

DISKUSSION

FRANZ-XAVER KAUFMANN

Die Herausforderung christlicher Sozialethik durch moderne Gesellschaftstheorie*

I.

Bei den gegenwärtigen Versuchen einer Selbstvergewisserung des Faches könnte die Perspektive eines Außenstehenden hilfreich sein, so mögen die Mitarbeiter des Instituts für christliche Sozialwissenschaften gedacht haben, als sie mir das Thema »Die Rolle der christlichen (Sozial-)Ethik in einer modernen, ausdifferenzierten Gesellschaft« vorschlugen. Wie müsse eine Ethik gestaltet sein, welche die Konstitutionsbedingungen der Moderne ernst nimmt? Die Erwartung, er könne diese Fragen beantworten, ist natürlich für einen Soziologen sehr schmeichelhaft, dennoch muß er sie zurückweisen. Es sind dies Fragen, die das Selbstverständnis christlicher oder auch sonstiger Ethik betreffen, also – sofern man Ethik als Einzelwissenschaft versteht – Grundfragen des Faches, über die sich die Fachvertreter selbst klar werden müssen.

Ich bin sehr beeindruckt und freudig überrascht von der Lebendigkeit der sozialwissenschaftlichen und sozialetischen Diskussion unter den jüngeren katholischen Theologen. So zeigen beispielsweise die Diskussionen im Rahmen des »Forums Sozialethik«, über die dieses Jahrbuch regelmäßig berichtet, einen hohen Standard der Reflexion und eine Vielfalt der theoretischen Ansätze.¹ Die Herausforderung durch die verschiedenen

* Vortrag auf der akademischen Feier aus Anlaß des 60. Geburtstages von Professor DDr. Franz Furger, Westfälische-Wilhelms-Universität Münster, 20. Januar 1995.

¹ Vgl. JCSW 32(1991) S. 329–339; 33(1992) S. 226–231; 34(1993) S. 257–263; 35(1994) S. 240–243.

Varianten moderner Gesellschaftstheorie wird ersichtlich aufgenommen², so daß ich dazu nicht viel Neues werde beitragen können.

Gleichzeitig bringt es diese Vielfalt aber auch mit sich, daß es für einen Außenstehenden weit schwieriger geworden ist, sich ein klares Bild von der gegenwärtigen Gestalt christlicher Sozialethik zu machen. Das Fach ist offensichtlich in Bewegung geraten, es partizipiert am allgemeinen Boom der Ethik in den letzten Jahren, den man durchaus mit dem Boom der Soziologie um 1970 und dem anschließenden Boom der Sozialpädagogik vergleichen kann. Und vielleicht ist die Abfolge dieser Wissenschaftskonjunkturen auch nicht zufällig: Die Enttäuschung über die anscheinend folgenlosen Analysen der Soziologie führte zum Interesse an der anscheinend praktischeren Sozialpädagogik, und die Enttäuschung über die beobachtbaren Folgen des pädagogischen, aber auch des ökonomischen und technologischen Pragmatismus mag eine Rückwendung zur lange verpönten Frage nach den Kriterien richtigen Handelns stimulieren. Aber wird die Ethik, und zumal die Sozialethik, den Orientierungsbedürfnissen unserer Zeit eine bessere Antwort zu geben wissen als die beiden vorangehenden Versuche?

Man kann sich allerdings auch fragen, wie weit die fachliche Kompartimentierung der Sozialwissenschaften trägt, deren gemeinsamer Ursprung aus der praktischen Philosophie und den Staatswissenschaften der frühen Neuzeit keineswegs zufällig ist, sondern auf Gemeinsamkeiten im Erfahrungsfeld verweist³, und eben dies macht das Gespräch zwischen Soziologie und Sozialethik möglich. Verkürzt und im Hinblick auf unser Thema formuliert: ›Gesellschaft‹ hat eine *konstitutive* moralische Dimension, worauf insbesondere die Soziologie Émile Durkheims und auf ihm aufbauend die Gesellschaftstheorie von Talcott Parsons hingewiesen hat.⁴ Allerdings tritt dieser moralische Zusammenhang in den hochkulturellen Gesellschaftsformationen, welche die Menschheitsgeschichte seit der sogenannten Achsenzeit am Beginn des 1. Jahrtausends vor Christus bis zur Industrialisierung gekennzeichnet haben, weit deutlicher hervor als in

² Vgl. insbes.: *Thomas Hausmanning* (Hrsg.), *Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne*, Paderborn 1993.

³ Vgl. *Franz-Xaver Kaufmann*, Art. Sozialwissenschaften, in: *Staatslexikon: Recht, Wirtschaft, Gesellschaft*, hrsg. v. d. Görres-Gesellschaft. Bd. 5, 7. Aufl. 1989, Sp. 85–90.

⁴ Vgl. *Talcott Parsons*, *Durkheims Contribution to the Theory of Integration of Social Systems*. In: *Émile Durkheim, 1858–1917. A Collection of Essays, with Translations and a Bibliography*, hrsg. v. *K. H. Wolff*, Columbus 1960, S. 118–153; *Ders.*, *Das System moderner Gesellschaften*. München 1972, S. 125ff.

den schriftlosen Stammesgesellschaften einerseits und in den modernen, durch fortschreitende funktionale Differenzierung und kommunikative Expansion zu kennzeichnenden Gesellschaftsformationen andererseits.

Bekanntlich sind die Sozialwissenschaften im Zuge der ›großen Transformation‹⁵ entstanden, die ihren augenfälligsten Ausdruck in den etwa gleichzeitig beginnenden zwei Revolutionen, der industriellen in England und der politischen in Frankreich fand, und an der Reflexion dieser beiden Prozesse haben sich die entstehenden Sozialwissenschaften entwickelt. Ihre disziplinäre und thematische Differenzierung weist charakteristische nationale Besonderheiten auf, die sich in den Naturwissenschaften so nicht finden. Dies verweist auf eine unhintergehbare Eigenschaft der Sozial- und Kulturwissenschaften: *Sie stehen nicht außerhalb ihres Forschungsobjektes, sondern sind selbst ein Element seiner Transformationen*: Die Emergenz des modernen Wirtschaftssystems ist ohne die Entstehung der politischen Ökonomie undenkbar, wie schon Karl Marx deutlich herausgearbeitet hat. Und dasselbe gilt für die Entwicklung der beiden großen Rechtskulturen: Das angelsächsische und das kontinentaleuropäische Rechtssystem gewinnen ihren spezifischen Charakter und ihre spezifische Leistungsfähigkeit mittels der Ausbildung einer ihnen entsprechenden Jurisprudenz. Die Stabilisierung der sogenannten funktionalen Differenzierungen moderner Gesellschaften ist nicht nur von der verfassungsmäßigen Selbstbeschränkung moderner Staatswesen⁶ sondern auch von der Entwicklung spezifischer Reflexionswissenschaften abhängig, welche erst den Sinn der jeweiligen Funktionen und den Zusammenhang der jeweiligen Operationen systematisieren. Die wissenschaftliche Arbeitsteilung ist also selbst Ausdruck und Moment jener teilsystemischen Verselbständigungen, die wir alltagssprachlich mit Begriffen wie Wirtschaft, Politik, Recht, Religion, Wissenschaft, Bildungswesen, Gesundheitswesen, Kunst usw. bezeichnen. Anhand der weniger evidenten Beispiele ›Wissenschaft‹ und ›Religion‹ verdeutlicht: Daß wir wissenschaftliche Kommunikationen von anderen Kommunikationsformen glauben unterscheiden zu können, hängt nicht nur von der Selbstreflexion der Einzelwissenschaften, sondern von die Fachwissenschaften übergreifenden Reflexionsstufen ab, die zunächst als Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, heute bereits umfassender als ›Sciences of Science‹ oder Wissenschaftswissenschaften bezeichnet werden. Und wenn wir in der

⁵ Vgl. Karl Polanyi, *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*, Wien 1977.

⁶ Vgl. Niklas Luhmann, *Grundrechte als Institution*. Berlin 1965.

Bundesrepublik Deutschland bisher unter »Religion« im wesentlichen die beiden großen christlichen Konfessionen verstehen, so hat dies mit der weitgehenden Bedeutungslosigkeit einer allgemeinen Religionswissenschaft und der akademischen Dominanz der konfessionellen Theologien zu tun. Die kulturelle Anerkennung der Wissenschaften als Deutungsin- stanz von Wirklichkeit bringt es also mit sich, daß sich Strukturen der Wirklichkeit nicht nur nach auch den Beteiligten erkennbaren Zweckmäßi- gkeitsgesichtspunkten differenzieren, sondern daß diese Differenzie- rungen sinnhaft geordnet, schematisch kodiert und normativ überhöht werden. Es findet also eine »Realitätsverdoppelung« statt, indem reale Entwicklungen durch gedankliche Arbeit zugespitzt und dadurch in ihrer Tendenz verstärkt werden.⁷

Dies ist jedoch ein keineswegs unproblematischer Prozeß, wie wir sowohl als Sozialethiker wie als Soziologen wissen. Denn Soziologie und Sozial- ethik haben gerade dieses gemeinsam, daß sie sich ihrem Selbstverständnis nach nicht einem bestimmten dieser gesellschaftlichen Teilsysteme, son- dern dem gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang verpflichtet fühlen, wenngleich auf unterschiedliche Weise. Und auch die Fachwissenschaften werden in dem Maße sensibel für die Einseitigkeit ihrer Perspektiven, als sie erkennen, daß die Lösung praktischer Probleme in dem von ihnen reflektierten Teilsystem eine multi- oder interdisziplinäre Herangehens- weise erfordert. Die Einheit des Wissenschaftssystems jenseits aller fachwissenschaftlichen Spezialisierungen, die ja nicht primär durch die erwähnten Wissenschaftswissenschaften, sondern durch die gemeinsame Organisation der Wissenschaften in Universitäten, wissenschaftlichen Akademien, Organisationen der Forschungsförderung usw. zustande kommt, ist aus dem Grunde zweckmäßig, weil es allen praktischen Erkenntnisinteressen nicht primär auf spezialisierte, analytische Allaus- sagen, sondern auf problemspezifisch gültige, synthetische Urteile ankommt. Indem neben den ja stets vorhandenen Kommunikationen zwischen den Fachwissenschaften und der Praxis der von ihnen reflektier- ten Teilsysteme auch die disziplinenübergreifende Kommunikation im System der Wissenschaften sichergestellt wird, verfügen auch moderne Gesellschaften somit über eine Kommunikationsebene, auf der grund- sätzlich der Zusammenhang aller Wirklichkeit bzw. aller Wirklichkeits- bestimmungen thematisierbar bleibt.

⁷ Vgl. *Lubmann*, Gibt es in unserer Gesellschaft noch unverzichtbare Normen? Heidel- berger Universitätsreden 4, Heidelberg 1993, 5f.

Der Kommunikationszusammenhang aller Wissenschaften ist dabei wesentlich breiter als derjenige der die Praxis bestimmter gesellschaftlicher Teilsysteme reflektierenden Einzelwissenschaften. Denn zahlreiche Wissenschaften wie die Geschichtswissenschaft und die meisten Natur-, Kultur- und Humanwissenschaften sind ebensowenig wie die Soziologie und die Sozialethik auf bestimmte gesellschaftliche Teilbereiche fixiert. Was jedoch Soziologie und Sozialethik – wenigstens ihrem grundlegenden Anspruch nach – verbindet und von den übrigen Wissenschaften unterscheidet, ist das spezifische Interesse an den Zusammenhängen der Wirklichkeit, die wir uns mit dem Begriff ›Gesellschaft‹ zu bezeichnen angewöhnt haben.

II.

In seiner akademischen Antrittsvorlesung, mit der Franz Furger seine Tätigkeit auf diesem traditionsreichsten Lehrstuhl für christliche Sozialwissenschaften in Deutschland begonnen hat, bezeichnet er christliche Sozialwissenschaft als »normative Gesellschaftstheorie in ordnungsethischen und dynamisch evolutiven Ansätzen«.⁸ Auch in der Soziologie werden Bemühungen, den Zusammenhang der sozialen Wirklichkeit zu rekonstruieren, häufig als Gesellschaftstheorie bezeichnet, vor allem in makrosoziologischen Ansätzen, also solchen, welche sich primär mit der Analyse sozialer Großgebilde und ihrer Dynamik befassen. Wir können dabei grob strukturtheoretische, kulturtheoretische, systemtheoretische und historisch-materialistische Ansätze unterscheiden. Daneben existieren Theorien, die dem Paradigma des methodologischen Individualismus folgen, deren Ehrgeiz es ist, soziale Phänomene letztlich auf die Handlungen und Handlungsfolgen von Individuen zurückzuführen. Ferner gibt es einen bedeutenden Theoriestrang, der eine Theorie des Sozialen von der Phänomenologie der Intersubjektivität her zu entwickeln trachtet und von daher seine besondere Aufmerksamkeit sozialen Interaktionen und ihren Resultaten widmet. Jede dieser theoretischen Orientierungen weist charakteristische Affinitäten zu bestimmten Perspektiven anderer Wissenschaften auf, und zum mindesten nach meiner Einschätzung handelt es sich hier nicht um wechselseitig exklusive, sondern eher um komplementäre Theorieangebote. Dieser von manchem vielleicht als eklektisch

⁸ Vgl. Franz Furger, Christliche Sozialwissenschaft – eine normative Gesellschaftstheorie in ordnungsethischen und dynamisch evolutiven Ansätzen. In: JCSW 29(1988) 17–28.

bezeichneten Position liegt eine bestimmte Auffassung der sozialen Wirklichkeit zugrunde, die hier wenigstens angedeutet sei, weil sie zum Verständnis der zu definierenden Problemlage der Sozialethik unverzichtbar ist: Ich meine die Vorstellung, daß moderne Gesellschaften mehrere Ebenen sozialer Emergenz ausgebildet haben, die untereinander in ein relativ kontingentes Verhältnis geraten sind.

Mein Ausgangspunkt ist dabei ein strukturtheoretischer: Was wir gemeinhin als gesellschaftliche Entwicklung bezeichnen, bedeutet strukturtheoretisch einen Zuwachs an Größe, Differenziertheit und Interdependenz sozialer Makrogebilde. Dabei sind idealtypisch mindestens drei Entwicklungsstufen und eine Übergangsperiode zwischen der zweiten und dritten Stufe zu unterscheiden.

1. In archaischen oder *Stammesgesellschaften* finden wir nur geringe Ansätze interner Strukturierung, soziale Makrogebilde bleiben vergleichsweise klein und die sozialen Beziehungen setzen die *Anwesenheit* der Interaktionspartner voraus. Dementsprechend sind alle Lebensbezüge konkret und die Symbolisierungen, beispielsweise in der Form von Totems, bleiben anschaulich.
2. *Hochkulturen* setzen die Entstehung von Schrift und damit die Möglichkeit begrifflicher Abstraktion voraus. Sie entstehen vielfach durch Zusammenschluß oder Unterwerfung einer größeren Zahl von Stammeseinheiten und gehen mit einer deutlichen vertikalen Strukturierung, also der Ausbildung von Herrschaftsbeziehungen einher, wobei die herrschende Schicht gleichzeitig zum Träger der Hochkultur wird, mit der variante Popularkulturen durchaus koexistieren können. Die konkreten Lebensbezüge bleiben jedoch nach wie vor an vergleichsweise kleine soziale Einheiten wie Grundherrschaften, Höfe, Stadtquartiere oder Berufsgruppen gebunden, die dem einzelnen eine umfassende Lebensorientierung ermöglichen. Demzufolge bleiben die sozialen Beziehungen zwischen diesen sozialen Einheiten sporadisch; *die übergreifende Einheit ist im wesentlichen symbolisch vermittelt*, wobei i. d. R. die politische und die religiöse Symbolik ineinander übergehen und die Einheit der Hochkultur repräsentieren. Soziale Makrogebilde tragen hier den Charakter von »Reichen«, also Herrschaftsverbänden, und können eine beachtliche Größe und innere Komplexität der Strukturen, aber nur eine bescheidene Interdependenz erreichen.
3. In dem Maße, als die leistungsmäßige Spezialisierung – z. B. nach Berufen oder nach Produktionsregionen (z. B. Stadt – Land, England –

Flandern – Italien) – zunimmt, wächst auch die *strukturierte Interdependenz*, und von ihr geht ein Druck auf Systematisierung und Standardisierung der kulturellen Verweisungssysteme und auf Generalisierung der Wertorientierungen aus. Spätmittelalter und frühe Neuzeit in Westeuropa, wo diese *Übergangphase* deutlich in Erscheinung tritt, sind daher auch die Epoche der Positivierung des Rechts sowie der spekulativen Philosophie und Theologie. Gleichzeitig ist es eine Epoche tiefgreifender Konflikte zwischen der sich fortentwickelnden Hochkultur und stationären, häufig ländlichen Popularkulturen, die sich nicht zuletzt im gerade unter den Bildungsschichten verbreiteten Hexenglauben und den daraus resultierenden Zauber- und Hexenverfolgungen manifestierten. Diese Übergangsepoche zwischen dem 14. und 18. Jahrhundert ist eine Epoche großer Angst gewesen, die – wie wir vor allem aus den historischen Studien von Jean Delumeau wissen –, auch zu einem spezifischen, an den Vorstellungen von Schuld und Strafe, Sühne und Erlösung orientierten Ethos geführt haben.⁹ Die funktionale Differenzierung der Gesellschaftsstruktur, welche zum dominanten Strukturprinzip der modernisierenden Gesellschaften wird, nimmt ihren Anfang mit der Stabilisierung der Differenz von geistlicher und weltlicher Gewalt als Ergebnis des Investiturstreits. Die *Emanzipation der weltlichen Lebensbereiche*, insbesondere von Politik, Wirtschaft und Wissenschaft aus der symbolischen und faktischen Kontrolle des Christentums als Religion des Abendlandes ist ein jahrhundertelanger Prozeß, der offensichtlich von starken Schuldgefühlen begleitet war. Und wir sollten nicht vergessen, daß dies auch die Entstehungsepoche der katholischen Moraltheologie gewesen ist, welche bis in jüngste Zeit durch dieses Ethos der Schuld geprägt war, aber gleichzeitig auch die gedanklichen Hilfsmittel entwickelt hat, um sich gegen Schuldzuweisungen zu behaupten.

4. Wenngleich funktionsorientierte Spezialisierungen bereits in der skizzierten Übergangsepoche eine große Bedeutung gewannen, so hat doch erst die Abschaffung der ständischen Unterschiede und die Einführung allgemeiner und gleicher Rechte im Rahmen des Verfassungsstaates die Grundlagen einer eigenständigen *modernen Vergesellschaftungsform* geschaffen, die den Menschen nunmehr nicht mehr als Mitglied einer die Gesamtheit seiner Lebensbezüge mehr oder weniger

⁹ Vgl. Jean Delumeau, *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*, 2 Bde. Reinbek b. Hamburg 1985. *Ders.*, *Le péché et la peur. La culpabilisation en occident (XIII e – XVIII e siècles)*, Paris 1983.

kontrollierenden Korporation, sondern *als Individuum* – lediglich vermittelt über seine rollenspezifischen Partizipationen an Einrichtungen der gesellschaftlichen Funktionssysteme – mit den gesellschaftlichen Leistungszusammenhängen verbindet. Ich kann den damit einhergehenden, bereits von Georg Simmel prägnant analysierten Individualisierungsdruck, dessen Interpretation im letzten Jahrzehnt vor allem durch Ulrich Beck popularisiert wurde, hier aus Zeitgründen nicht in seiner Ambivalenz entfalten, da dies nur wenig zu unserem Thema beitragen würde.¹⁰ Strukturtheoretisch wichtiger ist eine andere Entwicklung, nämlich die Emergenz unterschiedlicher Ebenen sozialer Wirklichkeit.

Neben die sozusagen horizontale Differenzierung funktionsorientierter gesellschaftlicher Teilsysteme tritt eine neue Art ›vertikaler‹ Differenzierung, und zwar im wesentlichen als Folge der Entwicklung des Prinzips formaler Organisation, d. h. einem auf temporärer und nicht exklusiver Mitgliedschaft beruhenden Typus hochgradig strukturierter Sozialbeziehungen. Damit tritt neben die Individuen *eine neue Form des sozialen Akteurs*, nämlich die – i. d. R. als juristische Person verfaßte – *Organisation*, insbesondere in der Form von Vereinen, Kapitalgesellschaften und Körperschaften des öffentlichen Rechts. Diese Organisationsebene der sozialen Wirklichkeit schiebt sich sozusagen zwischen die Ebene der interpersonellen Beziehungen einerseits und die im wesentlichen symbolisch vermittelten Beziehungen gesellschaftlicher Makrostrukturen wie Stände oder Teilsysteme andererseits. Weitreichende Entscheidungen werden zunehmend nur noch innerhalb von Organisationen und nicht mehr von Individuen als Individuen, sondern als Beauftragte einer bestimmten Organisation getroffen, und entsprechende Entscheidungen binden die Organisation unabhängig vom Wechsel des hierfür verantwortlichen Personals, das seine Verantwortlichkeit durch Versetzung, Pensionierung oder Entlassung sozusagen wieder verliert. *Soziale Prozesse spielen sich nunmehr auf mehreren, voneinander relativ unabhängigen Ebenen ab*: Auf der Ebene sozialer Beziehungen, die im wesentlichen durch die Interaktion unter Anwesenden geprägt ist; auf der Ebene der Organisationen, die sich durch formalisierte Mitgliedschaftsbedingungen und arbeitsteilige Strukturen auszeichnet; die Ebene von Inter-Organisa-

¹⁰ Vgl. hierzu Kaufmann, Selbstreferenz oder Selbstreferenz? Die soziale und religiöse Ambivalenz von Individualisierung, in: Ehrenpromotion Franz-Xaver Kaufmann – Eine Dokumentation, Ruhr-Universität Bochum 1993, bes. 26ff.

tions-Beziehungen, welche komplexe Formen von Vernetzungen ermöglichen; und schließlich die Ebene institutionalisierter teilsystemischer Strukturen mit ihrer spezifischen ›Logik‹, die im wesentlichen durch auf Probleme dieser Teilsysteme spezialisierte Wissenschaften und ihre praktische Verankerung in Professionalisierungsprozessen hergestellt wird.

Aus der Kombination teilsystemischer Funktionsdifferenzierung einerseits und der Verselbständigung unterschiedlicher Ebenen sozialer Wirklichkeit andererseits resultiert eine wachsende *Kontingenz der Sozialverhältnisse*, d.h. die verschiedenen Elemente von Gesellschaft gewinnen eine stärkere Beweglichkeit gegeneinander, und was auf der einen Ebene positiv erscheint, mag sich auf der nächsten negativ auswirken – oder auch nicht. In den verschiedenen Funktionsbereichen und auf verschiedenen Ebenen sozialer Emergenz entwickeln sich eigendynamische Prozesse, deren Zweckmäßigkeit für die Beteiligten zwar plausibel, für unbeteiligte Dritte jedoch problematisch sein kann. Daraus resultiert das typische Bewußtsein von Dynamik und Wandelbarkeit, aber auch von Ambivalenz in modernen Gesellschaften.

Gleichzeitig wächst die soziale Reichweite der Kommunikationszusammenhänge und ihre Komplexität, d.h. das, was wir als sozialen Gesamtzusammenhang wahrnehmen, weitet sich über die Stufe des Nationalstaates hinaus aus und wird tendenziell weltweit, wobei es eine Frage des Gesellschaftsbegriffes ist, ob man dies – wie Luhmann – als Weltgesellschaft bezeichnen will.¹¹ Gleichzeitig erweitert sich das im Rahmen sozialer Zusammenhänge Mögliche ins Unabsehbare – dem entspricht eine zunehmende *Verlängerung der Handlungsketten*.¹² Sie geschah in der frühmodernen Phase vor allem auf der Grundlage von Herrschaft und mit ihr verbundenen delegierten Befugnissen. Den höchsten ideellen Ausdruck hierarchischer Steuerung bildete das absolutistische Staatsverständnis des 17. und 18. Jahrhunderts, dem dann ja auch die katholische Hierarchie im 19. Jahrhundert nach der Liquidierung des feudalen Kirchentums nachgebildet wurde.¹³ Und dem entsprach auch ein Denken in Hierarchien, deren postulierte Spitze dann zum Ursprungsprinzip – hiere arche – stilisiert wurde.

¹¹ Vgl. Luhmann, Die Weltgesellschaft, in: Ders., Soziologische Aufklärung, Bd.2, Opladen 1975, 51ff. Zur Beschreibung der Gesamttendenz und ihrer Deutung vgl. auch Wolf Dieter Eberwein/Kaufmann, Globale Perspektiven 2: Wandel der Gesellschaftsformen, in: Staatslexikon, a. a. O., Bd.6 (1992) 13–22.

¹² Vgl. zuerst Norbert Elias, Über den Prozeß der Zivilisation (1938), Frankfurt a.M. 1976, Bd.2, 312ff.

¹³ Vgl. Hermann Josef Pottmeyer, Unfehlbarkeit und Souveränität, Mainz 1975, 388ff.

Im Fortgang der Arbeitsteilung kommt es mit zunehmender Komplexität der Verhältnisse zu *Vernetzungen zwischen den verschiedenen Hierarchien und den von ihnen kontrollierten Handlungsketten*. Es entstehen vernetzte Systeme, an denen zahlreiche Akteure mehr oder weniger gleichberechtigt beteiligt sind, und die sich nicht mehr zentral kontrollieren lassen. Unsere Welt ist polyzentrisch geworden, und starke Dynamiken fördern die Dezentralisierung von Entscheidungen. Hieraus resultiert eine wachsende Unübersichtlichkeit, die für das Scheitern des aufklärerischen Optimismus eines Weltverhältnisses des Individuums sowie einer Kontrollierbarkeit aller Verhältnisse durch Vernunft und Technik ursächlich ist. Die Zunahme unseres Wissens scheint gleichzeitig die Menge unseres Nicht-Wissens zu vergrößern. Je mehr möglich wird, desto weniger läßt es sich zentral überschauen und kontrollieren. Der Globalisierung unserer Kommunikationschancen entspricht ein *Zerfall der kognitiven Welteinheit*.¹⁴

Soweit also die strukturtheoretische Analyse, die allerdings beiläufig auch immer wieder mit kulturtheoretischen Elementen angereichert wurde. Im Zuge der gesellschaftlichen Entwicklung ist also der Charakter des Sozialen oder Gesellschaftlichen selbst vielfältiger und anonymer geworden, wir müssen mit unterschiedlichen Ebenen sozialer Emergenz rechnen. Aus diesem Grunde halte ich die oben erwähnte Vielfalt soziologischer Paradigmen eher für komplementär als exklusiv, denn ihre spezifische Leistungsfähigkeit bezieht sich auf unterschiedliche Ebenen sozialer Emergenz: Auf individuelles Handeln, auf Interaktion, auf Organisation oder auch auf teilsystemische, ja im Grenzfall gesamtgesellschaftliche Strukturen und Prozesse. *Wenn wir heute soziale Wirklichkeit verstehen wollen, müssen wir soziale Prozesse auf mehreren Ebenen zunächst für sich und dann in ihrer Interdependenz untersuchen*. Und ich meine, das gilt auch für die Sozialethik. Wir müssen von der Vorstellung Abschied nehmen, als ob es ein einheitliches, die soziale Wirklichkeit durchwaltendes ›Gesetz‹ gäbe, oder als ob entweder die individuellen Motive und Intentionen (von ›unten‹) oder die kulturellen bzw. gesellschaftlichen Werte oder Prinzipien (von ›oben‹) als umfassende Erklärungsansätze des Sozialen tauglich seien. Wir können heute ›Gesellschaft‹ nicht mehr als Ganzheit begreifen, und selbst die Konsequenzen unseres Handelns verlieren sich vielfach im Unabsehbaren. Dies führt zu einer

¹⁴ Vgl. Emanuel Richter, *Der Zerfall der Welteinheit – Vernunft und Globalisierung in der Moderne*, Frankfurt a. M. 1992.

Desillusionierung aufklärerischer Hoffnungen und zu einem »Unbehagen in der Modernität«¹⁵, aus dem heute vor allem Theorien und Bewegungen der sogenannten Postmoderne einerseits und des Kommunitarismus andererseits herauszuführen beanspruchen.

Das Aufkommen des Deutungsmusters ›Postmoderne‹ gibt dem kulturellen Reflex der strukturierten Vielfalt prägnanten Ausdruck: Der rationalistische Fortschrittsoptimismus der von der Aufklärung geprägten frühen Moderne, der in der langen wirtschaftlichen Wachstumsphase der Nachkriegszeit noch einmal Nahrung gefunden hatte, ist unter dem wachsenden Bewußtsein der Endlichkeit natürlicher Ressourcen und der Grenzen sozialstaatlicher Gesellschaftsteuerung zusammengebrochen.¹⁶ An die Stelle der Hoffnung auf eine einheitsstiftende universale Vernunft ist die Anerkennung einer Pluralität von Rationalitätsformen getreten, so daß die Einheit der Vernunft nicht mehr im Sinne einer übergreifenden Theorie (oder Ideologie), sondern *nur noch lokal*, mit Bezug auf bestimmte Probleme, im Übergang zwischen verschiedenen Rationalitätsformen, als »*transversale Vernunft*« möglich erscheint.¹⁷ Kultur wird damit selbst explizit pluralistisch-heterogen. Das bedeutet implizit auch die mögliche Rehabilitierung einer ›religiösen‹ Perspektive, die aber – ebenso wie philosophische oder ideologische Perspektiven – *keinen* übergeordneten Status mehr erfolgreich beanspruchen kann. Sie muß sich als partikuläre Perspektive neben anderen reflexiv begründen und praktisch behaupten.¹⁸ Die Postmoderne selbst ist keine soziale Bewegung, aber die Kulturdeutung der Postmoderne scheint sozialen Bewegungen Vorschub zu leisten, die in bewußter Beschränkung auf bestimmte Ziele und Probleme lokale Veränderungen anstreben, ohne für sich den Weltgeist in Anspruch zu nehmen.

Der *Kommunitarismus* dagegen versucht, die erkennbaren Aporien der Modernität durch eine Rückbesinnung auf moralische Werte zu überwinden. In seinen praxisbezogenen Ausprägungen setzt er auf Wertbindung

¹⁵ Vgl. Peter L. Berger, Brigitte Berger, Hansfried Kellner, *Das Unbehagen in der Modernität*, Frankfurt a.M. / New York 1975.

¹⁶ Vgl. Johannes Berger, *Modernitätsbegriffe und Modernitätskritik in der Soziologie*, in: *Soziale Welt* 39 (1988) 224–236.

¹⁷ Vgl. Wolfgang Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, 2. Aufl. 1988, 295ff; *Ders.*, *Vernunft*, Frankfurt a.M. 1995.

¹⁸ Eine eindringliche Analyse der Situation der Theologie in dieser Kulturlage gibt Jean Ladrière, *Die Sicht Europas vom Standpunkt der Philosophie und der Geisteswissenschaften – Ein schwieriges Gelände für die Theologie*, in: *Das neue Europa – Herausforderungen für Kirche und Theologie*, hrsg. v. Peter Hünermann, Freiburg i.Br. 1993, 42–62.

gen, Gesinnungsreform und Gemeinschaftsbildung, ohne allerdings die beschränkte Reichweite und das Problem möglicher kontraintuitiver Folgen dieser Vorschläge systematisch zu bedenken.¹⁹ Günstigstenfalls wird der Kommunitarismus dazu beitragen, die Einsicht in die Schutzbedürftigkeit sozialer Lebenswelten und die biographische Nützlichkeit fester Sozialbeziehungen zu vertiefen. Aber ein Beitrag zum Verständnis oder gar zur Lösung der großen Probleme unserer Zeit – dem Umgang mit Großrisiken, den Umweltbelastungen, der neuen Tendenz zur dauerhaften Unterbeschäftigung in entwickelten Volkswirtschaften und zu den Perspektiven der ›Vierten Welt‹ – ist davon nicht zu erwarten, es sei denn im Sinne vereinfachender Scheinlösungen.

Hiervon zu unterscheiden ist die philosophische Diskussion, die – ausgehend von John Rawls »Theorie der Gerechtigkeit« sich heute auf die Frage zuspitzt, »von welcher Art die kollektiven Wertüberzeugungen sein sollen, die zur moralischen Aufrechterhaltung freiheitsverbürgender Institutionen in der Lage sein können.«²⁰ Damit ist zweifellos eine zentrale sozialphilosophische Frage angesprochen: Reicht hierfür der Konsens über faire Verfahren kollektiver Entscheidungsfindung, oder bedarf es darüber hinaus der Gemeinsamkeit bestimmter inhaltlicher Wertüberzeugungen – und welche könnten dies sein?

III.

Was kann in dieser Situation christliche Sozialethik leisten, und wie müßte sie beschaffen sein? Diese Fragen können von mir nicht im thetischen Sinne, sondern nur in einem limitativen Sinne beantwortet werden. Es geht darum, sowohl Grenzen wie Spielräume ethischer Argumentation aufzuzeigen, sofern man die im Vorangehenden skizzierte Gesellschaftsdiagnose akzeptiert.

Zunächst dürfte deutlich geworden sein, daß jeder *totalisierende* Anspruch einer »normativen Gesellschaftstheorie« heute obsolet gewor-

¹⁹ Ein Vordenker und Inspirator ist insbesondere *Amitai Etzioni*; vgl. *The Spirit of Community. The Reinvention of American Society*, New York 1993.

²⁰ Einen guten Überblick gibt Axel Honneth's Einleitung zu: *Kommunitarismus: eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, hrsg. v. *Axel Honneth*, Frankfurt/New York 1993, S. 7–17, Zitat S.15. Vgl. auch *Otto Kallscheuer*, »Kommunitarismus?«- Anregungen zum Weiterlesen., in: *Christel Zahlmann (Hrsg.)*, *Kommunitarismus in der Diskussion*, 1994, 124–151.

den ist, auch eine solche »aus christlichem Geist«. ²¹ Auch wenn man nicht so weit wie Niklas Luhmann geht, der die Bedeutung von Moral auf die Bedingungen sozialer Anerkennung und damit im wesentlichen auf die interaktive Ebene reduziert ²² und statt dessen mit Parsons auf dem konstitutiven Fortbestand generalisierter Wertorientierungen auch in der Moderne insistiert – etwa in der Form der Menschenrechte oder vielleicht gar eines Habermas'schen »Projektes der Moderne« – so bleibt das Problem ihrer bloß abstrakten Konsensfähigkeit bestehen. Gesellschaftliche Wertideen sind zwar keine totalen Leerformeln, als die sie der Positivismus zu disqualifizieren suchte, aber ihr Interpretationsspielraum ist unter den Bedingungen strukturierter Komplexität notwendigerweise extrem breit. Ihr Inhalt ist nicht instruktiv genug, um auf deduktivem Wege zu konkretisierenden Normen zu gelangen. Die *Vorstellung einer Art Prinzipienhierarchie, die dem älteren ethischen Denken vertraut war, scheint keine problemaufschließende Denkform mehr zu sein.* Das gilt m. E. auch für die Grundprinzipien der katholischen Soziallehre – das Personprinzip und das Gemeinwohlprinzip als materiale sowie das Solidaritäts- und Subsidiaritätsprinzip als verfahrensmäßige Kriterien des guten sozialen Lebens. Sie werden – wie auch gesellschaftliche Wertideen vom Typus Freiheit, Gerechtigkeit, Demokratie oder Sicherheit – *instruktiv nur als Heuristiken der Beurteilung konkreter Strukturen oder Situationen,* sie können allenfalls die Präferenz für bestimmte Such- oder Interpretationsmuster legitimieren. Ihre neuere Interpretation als »offene Sätze« (H. J. Wallraff) kommt dem nahe, ich würde allerdings eher von Suchschemata sprechen: Es geht darum, Faktenkonstellationen und Situationsdefinitionen so zu rekonstruieren, daß sie sich einer Beurteilung unter diesen Prinzipien fügen, und zwar nicht in einer abstrakten, sondern *in einer vom Kontext der jeweiligen ethischen Analyse angereicherten, spezifizierten und konkretisierten Form.* Diese kann aus dem Prinzip selbst nicht gewonnen werden, sondern nur in interpretativen Prozessen des jeweiligen Problemkontextes allmählich aufgebaut werden. Als generalisierte Problemkontexte dieser Art bieten sich vor allem die Interpretationen gesellschaftlicher Teilsysteme an. Deren spezifische Vereinseitigungen der Weltwahrnehmung und die daraus resultierenden externen Effekte der in ihnen getroffenen Entscheidung können ein

²¹ »Normative Sozialtheorien aus christlichem Geist« nennt *Furger* (Christliche Sozialwissenschaft, a. a. O., 17) die christlichen Sozialwissenschaften, ohne ihnen allerdings notwendigerweise einen totalisierenden Anspruch zu unterstellen.

²² Vgl. *Luhmann*, Soziologie und Moral, in: *Theorietechnik und Moral*, hrsg. v. *Luhmann/Stephan Pförtner*, Frankfurt a. M. 1978, 8–116.

wichtiges Thema ethischer Analyse werden.²³ Mit seinen jüngsten Büchern zur Grundlegung einer Wirtschaftsethik bzw. einer politischen Ethik scheint mir Franz Furger diesen Weg, den er bereits mit seiner »Ethik der Lebensbereiche« eingeschlagen hat, konsequent weiterzugehen.²⁴

Allerdings ist sogleich hinzuzufügen, daß – zum mindesten aus der hier vertretenen Sicht unhintergebar polykontexturaler Wirklichkeitsauffassung – sozialetische Problematisierungen der Wirklichkeit keine prinzipiell höhere Dignität aufweisen als beispielsweise ökonomische, politische oder medizinische. Beispielsweise ist das Wirtschaftlichkeitsprinzip nicht grundsätzlich minderen Ranges als das Gerechtigkeitsprinzip, sondern einfach different. Es hängt sowohl von der Ausdeutung der Prinzipien als auch der Situation, auf die sie angewendet werden, ab, inwieweit die Analyse von den verschiedenen Ausgangspunkten her zu konvergierenden, divergierenden oder wechselseitig indifferenten Schlußfolgerungen führt.

Vielleicht läßt sich die Plausibilität dieser These durch den Hinweis steigern, daß alle wissenschaftlich legitimierbaren Erkenntnisinteressen Wertbeziehungen aufweisen – eben dadurch werden sie nämlich legitimierbar. Nicht zuletzt Max Weber, der unerbittliche Kritiker der Vermischung von Wert- und Tatsachenurteilen, hat auf die unhintergehbare Wertbeziehung alles wissenschaftlichen Fragens hingewiesen.²⁵ Ob diese Wertbeziehungen allerdings das Motiv für bestimmte Forschungen darstellen, ist eine ganz andere Frage. Auch Sozialetiker mögen gelegentlich eher durch ihr Karrierestreben oder einen lukrativen Autorenvertrag zur Arbeit getrieben werden, was jedoch der Qualität des Ergebnisses nicht abträglich sein muß.

²³ In diesem Sinne verstehe ich auch *Hans-Joachim Höhn*, Soziale Differenzierung und plurale Vernunft. Komprehensive Rationalität als Basis einer christlichen Sozialetik, in: *Hausmanninger*, Christliche Sozialetik zwischen Moderne und Postmoderne (Anm. 2), 102.

²⁴ Vgl. *Furger*, Ethik der Lebensbereiche – Entscheidungshilfen, Freiburg i.Br. 1985; *Ders.*, Moral oder Kapital? Grundlagen der Wirtschaftsethik, Zürich/Mödling 1992; *Ders.*, Politik oder Moral? Grundlagen einer Ethik der Politik, Solothurn/Düsseldorf 1994.

²⁵ Vgl. *Max Weber*, Der Sinn der »Wertfreiheit« der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 3. Aufl. 1968, 489–540, bes. 511f. Zu den ethischen Implikationen des Wirtschaftlichkeitsprinzips vgl. die temperamentvolle Einlassung auf der Tagung des Vereins für Sozialpolitik in Wien 1909, in: *Ders.*, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen 1924, 416ff.

Selbst hochdifferenzierte und funktionalisierte Sozialzusammenhänge sind somit werthaltig und normgesteuert, ja sie scheinen unter bestimmten Bedingungen auch ihr spezifisches Ethos zu entwickeln. Die neuere Diskussion um Wirtschaftsethik hat m. E. nicht zuletzt mit der Entdeckung zu tun, daß die Schaffung eines Unternehmensethos, d. h. eine normative Strukturierung der Erwartungen der Betriebsangehörigen, die im Ernstfall auch eine Selbstbindung des Managements impliziert, sich auch wirtschaftlich auszahlen kann.²⁶ Es könnte eine lohnenswerte Aufgabe für Ethiker sein, die ethischen Implikationen solchen Ethos, das systemtheoretisch etwa mit ›Sinn‹ zu übersetzen wäre, herauszuarbeiten, wie dies beispielsweise auf teilsystemischer Ebene Karl Homann für die Marktwirtschaft und Otfried Höffe für das politische System getan haben.²⁷

Auch die aus dem Umfeld der Theologie der Befreiung bekannt gewordene Methode, die ›Option für die Armen‹ – also zunächst nur ein heuristisches Kriterium – dadurch zu konkretisieren, daß der Befreiungsethiker sich selbst in den Kontext von Armut begibt und »ausgehend von den Armen mit ihnen und zu ihren Gunsten« reflektiert²⁸ kann ebenso als Kontextuierung des ethischen Denkens gelten, während mir dagegen das Konzept »christlicher Gesellschaftsethik als normative Reflexion politischer Glaubenspraxis«²⁹ noch allzu kopflastig und zu wenig kontextuell entwickelt erscheint.

Die eigentlich neue Zumutung, welche durch unsere gesellschaftstheoretischen Analysen nahegelegt wird, besteht in der Fragmentierung der sozialetischen Diskurse und Arbeitsfelder. Um es scharf zu formulieren: *Es scheint keine sinnvolle ethische Reflexion außerhalb des Kontextes eines bestimmten Ethos zu geben, also eines angebbaren Horizontes gesellschaftlicher Praxis.* Das gilt nicht nur für Handlungsethiken, sondern auch und erst recht für Strukturethiken, wie sie insbesondere von

²⁶ Vgl. Kaufmann, Ethik, Ethos und Unternehmenskultur, in: Ilse Bohn u. a. (Hrsg.) Verbindungselemente. Wolfgang Böllhoff zum 60. Geburtstag, Bielefeld 1994, 101–123, bes. 119ff.

²⁷ Vgl. Karl Homann, Ökonomik und Ethik, in: G. Baadte/Anton Rauscher (Hrsg.), Wirtschaft und Ethik, Graz 1991, S. 9–29; Otfried Höffe, Politische Gerechtigkeit. Grundlegungen einer kritischen Philosophie von Recht und Staat. Frankfurt a. M. 1987.

²⁸ Vgl. Andreas Lienkamp, Der sozialetische Ansatz der christlichen Befreiungsethik Lateinamerikas, in: JCSW 30 (1989) 149–188. Zitat (n. A. Mooser) S. 178.

²⁹ Vgl. Matthias Möhring-Hesse, Politik aus dem Glauben und christliche Gesellschaftsethik, in: JCSW 32 (1991) 91–109, Zitat 87.

Wilhelm Korff in Vorschlag gebracht wurden.³⁰ Zu diesem Begriff kann hier nur angemerkt werden, daß er zwar der Sozialethik eine sie von der Individualethik deutlich differenzierende und daher grundsätzlich fruchtbare Richtung weist, aber das Phänomen unterschiedlicher Ebenen sozialer Emergenz noch nicht mit der notwendigen Konsequenz aufnimmt. Gerade eine Strukturethik, von der Beiträge zur ethischen Beurteilung institutioneller Arrangements erwartet werden können, wird als zusätzliche Dimension die Akteursqualität von Organisationen und die damit *ingeschränkte Dispositionsfreiheit der Individuen als Organisationsmitglieder* systematisch zu reflektieren haben.³¹ Andererseits ermöglicht diese arbeitsteilig organisierte Form gesellschaftlicher Praxis jedoch auch eine systematischere Berücksichtigung unterschiedlicher Wertgesichtspunkte und damit das, was Systemtheoretiker etwas unglücklich als Interpenetration der ausdifferenzierten Sozialsysteme bezeichnen.³² Moderne Konzepte der Organisation differenzieren regelmäßig Untereinheiten aus, die nicht primär an der teilsystemisch bestimmten Programmatik einer Organisation orientiert sind, sondern damit beauftragt sind, Gesichtspunkte anderer gesellschaftlicher Funktionsbereiche einzubringen und mit der Programmatik der Organisation kompatibel zu halten. So verfügen größere Unternehmungen, aber wohl auch Kirchenverwaltungen z. B. über eine Rechtsabteilung oder über spezifische Kontaktstellen zum politischen System wie z. B. die katholischen Büros. Auch die Organisationsfigur des oder der »Beauftragten« – z. B. für Sicherheitsfragen, Umweltfragen, Frauenfragen – welche in öffentlichen wie privaten Organisationen heute Konjunktur haben, verweisen auf Möglichkeiten, unterschiedliche Wertgesichtspunkte innerhalb einer Organisation zur Geltung zu bringen, ja *man sollte vollmundige Aussagen zur Organisationskultur stets und in erster Linie am Kriterium messen, inwieweit sie sich auch in der Organisationsstruktur niedergeschlagen haben*. Das gilt selbstverständlich auch für Kirchen, wobei die Frage der Spezifikationen und praktischen Umsetzung des Subsidiaritätsprinzips in

³⁰ Vgl. Wilhelm Korff, Grundzüge einer künftigen Sozialethik, in: JCSW 24 (1983) 29–49; Ders., Art. Sozialethik. In: Staatslexikon, Bd. 4, 1988, Sp. 1281ff (Anm. 3).

³¹ Vgl. Kaufmann, Der Ruf nach Verantwortung. Risiko und Ethik in einer unüberschaubaren Welt. Freiburg i. Br. 1992, 81ff.

³² Vgl. Richard Münch, Die Struktur der Moderne. Frankfurt 1992, bes. 11ff.; hierzu auch Hausmanninger, Christliche Sozialethik in der späten Moderne. Grundlinien einer modernitätsintegrativen und korrekativen Strukturethik, in: Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne, 45–90 (Anm. 2).

der katholischen Kirche ein besonders lohnendes Feld für katholische Sozialethiker sein könnte!³³

Doch zurück zu unserem Grundproblem. Wenn es keine sinnvolle ethische Reflexion außerhalb des Kontextes eines angebbaren Horizontes gesellschaftlicher Praxis gibt, wenn also die Praxis der Ethik wie jede Praxis partikulär und lokal bleibt, so stellt sich die *Frage, auf welche Weise die Spezifität und Verbindlichkeit des ethischen Diskurses begründet und sichergestellt werden kann*. Sowohl die Naturrechtsdoktrin als auch die Kant'sche Ethik bedienen sich hierzu einer allerdings unterschiedlichen *Technik der Letztbegründung*. Die große Herausforderung der Luhmann'schen Gesellschaftstheorie, die als besonders eindringliche und damit radikale Reflexion der skizzierten gesellschaftlichen Entwicklungen gelten kann, besteht darin, daß sie die Wahrheitsfähigkeit aller abschließenden Denkfiguren negiert.³⁴ Weder ein Naturrecht – was immer man darunter verstehen mag – noch ein *summum bonum* oder ein Satz von ›Grundwerten‹ entgehen der *Strategie der Paradoxierung*, welche Luhmann mit Vorliebe zur Destruierung ihres Letztgültigkeitscharakters einsetzt. Beispielsweise: »Werte sind *notwendig*, um Entscheidungen einen Rückhalt in Unbezweifeltem zu geben. Entscheidungen bringen diese *Notwendigkeit* aber in die Form *Kontingenz*. Die Notwendigkeit der Beachtung von Werten wird ihrerseits, wenn es zur Entscheidung kommt, eine kontingente Bewertung, die je nach Wertekonstellation, Entscheidungslage und Einflüssen auf den Entscheidungsgang verschieden ausfallen kann.«³⁵

Dennoch negiert Luhmann nicht die praktische Bedeutung von Werten als Orientierungsgesichtspunkte innerhalb sozialer Systeme, aber er weist auf die Problematik von Wertkollisionen hin, für die es im Kontext einer polykontexturalen Kultur keine hierarchischen Lösungen mehr gibt: »Über Wertkollisionen kann immer nur *ad hoc* entschieden werden, weil man die aus der Situation gewonnenen Anhaltspunkte zur Begründung

³³ Vgl. Kaufmann, *Le principe de subsidiarité: Point de vue d'un sociologue des institutions*, in: Hervé Legrand u.a., *Les conférences épiscopales*, Paris 1988, 362–381; Ders., *Die Bischofskonferenz im Spannungsfeld von Zentralisierung und Dezentralisierung*, in: Hubert Müller/Pottmeyer, *Die Bischofskonferenz – theologischer und juridischer Status*, Düsseldorf 1989, 134–155.

³⁴ Vgl. insb. Luhmann, *Paradigm lost. Über die ethische Reflexion der Moral*, Frankfurt a. M. 1990; zu Luhmanns Vorbehalten gegenüber Ethik vgl. auch Ders., *Soziologie des Risikos*. Berlin/New York 1991, 168ff.

³⁵ Vgl. Luhmann, *Gibt es in unserer Gesellschaft noch unverzichtbare Normen?* (Anm. 7), 21.

der Werteabwägung braucht. Das gilt erst recht, wenn mehr als zwei Werte im Spiel sind: Je mehr Werte, desto mehr Chaos auf der Ebene des Entscheidens.«³⁶

Die Konkretisierung der für bestimmte Kontexte einschlägigen Wertorientierungen und die Analyse der daraus resultierenden Wertspannungen sowie die Entwicklung von Heuristiken zu ihrer Minimierung könnte demzufolge ein Geschäft kontextuell arbeitender Sozialethiker werden, und es stellt sich die Frage, ob die Entwicklung spezifischer Methoden der ethischen Analyse – insbesondere der Umgang mit Normkonflikten anstelle einer nicht mehr im strengen Sinne verallgemeinerungsfähigen Begründung ethischer Prinzipien – sich zur spezifischen Differenz von Ethik als wissenschaftlichem Fach entwickeln könnte.³⁷

Dieser Vorschlag dürfte gerade für die katholische Sozialethik nur schwer akzeptabel erscheinen. Im Unterschied zu allen aufklärerischen Diskursen zur Begründung ethischer Normen scheint ja gerade die theologische und zumal biblische Begründungsform – welche seit dem II. Vatikanum an Bedeutung gewonnen hat – eine zwar nicht für jedermann konsensfähige, aber für den Glaubenden verbindliche Normbegründung zu erlauben.³⁸ Zudem konvergieren die anthropologischen Grundaussagen der katholischen Soziallehre durchaus mit ethischen Auffassungen, welche »etsi deus non daretur« entwickelt wurden.³⁹ Dazu ist allerdings anzumerken, daß das Christentum zu den Grundlagen der abendländischen Kultur zählt, bzw. in dieser auch seine spezifische lateinische Ausprägung erhalten hat. Ethik als vernunftbestimmte, generalisierende Reflexion von im Ethos enthaltenen normativen Orientierungen ist jedoch selbst ein typisch abendländisches Projekt, das den Test seiner praktischen Universalisierbarkeit noch nicht bestanden hat. Die neuerliche In-Frage-Stellung der Menschenrechtsdoktrin durch asiatische Autoren macht dies deutlich. Alle Ethik scheint bisher an den Kontext abendländischer Kultur gebunden. Die eigentlich spannende Frage scheint mir in diesem Zusam-

³⁶ Ebd., S. 21.

³⁷ Luhmann radikalisiert diesen Hinweis wenn er der Ethik empfiehlt, die Paradoxie ihres eigenen Vorhabens zu reflektieren, »etwa in der Figur der Begründung durch Unbegründbarkeit, die als generalisierte Unbegründbarkeit auch jeden Kritiker trifft, sofern er nur an ethischen Diskursen teilnimmt« (N. Luhmann, *Ökologische Kommunikation*. 3. Aufl. 1990, 263).

³⁸ Im Luhmann'schen Sinne handelt es sich hier allerdings eben nicht um eine Normbegründung, sondern um eine bestimmte Strategie der Entparadoxierung, nämlich durch Glauben.

³⁹ Vgl. zu entsprechenden Denkfiguren z. B. *Furger*, *Christliche Sozialethik – Grundlagen und Zielsetzungen*, Stuttgart 1991, 98ff.

menhang weniger das Problem universalisierbarer Normbegründungen als die Frage, inwieweit die zentrale, nämlich monotheistische Grundlage des abendländischen Denkens den gegenwärtigen Pluralisierungstrend aushält. Aber dies führt über unser heutiges Thema hinaus.

Zusammenfassend läßt sich die Herausforderung christlicher Sozialethik durch moderne Gesellschaftstheorie als Aufforderung zur Bescheidenheit und zum Gebrauch praktischer Urteilskraft interpretieren. Wie alle Wissenschaft muß auch die Ethik den hypothetischen Charakter ihrer Diskurse konzedieren, sie ist ein Balanceakt ohne das Netz der Letztbegründung. Christen müßte diese kognitive Bescheidenheit eigentlich leichter fallen als – sagen wir – Anhängern der Frankfurter Schule. »Denn Stückwerk ist unser Erkennen«, und zumal an der Universität von Peter Wust mag die These, Christen müßten eher befähigt sein, auch die postmodernen Unsicherheiten auszuhalten, nicht ungehörlich klingen.⁴⁰ Das schließt selbstverständlich nicht aus, daß hic et nunc die Auslegung grundlegender normativer Orientierungen, also z. B. die Kontextuierung abstrakter Wertbegriffe wie Person, Freiheit, Gerechtigkeit usw. ein sinnvolles Geschäft des Ethikers darstellt. Will er sich jedoch in die Debatte um die Gestaltung sozialer Verhältnisse und die Richtigkeit von Entscheidungen einbringen, so wird er gut daran tun, sich auf die Reflexion genau derjenigen Operationen zu konzentrieren, um die es hier geht, nämlich um die Gestalt von *Entscheidungsregeln* und die Institutionalisierung von *Entscheidungsverfahren*.⁴¹ Wahrscheinlich wird er dabei die Erweiterung der Wertberücksichtigungspotentiale im Rahmen typischer Entscheidungssituationen als sein spezifisches Geschäft ansehen, also den Kampf gegen die Einseitigkeit systemischer Perspektiven, für die Thematisierung negativer externer Effekte und den advokatorischen Einsatz für die Interessen unbeteiligter Betroffener. Er wird sich in dem Maße Gehör verschaffen können, als es ihm gelingt, durch die Klugheit seines situationsbezogenen Urteils zu überzeugen, nicht jedoch durch das Beharren auf allgemeinen Normen und moralisierende Vorwürfe. Entscheidungen sind stets konkret, sie setzen nicht nur Bewertungen, sondern vor allem auch Einschätzungen – beispielsweise über die Wahr-

⁴⁰ Vgl. Peter Wust, *Ungewißheit und Wagnis*, 4. Aufl. 1946.

⁴¹ In ähnlichem Sinne C. Kissling, *Die Funktion der Sozialethik – Ein Orientierungsversuch*, in: *Orientierung* 58 (1994) 210ff. »Fairness muß realpolitisch auf dem Verfahrensweg überhaupt eine Chance bekommen, denn als bloßes Postulat aus Gewissen des einzelnen bleibt sie überfordert.« (S. 214).

scheinlichkeit bestimmter Entscheidungsfolgen – und deren Abwägung voraus.⁴² Die Praxis des Ethikers ist demzufolge die Beratungssituation im Vorfeld von Entscheidungen.⁴³

Versteht man Ethik so, so hat sie weniger mit der Begründung von Prinzipien als mit praktischer Urteilskraft zu tun. Wer Gelegenheit hat, Franz Furger in Aktion zu erleben, beispielsweise als Autor von Stellungnahmen der Deutschen Bischofskonferenz, aber auch ganz einfach in der Debatte kontroverser Themen, kann diese praktische Urteilskraft – gepaart mit Zivilcourage – beobachten.

Franz-Xaver Kaufmann ist Professor für Sozialpolitik und Soziologie an der Universität Bielefeld.

⁴² Vgl. *Walter Adolf Jöhr*, Schätzungsurteil und Werturteil. in: *Systeme und Methoden in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften. Erwin von Beckerath zum 75. Geburtstag*, hrsg. v. *Norbert Klöten u. a.*, Tübingen 1964, 155–168.

⁴³ So auch Furgers Selbstverständnis. Vgl. Schluß: Warum Sozialethiker? In: *Furger, Weltgestaltung aus Glauben*. Münster 1989, 203f.