

¹⁷ Die Siglen beziehen sich auf die wichtigsten Sozialenzykliken des kirchlichen Lehramtes. Vgl. v. Nell-Breuning, O., Schasching, J. (2007) *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*, Kevelaer: Butzon & Bercker.

Gesichtspunkten läßt sich nämlich Moral als eine Schutzvorrichtung verstehen, die eine in soziokulturelle Lebensformen strukturell eingebaute Verletzbarkeit kompensiert. In diesem Sinne verwehrbar und moralisch schonungsbedürftig sind Lebewesen, die allein auf dem Weg der Vergesellschaftung individuiert werden.“¹⁸ Sprach- und handlungsfähige Subjekte realisieren diese Fähigkeiten nicht kraft einer genetischen Anlage, 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, umso 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 interpersonalen Beziehungen entäußert.“¹⁹ 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. Die verwundbare Integrität des Individuums kann „nur in Verbindung mit den tragenden sozialen Anerkennungsverhältnissen stabilisiert werden.“²⁰

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, wodurch 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.“²¹ Gerechtigkeit bezieht sich auf die gleiche Freiheit autonomer, d. h. unvertretbarer

¹⁸ Habermas (1984) 20.

¹⁹ Habermas (1984) 20.

²⁰ Habermas (2009a) 18.

²¹ Habermas (1984) 21.

und sich selbst bestimmender Individuen, während sich Solidarität auf das Wohl der in einer sozialen Lebensform miteinander verbundenen Subjekte bezieht.

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 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.“²² 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.

²² Habermas (1984) 23.

Bei der inhaltlichen Bestimmung des Gemeinwohls bleibt die Diskursethik sehr zurückhaltend – dies nicht wegen fehlender Kompetenz, sondern aufgrund der pluralistischen Struktur bestehender Lebensverhältnisse und Lebenslagen. „Je mehr sich in modernen Gesellschaften besondere Interessen und Wertorientierungen ausdifferenzieren, umso allgemeiner und abstrakter sind eben die moralisch gerechtfertigten Normen, die die Handlungsspielräume der Individuen im allgemeinen Interesse regeln.“²³ Die Frage, was gleichermaßen gut für alle Mitglieder einer Gesellschaft ist, transformiert die Diskursethik in die Frage, wie Interessenskonflikte in einem allgemein akzeptierten Verfahren konsensuell ausgetragen werden können. Diese Umstellung hat ihr den Vorwurf eingetragen, dass sie vom Guten nur das Gerechte übrig gelassen hat.²⁴ Mit diesem Vorwurf verbindet sich ein zweiter Kritikpunkt: Ansatz und Zuschnitt der Diskursethik machen sie zwar kompetent für ethische Grundsatzdebatten und für die Bewältigung von Fundierungsproblemen ethischer Reflexion in der Moderne. Aber für Fragen einer „angewandten Ethik“, für eine Stimulierung von ethischen Haltungen oder für den materialen Input in praktische Diskurse sind von ihr offenbar keine substantiellen Beiträge zu erwarten. Läuft eine Christliche Sozialethik, die für ihr Theoriedesign ebenfalls einen diskursethischen Zuschnitt wählt, nicht Gefahr, dass sie Symptome einer ethischen Magersucht entwickelt? Bedingt eine überwiegend affirmative Rezeption diskursethischer Prämissen und die Beachtung des strengen Universalisierungskriteriums nicht das Abschleifen jener Partikularitäten eines christlichen Ethos, in denen vielleicht das entscheidend Christliche zum Ausdruck kommt? Droht hierbei nicht das theologische Profil einer christlichen Ethik verloren zu gehen?²⁵

IV. Jenseits des Diskurses?

Christliche Ethik in postsäkularen Konstellationen

Indem die Diskursethik weder individuelle Lebensentwürfe noch die Ziele und Zwecke menschlichen Miteinanders oder die Wertgrundlagen sozialer Institutio-

²³ Habermas (1984) 26.

²⁴ Vgl. hierzu Bohmeyer (2006) 75–113.

²⁵ Vielleicht sind es diese Befürchtungen gewesen, die dazu geführt haben, dass bei einem Kongress deutschsprachiger Moraltheologen und Sozialethiker über die Beziehungen philosophischer und theologischer Ethik auf eine Beschäftigung mit der Diskursethik verzichtet wurde. Vgl. die Tagungsdokumentation von Schuster, J. (Hg.) (2010) *Zur Bedeutung der Philosophie für die Theologische Ethik*, Freiburg/B.: Herder.

nen inhaltlich präjudiziert, achtet sie die Pluralität der Lebensstile und Weltanschauungen, 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 auf. Genau dies liegt auch im Interesse der Katholischen Soziallehre, die sich an alle Menschen „guten Willens“ richtet. Eine Diskurstheorie der Moral nötigt sie allerdings dazu, bei der öffentlichen Erörterung ihrer materialen Beiträge zu einer ethischen Kurskorrektur des sozialen Laufs der Dinge nicht bei religiös grundierten Rechtfertigungsversuchen Zuflucht zu suchen oder allein an den guten Willen ihrer Adressaten zu appellieren, sondern sich allein dem zwanglosen Zwang des triftigeren Argumentes zu unterstellen. Das Paradigma der Diskursethik verknüpft vor diesem Hintergrund Zumutungen und neue Chancen für eine Soziallehre, die sich nicht nur an christlich geprägte Sozialmilieus wendet und daher nicht umhin kommt, für die Begründung ihrer Inhalte sich eine Begleitreflexion zu suchen, die eine streng nach den Regeln der Vernunft vorgehende, also diskursive Sozialethik sein muss.

Die Chancen hierfür stehen nicht schlecht in einer Zeit, in der sich „post-säkulare“ Konstellationen von Religion und Gesellschaft mehren. Gegen alle Erwartungen einer religionslosen Zukunft hat J. Habermas in mehreren Studien den Befund einer Gesellschaft gestellt, die sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellen muss.²⁶ Habermas schränkt diesen Fortbestand nicht auf folkloristische Bestände ein, sondern hält ihn auch für politisch und sozialetisch belangvoll, indem er darauf hinweist, dass ungeachtet zahlreicher Entmythologisierungs- und Säkularisierungswellen religiöse Sinnsysteme eine wichtige „vorpolitische“ Ressource eines liberalen Gemeinwesens bilden können. Mit der zeitdiagnostischen Kategorie „postsäkular“ verbindet sich ferner die Herausforderung einer kooperativen Aufarbeitung von prekären Säkularisierungsfolgen, die der Dialektik der Aufklärung bzw. einer entgleisenden Modernisierung zuzuschreiben sind.²⁷

Es liegt in der Tat nahe, in den von der Moderne verkannten und verdrängten „Weltanschauungen“ jene Anregungen zu suchen, welche für die Aufarbeitung der negativen Folgen eines aus dem Ruder gelaufenen ökonomisch-technischen Zivilisationsmodells hilfreich sein können. Gerade religiöse Weltbilder

²⁶ Vgl. Habermas (2005); Habermas (2012).

²⁷ Vgl. hierzu Höhn, H.-J. (2014) „Postsäkulare Gesellschaft?“, in Schmidt, T. M., Pitschmann, A. (Hg.) *Religion und Säkularisierung*, Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, S. 151–163; Renner, T. (2017) *Postsäkulare Gesellschaft und Religion. Zum Spätwerk von Jürgen Habermas*, Freiburg/Basel/Wien: Herder.

stehen für ein Krisen- und Lebenswissen, das neu an Relevanz gewinnen kann, sofern es gelingt, seine Bedeutungspotentiale aus ihrer religiösen Codierung zu entbinden. Wo die Fortschritte der kulturellen und gesellschaftlichen Rationalisierung abgründige Zerstörungen angerichtet haben, könnten religiöse Überlieferungen – so J. Habermas – „immer noch verschlüsselte semantische Potentiale enthalten, die, wenn sie nur in begründende Rede verwandelt und ihres profanen Wahrheitsgehaltes entbunden würden, eine inspirierende Kraft entfalten“.²⁸ Die praktische Vernunft muss um ihrer eigenen Orientierungskraft willen daran interessiert sein, keine Ressource zu übersehen, aus der sie relevante Motive moralischen Handelns, sozialer Gerechtigkeit und praktischer Solidarität bergen kann. Dieser Prozess ist im Falle religiöser Traditionen als Vorgang der Übersetzung von religiösen Quellsprachen in säkulare Zielsprachen zu handhaben. Dabei kann es zu einer ethischen Inversion theologischer Denkfiguren kommen: „Die Übersetzung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen in die gleiche und unbedingte Würde aller Menschen ist eine solche rettende Übersetzung. Sie erschließt über die Grenzen einer Religionsgemeinschaft hinaus den Gehalt biblischer Begriffe einem allgemeinen Publikum von Andersgläubigen und Ungläubigen.“²⁹

Wenn es um die zeit- und sachgemäße Übersetzung der ethischen Optionen des christlichen Glaubens geht, wird allerdings die Unterscheidung von Quell- und Zielsprachen von manchen Interpreten der katholischen Soziallehre nicht immer konsequent durchgehalten. Joseph Kardinal Ratzinger hat im Januar 2004 in einer Diskussionsrunde mit J. Habermas zunächst eingeräumt: „Das Naturrecht ist – besonders in der katholischen Kirche – die Argumentationsfigur geblieben, mit der sie in den Gesprächen mit der säkularen Gesellschaft an die gemeinsame Vernunft appelliert und die Grundlagen für eine Verständigung über die ethischen Prinzipien des Rechts in einer säkularen pluralistischen Gesellschaft sucht. Aber dieses Instrument ist leider stumpf geworden ...“³⁰ Ein Jahr später erklärt er als Papst Benedikt XVI. in seiner Enzyklika „Deus caritas est“ lapidar: „Die Soziallehre der Kirche argumentiert von der Vernunft und vom Naturrecht her, das heißt von dem aus, was allen Menschen wesensgemäß ist“ (nr. 28). Dass die Soziallehre der Kirche auch religiöse Quellen hat, wird hier ebenso wenig erwähnt wie die Frage unbeantwortet bleibt, ob das ethisch belangvolle, allen Menschen Wesensgemäße mehr und anderes als die Vernunft sein kann. Zwar wird eingeräumt: Die kirchliche Soziallehre „muss auf dem Weg der

²⁸ Habermas (2005) 13.

²⁹ Habermas, J. (2005) „Verpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?“, in Habermas, J., Ratzinger, J. *Dialektik der Säkularisierung*, Freiburg/B.: Herder, S. 15–37, hier: S. 32.

³⁰ Ratzinger, J. (2005) „Was die Welt zusammenhält“, in Habermas/Ratzinger (2005) 50.

Argumentation in das Ringen der Vernunft eintreten“ (ebd.). Aber wenn sich herausstellt, dass naturrechtliche Argumentationsfiguren keine begriffliche und logische Schärfe mehr besitzen, bringt eine Festlegung auf Sprache und Format des Naturrechts die Soziallehre der Kirche um ihre Wirkung.

Auf Seiten der Sozialethik ist jedoch seit einigen Jahren wenig Bereitschaft erkennbar, sich mit den von J. Habermas benannten Themen einer „postsäkularen“ Agenda auch unter Verwendung des von ihm präferierten „postmetaphysischen“ Theoriearrangements zu beschäftigen. Es sind vermehrt Vertreter der Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie, welche diese Fährte aufnehmen.³¹ Bisweilen werden dabei umständlich Konzepte einer Verhältnisbestimmung von christlichem Glauben und politischer Vernunft entwickelt,³² die schon in der sozialetischen Literatur der 1990er Jahre skizziert wurden. Der Pflege inter- und transdisziplinärer Kontakte stellt dieser Sachverhalt kein gutes Zeugnis aus. Vielleicht hängt die Zurückhaltung der sozialetischen Zunft mit dem Umstand zusammen, dass ihre damaligen Bemühungen um einen Diskurs mit Habermas weitgehend unerwidert blieben³³ und er sich erst seit 2001 als offen für einen Dialog mit der kontinentaleuropäischen Theologie zeigt.³⁴ Seitdem erörtert J. Habermas in immer wieder neuen Anläufen das Unabgegoltene religiöser Überlieferungen und schärft das Bewusstsein für das, was die Moderne im Blick auf diese Traditionen entbehren muss.³⁵

Ein Wissen um das, was fehlt, kennzeichnet auch seine selbstkritische Sondierung der Grenzen einer „reinen“ Vernunftmoral: „Mit dem Vernunftdefätismus, der uns heute sowohl in der postmodernen Zuspitzung der »Dialektik der Aufklärung« wie im wissenschaftsgläubigen Naturalismus begegnet, kann das nachmetaphysische Denken alleine fertig werden. Anders verhält es sich mit einer praktischen Vernunft, die ohne geschichtsphilosophischen Rückhalt an

³¹ Vgl. exemplarisch Wenzel, K., Schmidt, T. M. (Hg.) (2009) *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*, Freiburg/B.: Herder; Höhn, H.-J. (2010) *Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular*, Paderborn: Ferdinand Schöningh.

³² Vgl. auf dieser Linie etwa Reder, M. (2013) *Religion in säkularer Gesellschaft. Über die neue Aufmerksamkeit für Religion in der Politischen Philosophie*, Freiburg/B.: Karl Alber; Breul, M. (2015) *Religion in der politischen Öffentlichkeit. Zum Verhältnis von religiösen Überzeugungen und öffentlicher Rechtfertigung*, Paderborn: Ferdinand Schöningh.

³³ Lediglich mit US-amerikanischen Theologen ist es bereits in den 1980er Jahren zu einem nachhaltigen Gedankenaustausch gekommen. Vgl. Habermas, J. (1991) *Texte und Kontexte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 127–156.

³⁴ Vgl. Langthaler, R., Nagl-Docekal, H. (Hg.) (2007) *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, Wien: Oldenbourg.

³⁵ Vgl. Reder, M., Schmidt, J. (Hg.) (2008) *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

der motivierenden Kraft ihrer guten Gründe verzweifelt, weil die Tendenzen einer entgleisenden Modernisierung den Geboten der Gerechtigkeitsmoral weniger entgegenkommen als entgegenarbeiten.“³⁶ Soll es nicht dazu kommen, dass „ein szientistisch begründeter Säkularismus am Ende Recht behält gegenüber dem comprehensiven Vernunftbegriff des nachmetaphysischen Denkens“³⁷, dann ist der Radius einer solchen „umfassenden“ Vernunft weiter zu ziehen, als dies bisher in der Diskursethik geschehen ist.

Wer sich für das Konzept einer Diskursethik einsetzt, muss einsehen, dass seine Umsetzung von Voraussetzungen abhängig ist, deren Erfüllung die Vernunft allein nicht zu sichern vermag. Als Verfahrensethik ist sie nicht nur darauf angewiesen, dass der materiale „input“ für solche Testverfahren aus der Lebenswelt der Menschen stammt bzw. dort hervorgebracht wird. Bei der Implementierung diskursiver Strukturen und Prozesse in den gesellschaftlichen Alltag spielen auch jene Umstände eine erhebliche Rolle, von denen es abhängt, ob der Mensch tut, was er kann und was er soll. Wenn es sich um Umstände handelt, deren die ethische Vernunft mit ihren eigenen Mitteln nicht Herr werden kann, wird sie daran interessiert sein, Verbündete zu finden, die mit ihr gemeinsame Sache machen bei der Überwindung dieser Widrigkeiten. Es gibt aber nicht nur Umstände, die sich als vernunftwidrige Andersheit herausstellen. Die Chance einer theologischen bzw. christlichen Ethik liegt auch darin, dass sie das der Vernunft Gemäße, aber ihr unverfügbare Andere erschließt, dessen sie bedarf, um ihre selbstgestellten Aufgaben erfüllen zu können.³⁸

Zwar trifft es zu, dass der christliche Glaube in Fragen der *Begründung* von Normen und Werten nicht über Einsichten verfügt, die über das Potential der diskursiven Vernunft hinausgehen. Er besitzt hier kein höheres Urteilsvermögen. Er kann auch nicht zur Vernunft als Medium sittlicher Erkenntnis in Konkurrenz treten. Aber ebenso trifft zu, dass er einen eigenen *Entdeckungszusammenhang* von Werten und Normen menschlichen Miteinanders und des Sinns menschlichen Daseins konstituieren kann sowie einen eigenen *Motivationszusammenhang* moralischen Handelns hervorbringt.

³⁶ Habermas, J. (2008) „Ein Bewußtsein von dem, was fehlt“, in Reder/Schmidt (2008) 30.

³⁷ Habermas (2005) 152.

³⁸ Zur damit verbundenen Erweiterung der Diskursethik zu einer „comprehensiven Moraltheorie“ siehe ausführlich Höhn, H.-J. (2013) „Handeln unter Ungewissheit. Skizzen zu einer postsäkularen ‚Ethico-Theologie‘“, in Hofer, M. (Hg.) *Der Endzweck der Schöpfung*, Freiburg/B.: Karl Alber, S. 282–310; Höhn, H.-J. (1993) „Soziale Differenzierung und plurale Vernunft. Comprehensive Rationalität als Basis einer christlichen Sozialethik“, in Hausmanning, T. (Hg.) *Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, S. 91–110.

Mehr noch: Das vernunftbasierte Wissen um die Grundstrukturen und Bedingungen moralischen Handelns sowie die Kenntnis von Modellen eines guten Lebens genügen nicht zum Vollzug der Grundsätze moralischer Praxis. Das Vernunftsubjekt muss nicht nur über ein *Erkenntnisvermögen* des moralisch Richtigen verfügen, sondern es braucht auch ein *Erfüllungsvermögen*, um das Gesollte zu tun und jene Hindernisse zu überwinden, die dem Gelingen moralischer Praxis entgegenstehen.³⁹ Denn nicht immer tut der Mensch, was er soll und kann, obwohl er weiß, was er soll und dass er es kann. Es gibt eine merkwürdige Verstrickung des menschlichen Vermögens, das Gute zu erkennen und zu wollen, mit seinem Unvermögen, das Gute zu tun. Dabei wird nicht nur Gutes unterlassen, sondern auch Böses getan: „Das Wollen ist in mir vorhanden, aber ich vermag das Gute nicht zu verwirklichen. Denn ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will.“ (Röm 7, 18–19). Was ist es, das den Menschen dazu bringt, rationale Einsichten zu verdrängen und stattdessen willkürlich und unvernünftig zu agieren? Ist es rein psychologisch zu erklären, warum es dazu kommt, dass es immer wieder dazu kommt? Oder wird angesichts der Selbstverstrickung in ein verfehltes Leben die psychologisch nicht behebbare Erlösungsbedürftigkeit des Menschen deutlich? Ist es die Angst des Menschen um sich selbst, die von der Einsicht in die prekäre Verfassung seines Daseins, d. h. in die Befristung seiner Lebenszeit, in die Erschöpfbarkeit seiner Ressourcen, in die Konflikte um deren Nutzung mit seinen Mitmenschen herührt und zu jenen Formen der egoistischen Selbstbezogenheit führt, die theologisch „Sünde“ genannt wird? Was ist es, das den Menschen „böse“ macht, d. h. ihn Dinge tun lässt, die unmenschlich sind und ihn als „Untier“ erscheinen lassen? Kommt man mit diesen Kategorien dem vernunftwidrigen Anderen der Vernunft auf die Spur?

Könnte aus der Perspektive des christlichen Glaubens identifiziert werden, woran es oft scheitert, dass Vernunfteseinsicht praktiziert werden kann, wäre es für die Vernunft möglich, gemeinsam mit ihm in die Opposition zu allem Vernunftwidrigen zu gehen. Dann könnte auch das Interesse der Vernunft geweckt werden für die Möglichkeiten des Glaubens, jene Antriebskräfte zu entmachten, die sich immer wieder im Menschen wider dessen bessere Einsicht durchsetzen. Würde der Glaube jene Impulse vernunftwidrigen Verhaltens freilegen und überwinden, deren Beherrschung nicht im Verfügungsbereich einer autonomen Vernunft liegt, und die dazu führen, dass der Mensch wider besseres Wissen Vernunfteseinsicht verdrängt und willkürlich handelt, dann ließe er sich unschwer

³⁹ Vgl. hierzu ausführlich Höhn, H.-J. (2014) *Das Leben in Form bringen. Konturen einer neuen Tugendethik*, Freiburg/B.: Herder.

auf der Seite des vernunftgemäßen Anderen der Vernunft orten.⁴⁰ Könnte man von diesem Glaubenswissen vernunftgemäß Gebrauch machen, ließe sich auch verhindern, dass der Mensch zu früh am Ende der Moral ankommt.

⁴⁰ Vgl. hierzu auch Höhn, H.-J. (2012) „Religion – das vernunftgemäße Andere der Vernunft?“, in Endreß, M. (Hg.) *Herausforderungen der Modernität*, Würzburg: Echter, S. 277–302; Höhn, H.-J. (2016) „Was sollen wir tun? – Was dürfen wir hoffen? Humanität und Transzendenz“ in Hoff, G. M. (Hg.) *Prekäre Humanität*, Innsbruck: Tyrolia, S. 45–75.