

Bernhard Laux

Im Spannungsfeld von Geltungsansprüchen

Die integrative Rolle der Gesellschaftstheorie in der Theologischen Sozialethik

Zusammenfassung

Der Beitrag zeigt Theologische Sozialethik im Spannungsfeld von kognitiven und normativen Geltungsansprüchen, die teils universalistischer, teils partikularer Art sind. Er artikuliert Skepsis gegen die Vorstellung, dass das Fach normative Kriterien und Prinzipien in eine empirisch-sozialwissenschaftliche Deskription gesellschaftlicher Verhältnisse einträgt. Vielmehr plädiert er dafür, der interdisziplinär zu betreibenden Gesellschaftstheorie zuzutrauen, Normativität zu erschließen. Als Konsequenz ist Theologische Sozialethik sozialwissenschaftlicher auszurichten.

Verbessern kann sie nicht die Gesellschaft, aber ihre eigene Theoriearbeit. Hinsichtlich der Praxisbedeutsamkeit bleiben die wissenschaftlichen Reflexionen nicht nur in normativer Hinsicht gegenüber praktischen Diskursen in der Gesellschaft vorläufig; auch die Relevanz der Sozialanalyse hängt davon ab, dass sich gesellschaftliche Akteure in ihrer Lebenslage darin wiedererkennen und sie ihnen hilfreiches Mittel für die Reflexion und Bestimmung ihrer politischen Praxis ist.

Abstract

The article shows theological social ethics in the field of tension between cognitive and normative claims of validity, which are partly universalistic, partly particularistic. It articulates skepticism against the idea that the discipline would enter normative criteria and principles into an empirical description of social structures. Rather, it advocates trusting the interdisciplinary social theory to develop normativity. As a consequence, Christian Social Ethics must be oriented towards social science.

It cannot improve society, but its own theoretical work. With regard to practical relevance, the scientific reflections remain provisional, not only in normative terms in relation to practical discourses in society. The relevance of the social analysis also depends on the fact that social actors recognize themselves in it in their life situation and that it is helpful for them to reflect on and define their political practice.

Theologische Sozialethik ist eine wissenschaftliche Disziplin. Sie hat, zumindest im deutschsprachigen Raum, alle Ingredienzen, die zu einer Wissenschaft gehören: Professuren und fachspezifische Qualifikationswege, Fachgesellschaften, Zeitschriften und Buchpublikationen sowie einen erkennbaren Diskurszusammenhang von Sozialethik betreibenden Personen. Damit ist aber immer noch die Frage offen, wie sie sich als Wissenschaft selbst versteht und entwirft. Die Fach- und

Lehrstuhlbezeichnungen beantworten die Frage nicht eindeutig. In Münster und an verschiedenen anderen Orten wird sie als *Sozialwissenschaft* gekennzeichnet, die in einem christlichen Kontext verortet wird: als Christliche Sozialwissenschaft (aber das Adjektiv *christlich* macht davor so wenig Sinn wie etwa vor Psychologie). Überwiegend wird sie jedoch als christliche bzw. theologische *Ethik* ausgewiesen, die auf das Soziale bzw. Gesellschaftliche ausgerichtet ist.

Unter Verwendung der traditionellen Begrifflichkeit von Material- und Formalobjekt zur Bestimmung des Gegenstandes und der Perspektive einer Disziplin ergibt sich folgende Zuordnung: Naheliegend ist, das Soziale bzw. Gesellschaftliche als Materialobjekt der Theologischen Sozialethik zu verstehen, das sie mit vielen anderen Wissenschaften teilt, insbesondere mit denen, die sich explizit als Sozialwissenschaften bezeichnen.¹ Ethik ist dann ein erstes Formalobjekt, unter der das Soziale in den Blick genommen wird. Mit einer normativen Perspektive auf das Soziale steht die Theologische Sozialethik jedoch nicht allein. So gehen auch Philosophische Ethik, politische Philosophie und nicht zuletzt die Moralthologie unter einem normativen Gesichtspunkt auf die Welt der sozialen Beziehungen, Institutionen und Strukturen zu. Normative Gesichtspunkte spielen aber auch in der Soziologie, den Politik-, Wirtschafts- und Rechtswissenschaften eine erhebliche Rolle. Erst in Verbindung mit der Glaubensperspektive lichtet sich das Feld deutlicher; es wäre dann näher zu bestimmen, worin Sozialethik und Moralthologie sowie weitere theologische Fächer, die sich – teilweise auch normativ – ebenfalls auf soziale Beziehungen und Verhältnisse beziehen, verbunden und wodurch sie unterschieden sind. Diese Verhältnisbestimmung ist allerdings nicht Gegenstand dieses Beitrags (vgl. Möhring-Hesse 2019, 222–226).

Jedenfalls, wie immer man auch ausflagt – ob als Sozialethik oder als Sozialwissenschaft – und wo immer man anfängt, hat man es mit drei Bezugspunkten zu tun: einer Gesellschaftsanalytik, einer normativen Kriteriologie und einer aktualisierenden hermeneutischen Erschließung christlichen Glaubens in Beziehung auf soziale Beziehungen und Verhältnisse. Das führt das Fach in das Spannungsfeld von Geltungsansprüchen, denen es gerecht werden und die es angemessen in Beziehung

1 Die Abgrenzung von Typen von Wissenschaften ist schwierig und unscharf, wie jeder Blick auf Fakultätskonstruktionen in Universitäten zeigt.

setzen muss. Der Beitrag vertritt die These, dass es für die Einlösung dieser Anforderung notwendig ist, Theologische Sozialethik als Gesellschaftstheorie zu konzipieren.

Im Argumentationsgang werden zunächst für die Aufgabenstellung der Sozialethik grundlegende Geltungsansprüche reflektiert und die Herausforderungen ihrer angemessenen Verhältnisbestimmung thematisiert. (1) Anschließend soll gezeigt werden, dass in Gesellschaftstheorien Normativität zur Sprache und zur Reflexion gebracht wird, Sozialethik sie also nicht nachträglich in Form von normativen Grundsätzen und Prinzipien einbringen muss. Theologische Sozialethik kann deswegen als – durchaus säkulare – Gesellschaftstheorie im theologischen Kontext betrieben werden. (2) Überlegungen zur Relevanz einer sich als Gesellschaftstheorie verstehenden Sozialethik für gesellschaftliche Praxis schließen sich an. Dabei ist zwischen berechtigten Erwartungen, Selbstüberforderung und Übergriffigkeit der Wissenschaft abzuwägen. (3)

1 Geltungsansprüche

Die anspruchsvolle Reflexion von Geltungsansprüchen ist im Rahmen des Beitrags nur sehr reduziert möglich und wird in einem formalen Raster vorgenommen, dessen Unabgeschlossenheit in der Matrix angedeutet ist. Ganz sicher kommen nämlich weitere Geltungsansprüche hinzu, die etwa expressive, ästhetische bzw. rituelle Aspekte betreffen. Auch sie sind für das Fach potenziell relevant, selbst wenn sie traditionell nicht im Zentrum seiner Diskurse stehen.

Art Reichweite	kognitiv; theoretische Vernunft	normativ; praktische Vernunft
universalisierbar		
nicht universalisierbar		

Abbildung 1: Matrix von Geltungsansprüchen

Unterschieden wird zwischen dem der theoretischen Vernunft zugeordneten Geltungsanspruch der Wahrheit und dem der praktischen Vernunft zugehörigen Anspruch der normativen Richtigkeit. Ersterer bezieht sich darauf, dass zutreffend zum Ausdruck gebracht wird, dass in der Welt etwas in einer bestimmten Weise der Fall ist; letzterer hebt darauf, dass für Handlungsregeln, die soziale Beziehungen strukturieren, der Anspruch der Gültigkeit zurecht erhoben wird, ein Handeln bzw. eine Handlungsregel also richtig sind. Geltungsansprüche können zurecht oder zu Unrecht erhoben werden, so dass ihnen bestimmte Formen der Klärung der Berechtigung des erhobenen Anspruchs zugehören: theoretische Diskurse den Wahrheitsfragen, praktische Diskurse den normativen Richtigkeitsfragen (vgl. Habermas 1985, Bd. 1, 25–71; 410–452). Zwischen Wahrheits- und Richtigkeitsansprüchen besteht zwar eine Analogie, die aber asymmetrisch ist. „Das moralische Wissen wird offensichtlich auf eine andere Weise als das empirische von der Geschichte und der historischen Verfassung der sozialen Welt affiziert.“ (Habermas 1998, 186) Insbesondere gehören praktische Diskurse dem Gegenstandsbereich selbst an.

Für die Theologische Sozialethik ist im Blick auf diese Geltungsansprüche eine weitere Unterscheidung relevant, die sich auf die Reichweite der erhobenen Ansprüche bezieht: universalisierbare und nicht universalisierbare. Mit Aussagen und Handlungsweisen sind universalisierbare Geltungsansprüche verbunden, wenn unter vernünftigen, kompetenten Personen eine Auflösung bestehenden Dissenses über die Berechtigung eines Geltungsanspruchs im Sinne der Wahrheit oder der Richtigkeit in den entsprechenden Diskursen erwartet werden kann. Dissens ist zwar möglich, aber seine Auflösung ist angestrebter Fluchtpunkt.

Bei nicht universalisierbaren Geltungsansprüchen ist dagegen das Fortbestehen von Differenzen vernünftigerweise zu erwarten, ja die Intention ihrer Eliminierung kann problematisch sein. Nicht universalisierbare Geltungsansprüche sind nicht unvernünftig, sofern sie bestimmten Bedingungen genügen: Sie müssen insbesondere mit der Differenz von universalisierbaren und nicht universalisierbaren Geltungsansprüchen angemessen umgehen – etwa im Sinne von Pierre Bayle: dass ein Glaube weiß, dass er ein Glaube ist (vgl. Forst 2017, 632); und sie dürfen universalistischen Geltungsansprüchen nicht widersprechen (vgl. Breul 2015, 205–208).

Nicht universalisierbare Geltungsansprüche werden unvermeidlich erhoben, weil sie in die kulturell und historisch besonderen Lebensformen

von Kollektiven und die Lebensführung der einzelnen in ihnen unvermeidlich – zunehmend pluralistisch und individualisierend – eingelassen sind. Manche Fragen, was in der Welt der Fall ist, insbesondere was in ihr letztlich und im Ganzen der Fall ist und was der Mensch ist, sowie die Frage, wie gehandelt werden soll, bleiben in bestimmten Hinsichten universalistisch unentscheidbar. Dennoch sind sie in individuellen und kollektiven Lebensweisen zumindest partiell entschieden. Für die individuelle Lebensgestaltung und für gemeinsame Lebensformen wird aus gutem Grund eine bestimmte Antwort zugrunde gelegt. Über sie kann mit Gründen gestritten werden, die in ethischer Hinsicht in der Zielrichtung eines guten, nicht verfehlten, nicht entfremdeten Lebens liegen. Weltwissen und Handlungsregeln, die universalistischen Geltungsansprüche genügen können, sind zu dürr, um Lebensweisen und Lebensformen zu füllen, so dass „Gerechtigkeit“ innerhalb des Wertehorizonts einer Form des guten Lebens nur einen Wert unter anderen darstellt. Das Gute spiegelt sich allerdings nur dann in einer *gelungenen* Form der gesellschaftlichen Integration wider, wenn es das Gerechte *ein-schließt*.“ (Habermas 2019, Bd. 2, 547)

Die Unterscheidung von universalistischen und nicht universalistischen Geltungsansprüchen ist im Blick auf normative Richtigkeit plausibler als im Blick auf Wahrheit. Soziales Handeln führt auch kontextspezifische, insbesondere kulturelle Aspekte mit sich, so dass es zu unterschiedlichen Regelungen des Richtigen kommt, die nicht universalistisch einzuebene sind. Wahrheitsansprüche dagegen sind per se kontextübergreifend angelegt, so dass die Konstatierung eines Feldes nicht universalistischer Wahrheitsansprüche problematisch ist bzw. einen latenten Wechsel im Wahrheitsverständnis mit sich führt. Er wird besonders in der Andersartigkeit von wissenschaftlicher Wahrheit und religiöser Wahrheit sichtbar. Dennoch soll an dieser Konzeption versuchsweise festgehalten und sie im nachfolgenden Blick auf Religion verdeutlicht und differenziert werden.

1.1 Glaube

Der in Rede stehende Phänomenbereich kann grundsätzlich im weiten Sinn in den Begriff der *umfassenden Lehren* im Sinne von John Rawls (vgl. 2003, 132–141; 2006, 64–65) eingeordnet werden, der religiöse und nichtreligiöse Weltanschauungen und Deutungssysteme umfasst. Jedoch richtet sich die Aufmerksamkeit hier auf das Christentum und

dabei letztlich auf ein Christentum, das sich mit der Aufklärung auseinandergesetzt hat.

Das Apostolische Glaubensbekenntnis zeigt beispielhaft, dass mit Religion Aussagen der Art *es ist der Fall, dass ...* verbunden sind. Diese stehen im Modus des Glaubens und finden in der Form des Bekenntens Ausdruck. Wie anhand der Augustinischen Unterscheidung von *credere Deum*, *credere Deo* und *credere in Deum* deutlich wird, geht der Glaube allerdings nicht in propositionalen Gehalten auf, sondern schließt eine existenzielle Ausrichtung ein und findet hierin sein eigentliches Ziel. Dennoch ist die kognitive Dimension fundamental wichtig: auf einen Gott hin zu leben, dessen Existenz nicht geglaubt wird, ist widersinnig. Die kognitiven Gehalte geben Auskunft über die konstitutiven Bedingungen der Welt und der menschlichen Existenz in dieser Welt. Sie werden auch glaubensintern von jenen kognitiven Aussagen unterschieden, die universalistischen Anspruch erheben und im Sinne der „*iusta autonomia*“ (GS 36) den säkularen Wissenschaften und ihrer Beurteilungskompetenz zugesprochen werden.

In die Deutungen von Gott, Welt und Mensch sind zugleich Orientierungen für das Handeln der Menschen eingelassen. Hier führt ein Weg vom Sein zum Sollen: Ontotheologisch kann auf den Schöpfergott, seine weise Ordnung der Welt und die Bestimmung des Menschen in ihr rekuriert werden, an die naturrechtliche Begründungen anschließen; soteriologisch kann angesichts des eröffneten Heils ein persönlicher oder kollektiver Heilsweg ausgewiesen werden, der nicht nur das im engeren Sinne religiöse Handeln umfasst, sondern auch das Handeln im sozialen, gesellschaftlichen Zusammenhang (vgl. Habermas 1999, 16–19). Die dafür gegebenen Orientierungen erscheinen als Hinweise und Regeln zu einer heilen, gelingenden Lebensweise für die Einzelnen und die Gemeinschaft.

„Die Rede von moralischen ‚Geboten‘ ist freilich insofern irreführend, als der Heilsweg nicht durch ein System von Regeln, sondern durch eine göttlich autorisierte und zur Nachahmung empfohlene Lebensweise vorgezeichnet ist. Das ist beispielsweise der Sinn der Nachfolge Christi. Auch andere Weltreligionen, sogar die Philosophie mit ihrem Ideal des Weisen und der *vita contemplativa*, verdichten die moralische Substanz ihrer Lehren zu exemplarischen Lebensformen. Das bedeutet, daß in religiös-metaphysischen Weltdeutungen das Gerechte noch mit bestimmten Konzeptionen des guten Lebens verwoben ist.“
(Habermas 1999, 18–19)

Die Differenzierung zwischen ethischen und moralischen Geltungsansprüchen ist einem Heilsweg fremd. Das Moralische ist ethisch verwoben und motiviert. Die Kriteriologie ergab sich traditionell aus dem Heilsbezug und aus dem christlich erschlossenen Wesen, den Strebungen und der Berufung des Menschen. Von einem Vorrang moralischer Regeln kann hier nicht sinnvoll gesprochen werden.

Der Umgang mit der Differenz von ethischen und moralischen Gesichtspunkten wird allerdings spätestens unter pluralistischen Bedingungen unabweisbar, ganz besonders in politisch-rechtlichen Zusammenhängen, also wenn verbindliches, zwingendes und machtgestütztes Entscheiden für alle in bestimmten Sachverhalten intendiert ist. Dann spätestens stellt sich nämlich die Frage, ob eine angestrebte Regelung – vom Abtreibungsverbot bis zur Zwangsvollstreckung – unter moralischen Gesichtspunkten allen Mitgliedern einer zwar in der Regel immer noch partikularen Rechtsgemeinschaft zugemutet werden kann und darf. Das muss vor ihnen allen moralisch gerechtfertigt werden und umgekehrt muss der moralische Einspruch von anderen moralisch erwogen werden. Von religiösen und nichtreligiösen Überzeugungsgemeinschaften erfordert das ein komplexes Selbstverständnis: fremde Überzeugungen und Lebensweisen und auch deren Interpretation der religiösen Positionierungen müssen wahrgenommen und in ein reflektiertes Eigenverständnis integriert werden. Die Annahme der Partikularität kann in christlicher Deutung durchaus einhergehen mit dem Selbstverständnis einer Partikularität von universaler Bedeutsamkeit, muss aber die Spannung zwischen universaler Heilsbedeutung einerseits und faktischer Partikularität andererseits in einer Weise aushalten und gestalten, die die Differenz nicht gewaltsam überwindet, vielmehr das Recht der Andersdenkenden, Andersglaubenden und Anderslebenden achtet (vgl. Laux 2007, 138–172). Das Konzept der Toleranz ist in besonderer Weise geeignet, die im Feld der nicht universalisierbaren Geltungsansprüche bestehende epistemische Ungesicherheit und die daraus folgenden normativen Konsequenzen zu verknüpfen.

„Der Glaube, der auf die ‚letzten‘ Fragen darüber, wie die Welt beschaffen ist und wie man leben soll, Antworten gibt, die *die Vernunft weder falsifizieren noch verifizieren kann*, hat für diese Antworten nur Gründe zur Verfügung, die von der Vernunft weder gefordert noch verboten, sondern erlaubt sind, sofern der Glaube *weiß, dass er ein Glaube ist*. Seine Evidenzen sind aus der Perspektive der Vernunft nur ‚relativ‘ auf eine bestimmte ethische oder religiöse Weltsicht; sie

sind *übervernünftig* (*dessus de la raison*), aber nicht *widernünftig* (denn dann handelte es sich um Aberglauben). Die Vernunft weiß daher um die Unmänglichkeit rein vernünftigerweise nicht auflösbarer religiöser oder ethischer Streitfragen, der Glaube hingegen weiß sich sicher, dass dies kein Einwand gegen seine Wahrheitsüberzeugung ist. Die Endlichkeit der Vernunft zu sehen heißt somit einerseits zu erkennen, dass die Vernunft in ethisch-religiösen Fragen nicht die letzte, allgemein und objektiv verbindliche Entscheidung haben kann, und dass umgekehrt die Religion dort ihre Grenze findet, wo es um Argumentationen des objektiven Wissens und des moralisch oder politisch Verbindlichen geht, denn hier kann sie zwar für ihre Wahrheit eintreten, muss aber die Rechtfertigungskriterien für theoretische oder moralische Kontexte beachten – was nicht bedeutet, dass religiöse Standpunkte dort a priori keinen Platz haben.“ (Forst 2017, 632–633)

Das reflexive Verhältnis zur eigenen Position, die als Wahrheit festgehalten wird, verlangt also kein relativistisches oder skeptisches, sondern nur ein reifes und reflektiertes moralisches bzw. religiöses Selbstverständnis.

Während im Blick auf das Gottesbekenntnis im aufgeklärten Christentum die Differenz von Glauben und Wissen intern vollzogen wird sowie die Spannung zwischen universaler Heilbedeutung einerseits und faktischer Partikularität andererseits deutend verarbeitet werden kann, ergeben sich im Blick auf die handlungsorientierende und -normierende Dimension größere Herausforderungen. Nicht nur tangieren Handlungen andere Menschen mehr als Überzeugungen, vielmehr kann eine gläubige Existenz in ihrer Praxis nicht an den Grenzen der Glaubensgemeinschaft haltmachen, gerade wenn sie *Heil für alle* will. Die Frage der Universalisierbarkeit und Zumutbarkeit von Handlungsweisen und -regeln ist nicht allein aus der Binnenperspektive zu klären.

1.2 Ethik als Wissenschaft

Wenn Ethik als die wissenschaftliche Reflexion² von moralischen und ethischen Geltungsansprüchen verstanden werden soll, dann stellt sich

- 2 Reflexion von moralischen und ethischen Geltungsansprüchen findet auch außerhalb der Wissenschaft in sozialer Praxis statt. Auch dafür könnte der Begriff Ethik herangezogen werden; er soll hier aber auf die wissenschaftliche Reflexion bezogen werden.

die Frage, ob und wie Ethik dabei zu gültigen normativen Aussagen kommen kann. Diese Frage ist bezüglich der ethischen und der moralischen Dimension differenziert zu reflektieren. *Ethische* Werte und damit verbundene Sollensaussagen „können relativ zum gegebenen Kontext begründet werden“ (Habermas 2019, Bd. 2, 788). Ihnen wird deshalb nur eine partikuläre Gültigkeit zugesprochen werden können. Das macht sie, wie dargelegt, nicht unvernünftig, sondern sie bleiben für das Subjekt und die Gemeinschaft unabdingbar und auch Gegenstand eines vernünftigen Diskurses eigener Art. Wissenschaftliche Ethik wird in Bezug auf das Ethische im Wesentlichen dessen formale Strukturen erschließen (vgl. etwa Steinfath 2001) und auffindbare ethische Traditionen auslegen und analysieren können; eine substantiellere Ethik des Ethischen scheint nur auf der Grundlage einer Anthropologie möglich, die Güter bzw. Strebensziele ausweisen kann, selbst aber hinsichtlich ihres universalistischen Geltungsanspruchs anzufragen ist.

Dagegen werden im *moralischen* Feld universalisierbare Geltungsansprüche erhoben. Moralische Normen, die in der Regel mit einem Situationsindex verbunden sind (*du wirst nicht töten*, gilt ja nicht in allen Situationen), erheben universalistischen Anspruch, der natürlich, wie bei Tatsachenaussagen auch, scheitern kann. „Daher können wir die ‚moralische Richtigkeit‘ einer Norm oder Handlungsweise [...] als einen epistemischen Geltungsanspruch begreifen.“ (Habermas 2019, Bd. 2, 788)

„Das moralische Sprachspiel besteht im wesentlichen aus drei grammatisch aufeinander bezogenen Äußerungen: aus Urteilen, wie wir uns verhalten sollen (bzw. dürfen oder nicht dürfen); aus Reaktionen der Zustimmung oder Ablehnung; und vor allem aus Gründen, mit denen die streitenden Parteien ihre zustimmende oder ablehnende Haltung rechtfertigen können.“ (Habermas 1998, 183)

Während die Urteile, wie wir uns verhalten sollen, explizit normativer Natur im Sinne einer Sollens-Aufforderung sind, sind rechtfertigende Gründe in sich nicht normativ, sondern können in einem weiten Verständnis zumindest teilweise als empirisch bezeichnet werden: etwa in der universal- oder transzendentalpragmatischen Erhellung unhintergebar bedingten Bedingungen der Kommunikation (Apel/Habermas) oder in der Erschließung der Logik zieleverfolgenden Handelns (Gewirth) oder als Bestimmung von Strebenszielen und Grundgütern in neoaristotelischen Ansätzen (Nussbaum), um nur einige in der Sozialethik präsente Ansätze zu benennen. Klarer und enger empirisch sind schließlich Analysen von

Wirkungszusammenhängen und Abschätzungen von Folgen, die in der Begründung von normativen Sollensurteilen in konkreten Zusammenhängen eine wichtige Rolle spielen.

Ethik als Wissenschaft erhebt, soweit sie sich mit metaethischen Fragen – der Reflexion des Status moralischer Urteile, deren Begründungsfähigkeit und -weisen, der Erschließung eines Moralprinzips etc. –, oder der hermeneutischen Erschließung von normativ gehaltvollen Traditionen befasst, keine normativen, sondern epistemische Ansprüche, bewegt sich also im typischen Feld der Wissenschaften. Allerdings steht diese Reflexion in der normativen Ethik im Interesse der Klärung der Gültigkeit von moralischen Urteilen und damit der Beförderung legitimer moralischer Ordnung. Dennoch werden, zumindest in der Diskursethik, gerade keine Normen, auch nicht Grundnormen, auch nicht substanzielle moralische Prinzipien – etwa im Sinne der Sozialprinzipien –, sondern nur der Verallgemeinerungsgrundsatz als Moralprinzip und der Diskurs als kooperatives argumentatives Prüfverfahren der Gültigkeit ausgewiesen (vgl. Habermas 1983, 103–104). Der Übergangscharakter vom analytischen zum normativen Charakter zeigt sich in Kants Kategorischem Imperativ in seiner imperativischen Form. Auch Apel (vgl. 1990, 123) formuliert den diskursethisch reformulierten Universalisierungsgrundsatz imperativisch, während Habermas solche Formulierungen zu meiden scheint. Allerdings werden auch, insbesondere in den sogenannten angewandten Ethiken, normative Aussagen für soziale Felder formuliert und im wissenschaftlichen Diskurs erwogen. Das ist einer wissenschaftlichen Ethik nicht verwehrt. Anders als bei kognitiven Fragen lässt sich allerdings die Gültigkeit moralischer Normen nicht im Diskurs der wissenschaftlichen Gemeinschaft, sondern nur im praktischen Diskurs der für moralische Praxis Sachverständigen, also unter den in die moralische Praxis verwickelten gesellschaftlichen Subjekten und von der in Frage stehenden Norm Betroffenen letztlich klären. Zu diesem praktischen Diskurs moralischer Fragen kann auch wissenschaftliche Ethik einen, in bestimmten Hinsichten besonders reflektierten Beitrag leisten, ist aber in der Frage der normativen Gehalte nicht selbständig, nicht letzte Instanz.

Insgesamt sind Erwartungen an die wissenschaftliche Ethik im Blick auf die Generierung gültiger moralischer Urteile oder der Beurteilung der Gültigkeit moralischer Normen zu begrenzen. Sie gibt dafür Mittel an die Hand, leistet sie aber nicht selbst. Damit ergeben sich auch Anfragen an ein Denkmodell in der Sozialethik, das aus der Verbindung einer zutreffenden Sozial- bzw. Gesellschaftsanalyse mit Urteilen bezüglich der

Gültigkeit moralischer Grundnormen oder Prinzipien Aussagen über die Legitimität bzw. die moralisch gebotene Veränderung gesellschaftlicher Institutionen zu treffen sucht.

1.3 (Sozial-)Wissenschaft

Aussagen der Sozialwissenschaften führen den einer Erfahrungswissenschaft angemessenen universalistischen Anspruch der propositionalen Wahrheit mit sich. Dass sie sich auf die soziale und nicht auf eine naturale Welt beziehen, macht in dieser Hinsicht keinen Unterschied im Grundsatz, durchaus aber im Blick auf die Forschungsmethoden. Sie müssen in Rechnung stellen, dass in den Forschungsgegenständen selbst Eigeninterpretation zu den Forschungsgegenständen der Sozialwissenschaften mitlaufen, die wesentlicher Teil des Gegenstandsbereichs selbst sind. Hinzu kommt, dass die Sozialwissenschaften selbst Teil ihres Gegenstandsbereichs, Teil der sozialen Welt sind.

In normativer Hinsicht ist zu bedenken, dass moralische Urteile in der sozialen Welt erzeugt sind, sie wesentlich konstituieren und in ihr auch reflektiert werden, vorgängig zu einer wissenschaftlichen Ethik; auch letztere ist selbst Teil der sozialen Welt. Systematisch bedeutsam ist, dass Normbegründung in der Ethik wesentlich sozialtheoretisch ansetzt und sich in der rekonstruktiven Erschließung des Handlungs- und Regelwissens von Subjekten und der Reflexion auf die unhintergehbaren Bedingungen sozialen Handelns bezieht.

Mit diesen Überlegungen wird nicht die systematische Unterscheidung von propositionalen und normativen Geltungsansprüchen in Frage gestellt, vielmehr die Unschärfe und Porosität der Grenze von Ethik und Sozialwissenschaften angedeutet. Damit sind Möglichkeit und Sinnhaftigkeit der in Kapitel 2 folgenden Positionierung erschlossen, Theologische Sozialethik als Gesellschaftstheorie zu verstehen und zu betreiben.

1.4 Theologische Sozialethik

Theologische Sozialethik sitzt gewissermaßen im Zentrum der Geltungsansprüche und muss ihnen in der ethischen und moralischen Reflexion der gesellschaftlichen Strukturen im christlichen Horizont gerecht werden – mit allen Schwierigkeiten, Chancen und Risiken, die damit

verbunden sind. Sie muss dem Anspruch genügen, dem wissenschaftlichen Erkenntnisstand sowohl in der normativen Urteilsgewinnung als auch in der sozialstrukturellen Analyse gerecht zu werden. Zugleich muss sie diese Fragen im Horizont des Glaubens mit und für Christ*innen, die ihre gesellschaftsgestaltende Praxis als Glaubenspraxis verstehen, reflektieren. Auch wenn der Glaubenshintergrund in den Gesellschaftstheorien und in der Philosophischen Ethik weithin nicht geteilt wird, ist Theologische Sozialethik ein wissenschaftlicher Diskussionspartner in den Debatten um die Möglichkeit und die Grenzen der weltorientierenden Kraft säkularer Vernunft. Auf die Frage nach den „Quellen für eine ‚gemeinsame Zuversicht‘ [...], der es immer dann bedarf, wenn Krisen durch gemeinsames Handeln bewältigt werden sollen“ (Habermas 2021, 284; vgl. Habermas 2019, 12–13; Honneth 2021), kann in die Reflexionen einer nachmetaphysischen Philosophie nicht einfach theologisch-ethisch die rettende Gerechtigkeit Gottes eingetragen werden. Aber dass Menschen in der Lebenswelt nicht unvernünftiger – vielmehr *übervernünftiger* – Weise darauf bauen, führt das Faktum der Religion in die gesellschaftstheoretischen und -ethischen interdisziplinären Diskurse ein.

Die notwendige Berücksichtigung unterschiedlicher Geltungsansprüche, die das besondere Fachprofil mit sich bringt, birgt neben den angedeuteten Chancen einer interdisziplinären Bedeutsamkeit auch die Gefahr einer Überforderung angesichts einer kleinen Fachcommunity in sich. Die breite Rezeption unterschiedlicher Theoriezugänge aus der Ethik, den Sozialwissenschaften und schließlich auch aus der Theologie ist bemerkenswert und wünschenswert. Es gilt ja, dass in den Diskursen der Wissenschaft nicht nur Wahrheit und Richtigkeit zur Debatte stehen, sondern auch andere Beurteilungsprädikatoren (vgl. Gethmann 2016, 48) wie die Fruchtbarkeit von Theorie eine Rolle spielen. Sie treten nicht so sehr in Form eines Entweder-oder auf, sondern umfassen auch komparative und ergänzende Möglichkeiten. Insofern ist generell in der Sozialethik ein multiparadigmatischer Zugang nicht nur legitim, sondern notwendig; und er findet statt. Die begrenzte Anzahl der Fachwissenschaftler*innen macht es aber nicht leicht, die jeweils rezipierten Theorieansätze auch noch innerhalb des Faches in einen internen kritischen Diskurs der Tauglichkeit und Leistungsfähigkeit zu bringen.

Im Dreieck von empirischer Analyse, Klärung der normativen Urteile und hermeneutischer Erschließung der Glaubenstradition besteht des Weiteren das Risiko einer *Geltungerschleichung* durch eine Vermischung der entsprechenden Argumente. Es kann unentwirrbar werden, was,

mit welcher Art von Gründen, wem gegenüber vertreten wird. Der angemessene Umgang mit den Geltungsansprüchen, vor allem mit den Übergängen zwischen ihnen, ist sicher eine der wichtigsten wissenschaftstheoretischen Herausforderungen der CSE. Sie sauber zu unterscheiden und dennoch *unvermischt und ungetrennt* zusammenzuhalten, ist für die Sozialethik unabdingbar.

Schließlich soll bezüglich des Umgangs mit den Geltungsansprüchen ein Unbehagen gegen ein durchaus vertretenes sozialetisches Denkmodell in Anschlag gebracht werden, das im Kern davon ausgeht, in auf deskriptiv-explanatorische und instrumentelle Kompetenz zurechtgestutzte sozialwissenschaftliche Analysen die normative Dimension eintragen zu müssen und zu können (zu Empiriekonzepten in der Sozialethik vgl. Möhring-Hesse 2014).³

Wenn man der Gesellschaftstheorie aber zutraut, normativ auf eigenen Beinen zu stehen, dann ist Theologische Sozialethik nicht die Disziplin, die gesellschaftsanalytische, ethisch-moralische und christlich-hermeneutische Dimensionen integriert, sondern die Gesellschaftstheorie im theologischen Kontext betreibt.

2 Sozialethik als Gesellschaftstheorie im theologischen Kontext

Der Vorschlag, Theologische Sozialethik als Gesellschaftstheorie zu konzipieren, ist von der Überzeugung geprägt, dass in Gesellschaftstheorie Normativität zur Sprache und zur Reflexion gebracht wird. Die Überlegungen verdanken dem Ansatz von Matthias Möhring-Hesse (2020), Sozialethik als Kritische Theorie zu verstehen⁴ sowie den Reflexionen Hartmut Rosas (2021) zur Leistungsfähigkeit von Gesellschaftstheorie

3 Einem solches Denkmodell kann auch das in der Sozialverkündigung empfohlene Schema *Sehen – Urteilen – Handeln* (vgl. MM 236; SRS 41) Vorschub leisten, wenn man es im Sinne aufeinanderfolgender Phasen versteht. (*Mater et magistra* legt eine solche zeitliche Reihung nahe.) Das (Hin-)Sehen ist jedoch nicht nur von ersten Urteilen begleitet, sondern häufig auch geleitet. Wir schauen hin, weil uns ein Zustand von unseren moralischen Urteilen her problematisch erscheint.

4 Allerdings will ich die Konzentration auf den noch innerhalb der Kritischen Theorie speziellen Ansatz Horkheimers vermeiden. Unbestritten bleibt, dass eine Theologische Gesellschaftstheorie notwendigerweise kritisch ist und an

wichtige Impulse. Nicht angezielt ist – zur Sicherheit sei es gesagt – Theologische Sozialethik deskriptiv-analytisch zu reduzieren und sie als empirische Sozialwissenschaft zu konzipieren. Gesellschaftstheorie ist ein interdisziplinäres Bemühen, in dem insbesondere Sozialwissenschaften und Philosophie – als Ethik, als Sozialphilosophie und als politische Philosophie – zusammenwirken. Dennoch ist die Intention enthalten, die sozialwissenschaftliche Seite in der Sozialethik stärker zu machen. Sie ist nicht *Magd der Ethik*.

Theologische Sozialethik als Gesellschaftstheorie anzulegen ist deshalb notwendig, weil die verschiedenen Kontexte und Situationen von Not, Ungerechtigkeit, Missachtung, Nicht-gehört-werden, Nicht-sprechen-können von umfassenderen gesellschaftsstrukturellen Gegebenheiten und Dynamiken, von Widersprüchen und Krisen verursacht sind. Deren Aufklärung in Verbindung mit der Erschließung ihrer Veränderbarkeit macht die gesellschaftstheoretische Theorieanstrengung nötig.

2.1 Implikationen und Herausforderungen eines gesellschaftstheoretischen Zugangs

Mit dem Anspruch, Sozialethik als Gesellschaftstheorie zu betreiben, sind verschiedene Implikationen und Herausforderungen verbunden:

a) Totalität: Gesellschaftstheorie strebt ein Verständnis der Gesellschaft – und das heißt dann auch der Gesellschaft als Ganzer – an, also ein holistisches Bild. Angesichts der aktuellen und zugleich die Soziologie in ihrer Geschichte dauerhaft begleitenden Debatte um die Brauchbarkeit und die Risiken des Gesellschaftsbegriffs und um die Möglichkeit, eine Soziologie ohne *Gesellschaft* zu konzipieren (vgl. Delitz u. a. 2019; Delitz 2019/2020; Marchart 2013), kann man den Kollektiv- und Grenzbegriff *Gesellschaft* durchaus anfragen. Zugleich spricht die Hartnäckigkeit der Verwendung trotz aller Anfragen für seine Bedeutsamkeit und wohl auch Unersetzbarkeit. Er bleibt noch in der Vermeidung oder Ablehnung „*in seiner Abwesenheit anwesend*“ (Marchart 2013, 9). Zurecht kann man weiterhin fragen, wie die Beobachtung der Gesellschaft in der Gesellschaft möglich sein soll und wie die „Gesellschaft der Gesellschaft“ (Luhmann

kritische Gesellschaftstheorien anschließen muss, darunter besonders, aber nicht ausschließlich *Kritische Theorie*.

1998) dann gezeichnet wird. Gesellschaftstheorie muss jedenfalls zweifellos in zirkulären Denkprozessen und in iterativen Schritten entwickelt werden (vgl. Rosa und Oberthür 2020, 14).

Ohne einen Gesellschaftsbegriff und eine Theorie der Gesellschaft bleibt letztlich nur die Beschreibung und Untersuchung von Einzelphänomenen. „Sofern Soziologie die Aufgabe hat, die strukturellen und kulturellen *Zusammenhänge* gesellschaftlicher Erscheinungen zu erhehlen, ist sie ohne Formationsbegriffe, welche die über individuelle und gruppenspezifische Differenzen hinausgehenden Grundtendenzen sowie die kulturellen und formationspezifischen Merkmale einer Lebensform auf den Begriff zu bringen suchen, nicht möglich.“ (Rosa 2021, 163 f)

b) Normativität: In Gesellschaftstheorie ist Normativität eingelassen. Vorgängig gilt selbstverständlich: „Jeder sozialen Praxis (zum Beispiel des Wählens, des Unterrichtens, des Hausbauens) liegen konkrete Konzeptionen des Sein-Sollenden und Richtigen zugrunde, ohne die jene Praktiken nicht zu verstehen wären.“ (Rosa und Oberthür 2020, 14) Mehr noch, man kann sagen, dass bestimmte normative Konzepte und Werte jeweilige Gruppen und ganze Gesellschaften kennzeichnend in ihrem Selbstverständnis prägen, diese Eigennormativität also auf hoher kollektiver Ebene gleichfalls zu finden ist. Gesellschaftstheorie konstatiert diese Normativität aber nicht nur, sie kommt vielmehr nicht umhin, sich zu dieser Normativität zu verhalten. Zumindest nimmt sie Bedingtheiten, Widersprüche, partielle Verwirklichungen, Verfehlungen und negative Effekte in ihre Gegenstandsanalyse auf. Der Bezug auf Normativität bleibt so nicht einfach deskriptiv; er wird zumindest analytisch. Analytisch heißt aber auch und gerade, dass die Theorie-Treibenden sich diese Normativität nicht einfach anziehen oder sie auslegen, sondern auf reflektierende Distanz bringen und sich zu ihr verhalten.

Über die Konstatierung und Analyse normativer Selbstverständnisse und Signaturen hinaus liegt in der Gesellschaftstheorie ein Potential für deren *normative* Kritik und Rechtfertigung, also für eine theoriegenerierte Normativität. Mit Kritik „ist dann die Identifikation und Bestimmung der sich dabei zeigenden Fehlentwicklungen, Störungen oder Pathologien gemeint – die Identifikation *des Kritikwürdigen* unter Ausweis des jeweiligen kritischen Maßstabes“ (Rosa 2021, 177).

Neben der Analyse und der Kritik benennt Rosa *Therapie*, verstanden als Erschließung von Ansatzmöglichkeiten zur Überwindung kritikwürdiger Verhältnisse, als dritte Dimension der Gesellschaftstheorie. „Mit rein gesellschaftstheoretischen Mitteln selbst kann dies freilich dann

und dort gelingen, wo solche Ansatzpunkte in der sozialen Praxis selbst angelegt sind, wo also in dieser selbst bereits Momente einer innerweltlichen Transzendenz aufscheinen.“ (Rosa 2021, 178)

Die von Gesellschaftstheorie in Anspruch genommene Normativität ist keine von außen herantragene oder importierte, sondern findet in der *Rekonstruktion* allgemeiner oder unhintergebarter Grundlagen sozialen Handelns, die mit internen epistemischen Mitteln durchgeführt werden kann, einen Ausgangspunkt.

„So werden in der Diskurstheorie von Jürgen Habermas (1992), in der Anerkennungstheorie von Axel Honneth (1994) oder in der Rechtfertigungstheorie von Rainer Forst (2007) die rekonstruktiv erhobenen Strukturmerkmale der Handlungskoordination, der Anerkennung oder der Rechtfertigung auch zur normativen Kritik gesellschaftlicher Verhältnisse herangezogen.“ (Möhring-Hesse 2020, 92)

Diese Rekonstruktionen sind zugleich Grundlage der Begründung des kognitiven Gehalts der Ethik und gehen – zumindest in der Diskursethik – in die Begründung des Verfahrens ein.

Wenn man an der Diskursethik oder anderen in einem weiteren Sinn prozeduralen Ethiken ansetzt, bekommt darüber hinaus Gesellschaftstheorie von dieser Seite her Leistungsfähigkeit in der Prüfung der Gültigkeit praktizierter moralischer Regeln. In der Gesellschaft selbst wird nicht nur nach moralischen Regeln gehandelt – oder ihnen zuwider –, sondern es findet auch eine kritische Auseinandersetzung um die Regeln statt. Dieser Prozess stellt als Reflexion der Moral eine Ethik jenseits der wissenschaftlichen Ethik dar. Als gerechtfertigt können aber auf diese Weise reflektierte Regeln dann und nur dann gelten, wenn die Verfahrensanforderungen in hinreichender Weise erfüllt sind. Diese Klärung, diese „Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse“ (Forst 2011), ist aber wesentlich als Gesellschaftsanalytik zu leisten, die – vielfach eher negativ – gesellschaftliche Diskursbeschränkungen und Exklusionen erschließt; sie ist damit unmittelbar in Gültigkeits- und Ungültigkeitsurteile involviert. In der konkreten Erschließung der jeweiligen Illegitimität und der Unrechtsbedingungen scheint zugleich deren bestimmte Negation im realen Möglichkeitsraum auf.

c) Produzent und Produkt: Dass Menschen die gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen sie leben, durch ihre Handlungen produzieren, ist ein Gemeinplatz und zugleich Basis und Voraussetzung jeglicher

theologischen oder philosophischen Sozialethik, die die Formen und Strukturen des Zusammenlebens unter dem Sollensaspekt reflektiert. Genauso ein Gemeinplatz ist es auch, dass Menschen durch die gesellschaftlichen Verhältnisse in ihrer Persönlichkeit, ihren Haltungen und Kompetenzen bestimmt werden. „Seine Handlungspläne und seine konstitutiven Wesensmerkmale sind im wahrsten Wortsinne subjekt, unterworfen und konstituiert in machtbestimmten sozialen und sprachlichen Konstellationen.“ (Rosa 2016, 222 unter Bezugnahme auf Foucault 1974) Diese gegensätzlich erscheinenden Aussagen sind selbst in ihren schärfsten Formulierungen gut vereinbar, ergeben aber dann einen geschlossenen zirkulären Prozess: Der Mensch als Produkt der Gesellschaft produziert die Gesellschaft, deren Produkt er ist. Die Rede von Handlungsfreiheit, Ethik, Vernunft und Verantwortung setzt dagegen voraus, dass dieser geschlossene Kreis aufgebrochen werden kann. Zudem wäre es grundlegend verfehlt, die gesellschaftliche Bestimmtheit des Handelns nur negativ zu konnotieren und die darin auch liegende Ermöglichung zu übersehen. Die „Ambivalenz der *ermächtigenden Abhängigkeit* von einem unüberschaubaren Ganzen“ (Habermas 2019, Bd. 2, 573) ist festzuhalten, eine repressive Struktur der Abhängigkeit aber im Blick zu behalten. In der Theorie sind beide Aspekte miteinander zu vermitteln: „Auf der einen Seite geht es um die sozialanalytische Aufklärung der die soziale Praxis durchherrschenden Notwendigkeit und auf der anderen Seite um die ebenso sozialanalytische Aufklärung der für soziale Praxis bestehenden Handlungs- und Gestaltungsmöglichkeiten.“ (Möhring-Hesse 2020, 108)

Insofern muss Gesellschaftstheorie zugleich die Kreativität des Handelns, den *Eigensinn* der Praxis und die Möglichkeit von individuellen und gesellschaftlichen Lernprozessen unter den Voraussetzungen eines auch äußerlichen Bedingtheits, aber nicht Determiniertseins erschließen. Sonst bleibt kein Raum für ein Anders-möglich-sein und in Verbindung mit der Normativität, ein Besser-möglich-werden der Gesellschaft. Eine theoretische Erschließung von Formen und Möglichkeitsbedingungen bietet besonders Hans Joas' *Kreativität des Handelns* (1996).

Zugleich ist gegenüber Ansätzen, die einen handlungstheoretischen Idealismus betreiben, Vorsicht angebracht. Gesellschaftstheorie kann nicht in Form einer Hermeneutik der Intentionalität des Handelns, der ausgewiesenen Ideale und normativen Orientierungen und des artikulierten Wissens betrieben werden, zumindest darin nicht aufgehen. Der hermeneutische Idealismus ist vielmehr zu kritisieren. Es ist

theoriebezogen zu erfassen, dass in Teilen der gesellschaftlichen Handlungszusammenhänge Handlungsintentionen und Handlungsfolgen hinsichtlich gesellschaftlicher Prozesse und sich ergebender Strukturen *systematisch* entkoppelt sind – das Auseinanderfallen von Intention und Folgen also nicht Ergebnis einer mangelhaften Handlungsvorausicht ist. In einem weiten Sinn systemtheoretische Analysen von Marx bis Luhmann sowie Systemtheorie partiell integrierende Zugänge wie Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns* (1985 Bd. 2, 182–228) analysieren, wie sich die Strukturen systemischer Sozialverhältnisse hinter dem Rücken der Handelnden entwickeln. Praxistheoretische oder praxeologische Ansätze sehen ebenfalls teilweise die sozialen Praktiken der bewussten Intentionalität der Handelnden entzogen (als Überblick vgl. Reckwitz 2003).

2.2 Theologische Qualität

Wenn man Theologische Sozialethik als Gesellschaftstheorie mit inhärenter Normativität ansetzt, dann ist sie Gesellschaftstheorie unter Gesellschaftstheorien, also eine säkulare Wissenschaft. Und das zurecht: Erstens muss sie ihren Geltungsanspruch im Konzert der Gesellschaftstheorien im wissenschaftlichen Diskurs ohne Ermäßigungen und Erschwernisse behaupten. Zweitens bedürfen die normativen Folgerungen für die Gestaltung der gesellschaftlichen Ordnung des praktischen Diskurses der – teils säkularen – Mitglieder der Gesellschaft. Drittens hängt ihre Wirksamkeit von der Resonanz ab, die ihre Theoriearbeit bei gesellschaftlichen und politischen Akteuren findet (s. u.).

Sie hat allerdings eine Spezialkompetenz im Blick auf Religion, Christentum und Katholizismus als Teil des Gegenstandes Gesellschaft. Diese Themenfelder kann sie deskriptiv-explanatorisch in ihrer Bedingtheit, in ihren Entwicklungen und in ihren Wirkungen analysieren und dabei auch anhand der rekonstruierten normativen Kriterien beurteilen. Ein solches Programm scheint auf den ersten Blick rein religions- bzw. christentumssoziologisch zu sein. Es gewinnt jedoch theologische Relevanz, indem es Glaubenspraxis – wenn auch aus einer Außenperspektive – reflektiert.⁵

5 Die Fruchtbarkeit eines solchen Programms zeigt sich nicht zuletzt im Werk von Karl Gabriel (vgl. exemplarisch 1980).

Es arbeitet gewissermaßen vom Säkularen her *gegen* eine hermeneutische aktualisierende Auslegung der Glaubensüberlieferung, ihrer Handlungsorientierungen und -normierungen und ihrer Gesellschaftsvorstellungen: gegen sie, weil ihr ein unproblematischer Charakter in moralischer Hinsicht nicht unterstellt werden kann. Verletzungen der Würde von Menschen, Ungerechtigkeit und Freiheitsverweigerung begleiten auch die Geschichte des Glaubens – und zwar so, dass sie nicht nur als Verfehlungen des inhärenten Ideals relativiert werden können, sondern teilweise auch systematische Qualität haben: Geschlechterkonzeption und -praxis mögen als Beispiel genügen. Zugleich arbeitet das vorgeschlagene Programm der aktualisierenden Auslegung auch *entgegen*, indem es der Reflexion, Kritik und gegebenenfalls Korrektur der Überlieferung – dann aus der Innenperspektive – dient. Auf diesem Weg ist eine kritisch-aktualisierende hermeneutische Auslegung der christlichen Überlieferung mit Blick auf die gegenwärtige Kultur, die gesellschaftlichen Verhältnisse und die politischen Herausforderungen möglich. Durch *diese Kritik hindurch* wird der Weg offen, gesellschaftliche und politische Gestaltungs- und Veränderungspraxis als Praxis des Glaubens zu erschließen für alle, die sie als solche verstehen, und damit an das Erbe und die Kraft, an den Sinn- und Hoffungsgrund des christlichen Glaubens anzuschließen und sein praxis- und gesellschaftsveränderndes Potential aufzugreifen.

An dieser Aufgabenstellung hängt ersichtlich auch die innerwissenschaftliche Relevanz des Faches. „Wissenschaften müssen etwas in ihrem jeweiligen Gegenstandsbereich erklären oder etwas verständlich machen können, was ohne die von ihnen bereitgestellten Theorien nicht oder zumindest nur schlechter erklärt und verstanden wird.“ (Möhring-Hesse 2019, 237) Als Gesellschaftstheorie würde Theologische Sozialethik nämlich nur vorhandene Wissenschaften verdoppeln, selbst wenn sie eine besondere Kompetenz in der Analyse von Religion und Christentum einbringen kann, die ihr aber – angesichts von Disziplinen wie der Religionssoziologie – kein Proprium verschafft.

Für ihre Relevanz entscheidend ist ihr Bezug auf christliche Glaubenspraxis,

„insofern sich Glaubende im Vollzug ihres Glaubens für die gerechte Ordnung ihrer sozialen Beziehungen engagieren. Indem sich die Sozialethik mit Bezug auf diese Glaubenspraxis mit der gerechten Ordnung sozialer Beziehungen beschäftigt, erzeugt sie ein Wissen, das diese Glaubenspraxis für die jeweils Handelnden, aber auch für die sie außerhalb und innerhalb der Wissenschaften

Beobachtenden und vor allem für die Theologie besser verstehen lässt. Nur darüber vermittelt sie ein zusätzliches Wissen über die Ordnung von sozialen Beziehungen und den darin einbezogenen sozialen Sachverhalten und Tatbeständen [...].“ (Möhring-Hesse 2019, 238)

Wissenschaftliche Relevanz hat Theologische Sozialethik insofern nur durch ihren theologischen Charakter. Sie hat aber nur als Gesellschaftstheorie, die sich auf dem Niveau säkularer Gesellschaftstheorie bewegt, theologische Relevanz – und verdoppelt dann auch nicht andere theologische Fächer.

3 Praxisbedeutsamkeit

Die bisherigen Überlegungen zeigen Theologische Sozialethik als theoretisches Unterfangen. Damit scheint der Zugang zur außerwissenschaftlichen Praxis abgeschnitten. Einerseits hat Theologische Sozialethik zwar ihr praktisches Anliegen und die Intention der wissenschaftlich Tätigen zweifellos darin, zu einer besseren, gerechteren und freieren Gesellschaft, negativ gesagt, zur Reduzierung der Beschädigung und der Not von Menschen beizutragen. Andererseits verfolgt sie ihr praktisches Anliegen als wissenschaftliche Theoriearbeit; verbessern kann sie insofern nur ihre eigene wissenschaftliche Praxis, nicht die weitere Gesellschaft. Auch wenn Wissenschaft, und darin Sozialethik und Theologie, nicht jenseits der Gesellschaft steht und von ihr beeinflusst ist, hat sie doch ihre spezifische Logik, ist handlungsentlastet und im Sinne der für Wissenschaft unabdingbaren Freiheit zur Autonomie ermächtigt.⁶ Zugleich

6 Die Freiheit der Wissenschaft ist allerdings insofern eine bedingte und extern ermöglichte, weil über die Mittel und Strukturen, welche Wissenschaft ermöglichen, die demokratisch legitimierte Legislative und Exekutive entscheiden. Diese sind dabei durch das Grundrecht der Wissenschaftsfreiheit wiederum gebunden. Die darüber hinaus auf der Grundlage kirchlichen Rechts lehramtlich kontrollierte und gemäß *Veritatis gaudium* auf eine „Haltung der Ergebnisse gegenüber dem Lehramt der Kirche“ (Art. 38 § 1 2^b) festgelegte Theologie würde, wenn sie diese Haltung übernehme, in der Wissenschaftsfreiheit und damit in ihrem Wissenschaftscharakter gefährdet. Wissenschaft gibt es nicht ohne Wissenschaftsfreiheit; das gilt auch für die Theologie. Zur kritischen Auseinandersetzung mit *Veritatis gaudium* vgl. insbesondere Möhring-Hesse 2018 und Kranemann 2019.

gehen von der Wissenschaft als Forschung und als Lehre *Wirkungen* auf die Gesellschaft aus, um die es ja – wenn von Praxisbezug – die Rede ist, vorwiegend geht.⁷

Aber die außerwissenschaftliche Praxisbedeutsamkeit liegt nicht in der Hand der wissenschaftlichen Theorie. Was mit der Theorie gemacht wird, liegt außerhalb ihrer selbst. Die außerwissenschaftliche Gebrauchsfähigkeit und faktische Nutzung unterliegen anderen Kriterien als die wissenschaftliche Rezeptionsfähigkeit. Es gilt, „dass Gesellschaftstheorie zeigen können muss, was sich durch sie im Hinblick auf soziale Problemlagen, auf deren Erklärung und nicht zuletzt auch auf die möglichen Bearbeitungen solcher Problemstellungen leisten lässt – und sie muss sich ihrerseits dann der Kritik durch die sozialen Akteure aussetzen“ (Rosa/Oberthür 2020, 15).

Neben den der Wissenschaft eigenen Diskurs- und Selektionsverfahren ist die Praxisrezeption ein *eigener und anderer* auf Wissenschaft bezogener Selektionsmechanismus. Allerdings wäre es problematisch, die Qualität der Theoriearbeit von ihrer Rezeptionsfähigkeit her zu beurteilen und sie voreilend auf die Rezeptionsfähigkeit auszurichten. Und dennoch bleibt Rezeption ein Sinnziel, wenn Wissenschaft im Sinne Bacons dazu beitragen soll, *die Lage der Menschheit zu verbessern*.⁸

Entsprechend muss Wissenschaft auch für die Zugänglichkeit ihrer Erkenntnisse sorgen. Die Rezeptionsgelegenheiten und Schnittstellen zur außerwissenschaftlichen Öffentlichkeit verdienen Beachtung. Dank des Erbes des Sozialkatholizismus gibt es in der Sozialethik Kommunikationskanäle sowohl im Bereich der sozialen und politischen Bildungseinrichtungen als auch der Zeitschriften. Mir scheint, dass gerade bei Letzteren die Trennung zwischen wissenschaftsbezogenen Journalen und Publikumszeitschriften in der Theologie nicht so strikt ist, wie in vielen anderen Wissenschaften und ein breiter Überschneidungsbereich besteht.⁹ Ebenso stellt sich die Frage, nach den Rezeptionsgruppen;

- 7 Die Reflexion auf die Bedingungen und Wirkungen ihrer eigenen Tätigkeit – und damit ein wissenschaftssoziologischer Blick – gehört zur CSE zwingend dazu, fehlt aber eher und ist ein Desiderat.
- 8 Zum Zusammenhang von Theorie und Praxis jenseits der *Einheit von Theorie und Praxis* im Rahmen kritischer bzw. Kritischer Gesellschaftstheorie vgl. ausführlicher Möhing-Hesse 2020, 71–79 und 102–109.
- 9 Das zeigt sich u. a. bei der *Verwertungsgesellschaft Wort* in den Schwierigkeiten der Zuordnung von theologischen Zeitschriften zur Wissenschaft.

diese sind sicherlich weithin im kirchlichen Bereich verortet. Es ist ja die gesellschaftsbezogene, insbesondere politische Glaubenspraxis, die Theologische Sozialethik reflektiert. Jedoch verliert sie mit dem Schwinden eines identifizierbaren Sozialkatholizismus die leichte Identifizierbarkeit der entsprechenden Subjekte und Gruppen.

Unter Rezeptionssichtspunkten ist auch die Wahl der Forschungsthemen relevant. Dabei schlagen sicherlich relevante gesellschaftliche Problemlagen und Herausforderungen durch. Dennoch ist auch das andere zwingend nötig: Themen zu bearbeiten, deren Dringlichkeit gesellschaftlich nicht artikuliert wird bzw. nicht artikuliert werden kann. Dass Probleme nicht wahrgenommen, Anliegen nicht gehört und Rechte nicht realisiert werden, kann verschiedene Gründe haben und wird theoretisch unterschiedlich gedeutet. Neben den stärker auf sozialstrukturelle Ressourcen und Sanktionsmacht fokussierenden klassischen Theorien der Organisationsfähigkeit und Konfliktfähigkeit von Interessen, für die besonders Olson (vgl. 1968) und Offe (vgl. 1972) stehen, ist die kulturelle sprachlich-symbolische Dimension nicht weniger zu berücksichtigen (vgl. Nullmeier 2000). Situationen der Not und der Ungerechtigkeit sind entweder so durch legitimierende Traditionen und Deutungen verdeckt, dass sie gar nicht problematisiert werden und die Betroffenen in ihre eigene Benachteiligung und Exklusion einwilligen; oder aber Erfahrungen und Unrechtsurteile der Individuen und Gruppen prallen an den vorhandenen Diskursordnungen ab und können keine Problematisierung und Infragestellung von Legitimation in den gesellschaftlichen und politischen Öffentlichkeiten wirksam in Gang setzen. Bezeichnet man die von ungerechten Verhältnissen und von Exklusion Betroffenen wie in einigen postkolonialen Theorien als Subalterne (vgl. Spivak 2008), lässt sich konstatieren: „Subalternen fehlt also nicht die Fähigkeit, durch ein reflexives Urteil die eigene[n] Interessen zu allgemeinen Interessen zu machen, sondern ihr Urteilen wird nicht wahrgenommen; es wird nicht gehört.“ (Winkler 2017, 8) Daraus ergeben sich Konsequenzen auch für die wissenschaftliche Arbeit, die Winkler für die Sozialethik erschließt. Angeschlossen werden soll an dieser Stelle an die Forderung: „[S]emanantische Exklusion und diskursive Ungleichheiten müssen verstärkt Thema der theologisch-sozialethischen Theoriebildung werden.“ (Winkler 2020, 178) Die Ausführungen zur Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse (s. o.) können in diesen Zusammenhang gestellt werden.

Diese Überlegungen sind zwar eher grundagentheoretisch bedeutsam, haben aber auch Konsequenzen für die Praxisbedeutsamkeit. Theologische

Sozialethik würde sich überfordern– darin mit der Kritik der Repräsentation übereinstimmend –, die Erfahrungen und Urteile Subalternen zu vertreten. Damit wird im Grundsatz nicht die Parteilichkeit der Sozialethik, insbesondere nicht die „Option für die Armen“ in Frage gestellt, aber selbstkritische Reflexion über Möglichkeiten und Grenzen der Optionsbildung an dem Sozialort, an dem sozialetische Theoriebildung geschieht, für erforderlich gehalten. Theologische Sozialethik kann ihre Arbeit an empirisch informierter normativer Gesellschaftstheorie auf jeden Fall darauf ausrichten, die Strukturen, Ursachen und Wirkungen von Exklusionen und die Stimmlosigkeit in den Rechtfertigungsdiskursen und der politischen Öffentlichkeit zu eruieren. Die Arbeit mit verschiedenen Theorieansätzen verspricht, soziale Wirklichkeit umfassender in den Blick zu bekommen, auch dadurch, dass in der wechselseitigen kritischen Theoriediskussion blinde Flecken, Perspektivität, Stärken und Schwächen der jeweiligen Theoriezugänge erkennbar werden. Innerhalb des – zweifellos exklusiven und epistemisch exkludierenden – wissenschaftlichen Diskurses geschieht dies als Streit um die Wahrheit im Sinne einer zutreffenden Analyse und Beurteilung gesellschaftlicher Verhältnisse und um die Leistungsfähigkeit und Erklärungskraft jeweiliger Theorieansätze. Nach außen stellen die Erträge wissenschaftlicher Reflexion eher ein Angebot dar; nur indem sie Resonanz erzeugen und finden, werden sie bedeutsam für die politische Praxis eines Legitimitätsdiskurses im Interesse der gerechteren Gestaltung sozialer Verhältnisse.

Resonanz werden sie aber nur erzeugen und finden, indem Analytik und Kritik der Theoriearbeit die Lebensrealität und (Il-)Legitimitätsurteile von Einzelnen und Gruppen so weit treffen, dass sie für deren eigene kritische Reflexion erhellend sein können und sich für ihre politische Praxis als relevant erweisen. Das aber zeigt sich erst im Nachhinein.

Literaturverzeichnis

- Apel, Karl-Otto** (1990): *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Breul, Martin** (2015): *Religion in der politischen Öffentlichkeit. Zum Verhältnis von religiösen Überzeugungen und öffentlicher Rechtfertigung*. Paderborn: Schöningh.
- Delitz, Heike** (2019/2020): „There is no such thing...“. Zur Kritik an Kollektivbegriffen in der Soziologie. In: *Mittelweg* 36 28/29 (6/1), 160–183.
- Delitz, Heike; Müller, Julian; Schäfer, Hilmar** (2019): *Bericht zur Tagung Sozialwissenschaften – mit oder ohne ‚Gesellschaft‘?* (24./25. 5. 2019, LMU München),

- online unter <https://soziologie.de/fileadmin/sektionen/soziologische-theorie/tagungsberichte/Bericht_Tagung_Gesellschaft_2019.pdf>, abgerufen 30.10.2021.
- Forst, Rainer** (2007): *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Forst, Rainer** (2011): *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse. Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Forst, Rainer** (2017): *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. 5. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel** (1974): *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Gabriel, Karl** (1980): *Die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung und der Katholizismus als Sozialform der Christentumsgeschichte*. In: Gabriel, Karl; Kaufmann, Franz-Xaver (Hg.): *Zur Soziologie des Katholizismus*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 201–225.
- Gethmann, Carl Friedrich** (2016): *Werden die Geltungsansprüche moralischer Urteile durch ihre „Objektivität“ eingelöst? Zur Kritik des moralischen Realismus*. In: Nida-Rümelin, Julian; Heilinger, Jan-Christoph (Hg.): *Moral, Wissenschaft und Wahrheit*. Berlin, Boston: de Gruyter, 35–53.
- Habermas, Jürgen** (1983): *Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm*. In: ders. (Hg.): *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 53–125.
- Habermas, Jürgen** (1985): *Theorie des kommunikativen Handelns*. 3. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen** (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen** (1998): *Richtigkeit vs. Wahrheit*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 46 (2), 179–208.
- Habermas, Jürgen** (1999): *Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral*. In: ders. (Hg.): *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 11–64.
- Habermas, Jürgen** (2019): *Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen; Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen** (2021): *Replik*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 69 (2), 281–294.
- Honneth, Axel** (1994): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Honneth, Axel** (2021): *Säkulare Vernunft? In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 69 (2), 241–256.
- Joas, Hans** (1996): *Die Kreativität des Handelns*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kranemann, Benedikt** (2019): *Veritatis Gaudium auf dem Prüfstand*, online unter <<https://www.feinschwarz.net/18268-2/>>, abgerufen 21. 7. 2022.
- Laux, Bernhard** (2007): *Exzentrische Sozialethik. Zur Präsenz und Wirksamkeit christlichen Glaubens in der modernen Gesellschaft*. Berlin: Lit., online unter <https://epub.uni-regensburg.de/38037/1/Laux_Exzentrische_Sozialethik_2007_Zweitnutzung.pdf>, abgerufen 12. 9. 2022.

- Luhmann, Niklas** (1998): Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Marchart, Oliver** (2013): Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft. Berlin: Suhrkamp.
- Möhring-Hesse, Matthias** (2014): Die Empirie theologischer Sozialethik. In: Schaupp, Walter (Hg.): Ethik und Empirie. Gegenwärtige Herausforderungen für Moralthologie und Ethik. Freiburg i. Br. u. a.: Herder, Academic Pr., 41–63.
- Möhring-Hesse, Matthias** (2018): Woher nur die Begeisterung? Leserbrief zu „Papst Franziskus und die wissenschaftliche Theologie“, online unter <<https://www.feinschwarz.net/woher-nur-die-begeisterung-fuer-veritatis-gaudium/>>, abgerufen 21. 7. 2022.
- Möhring-Hesse, Matthias** (2019): Wissenschaftlichkeit der Theologischen Sozialethik. In: Göcke, Benedikt Paul; Ohler, Lukas Valentin (Hg.): Die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Band 2: Katholische Disziplinen und ihre Wissenschaftstheorien. Münster: Aschendorff Verlag, 217–243.
- Möhring-Hesse, Matthias** (2020): Theologische Sozialethik als Kritische Theorie. Ein Versuch, acht Jahrzehnte nach „Traditionelle und kritische Theorie“ (1937). In: Becka, Michelle; Emunds, Bernhard; Eurich, Johannes; Kubon-Gilke, Gisela; Meireis, Torsten; Möhring-Hesse, Matthias (Hg.): Sozialethik als Kritik. Baden-Baden: Nomos, 55–124.
- Nullmeier, Frank** (2000): Argumentationsmacht und Rechtfertigungsfähigkeit schwacher Interessen. In: Willems, Ulrich; Winter, Thomas von (Hg.): Politische Repräsentation schwacher Interessen. Leverkusen: Leske + Budrich, 93–109.
- Offe, Claus** (1972): Politische Herrschaft und Klassenstrukturen. Zur Analyse spätkapitalistischer Gesellschaftssysteme. In: Kress, Gisela; Senghaas, Dieter (Hg.): Politikwissenschaft. Eine Einführung in ihre Probleme. Frankfurt a. M.: Fischer, 135–164.
- Olson, Mancur** (1968): Die Logik des kollektiven Handelns. Kollektivgüter und die Theorie der Gruppen. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Rawls, John** (2003): Politischer Liberalismus. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rawls, John** (2006): Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Reckwitz, Andreas** (2003): Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. In: Zeitschrift für Soziologie 32 (4), 282–301.
- Rosa, Hartmut** (2016): Warum wir leben, wie wir leben. Zur Philosophie, Soziologie und Politologie der Lebenspraxis. In: Haus, Michael; La Rosa, Sybille de (Hg.): Politische Theorie und Gesellschaftstheorie. Zwischen Erneuerung und Ernüchterung. Baden-Baden: Nomos, 219–248.
- Rosa, Hartmut** (2021): Best Account. Skizze einer systematischen Theorie der modernen Gesellschaft. In: Reckwitz, Andreas; Rosa, Hartmut: Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie? Berlin: Suhrkamp, 151–251.
- Rosa, Hartmut; Oberthür, Jörg** (2020): Einleitung. In: Rosa, Hartmut; Oberthür, Jörg; Bohmann, Ulf; Gregor, Anja; Lorenz, Stephan; Scherschel, Karin (Hg.): Gesellschaftstheorie. München: UVK Verlag, 11–34.
- Spivak, Gayatri Chakravorty** (2008): Can the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation. Wien: Turia + Kant.

- Steinfath, Holmer** (2001): Orientierung am Guten. Praktisches Überlegen und die Konstitution von Personen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Winkler, Katja** (2017): Kritik der Repräsentation. Postkoloniale Perspektiven für die theologische Sozialethik. In: Ethik und Gesellschaft (2).
- Winkler, Katja** (2020): Reflexive Repräsentation in Ethik und Politik. Postkoloniale Kritik der theologisch-sozialethischen Theoriebildung. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 61, 161–182.

Kirchliche Dokumente

Wenn nicht anders angegeben, zitiert aus: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands (KAB) (Hg.) (2007): Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. 9. erw. Aufl. Köln: Ketteler-Verlag.

GS – Zweites Vatikanisches Konzil (1965): Pastoralkonstitution Gaudium et spes. In: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands (KAB) (Hg.) (2007): Texte zur katholischen Soziallehre: die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente 9. erw. Auflage. Köln: Ketteler, S. 291–395.

MM – Johannes XXIII. (1961): Enzyklika Mater et magistra, S. 171–239.

SRS – Johannes Paul II. (1987): Enzyklika Sollicitudo rei socialis, S. 619–687.

VG – Franziskus (2017): Apostolische Konstitution Veritatis Gaudium über die kirchlichen Universitäten und Fakultäten. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2018 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 211).

Über den Autor

Bernhard Laux, Prof. Dr. theol., Professor Emeritus für Theologische Sozialethik und Gesellschaftswissenschaften an der Fakultät für Katholische Theologie an der Universität Regensburg. Email: Bernhard.Laux@theologie.uni-regensburg.de.