

BERICHTE

WALTER LESCH

Neuere Ansätze und Entwicklungen im Bereich der theologischen Sozialethik

Die vorliegenden Ausführungen bieten keinen lückenlosen Forschungs- und Literaturbericht über die aktuelle theologische Sozialethik. Denn es dürfte bereits schwierig sein, einen Konsens darüber zu erzielen, was eigentlich genau unter Sozialethik aus einer theologischen Perspektive zu verstehen ist. Handelt es sich um die literarische Produktion von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern, die an Lehr- und Forschungsstellen der Fachrichtung »Christliche Sozialwissenschaften« arbeiten? Oder ist ein weiterer Begriff von Sozialethik vorzusetzen, der auch solche Veröffentlichungen und Entwicklungen abdecken könnte, die sich außerhalb der an theologischen Fakultäten etablierten Disziplin ansiedeln? Aus praktischen Gründen ist es naheliegend, die Ergebnisse der universitären Sozialethik als Ausgangspunkt zu wählen, zumal sich schon hier ein so spannungsreicher Befund abzeichnet, daß sich weiterführende Fragen von selbst ergeben werden. Ich möchte also den Versuch unternehmen, mit notgedrungen subjektiven Akzentsetzungen einige Tendenzen eines theologischen Faches zu skizzieren, dessen Profil weniger klar ist als beispielsweise das der alttestamentlichen Exegese. Wer innerhalb der Theologie exegetisch arbeitet, gerät in den Streit um Interpretationen und konkurrierende Methodenlehren, bewegt sich jedoch insgesamt in einem wissenschaftlichen Milieu mit klar definiertem Gegenstand und mehr oder weniger konsensfähigen Qualitätsstandards. Wer im Bereich der Sozialethik tätig ist, trifft aus wissenschaftssoziologischer Sicht auf ein wesentlich komplexeres »intellektuelles Feld«, das durch Identitätskrisen, starke Polarisierungen und methodologische Unsicherheiten

gekennzeichnet ist.¹ In einem Bericht über die aktuelle Lage des Faches ist es daher unvermeidlich, auch diese Krisenphänomene zu thematisieren.²

I. SOZIALETHIK ZWISCHEN ETHIKBOOM UND IDENTITÄTSKRISE

Eigentlich gibt es für professionelle Ethiker keinen Grund zum Lamentieren: Ethik ist gesellschaftlich gefragt wie nie zuvor. Gutachten, Kommissionen, feuilletonistische und wissenschaftliche Veröffentlichungen, Ringvorlesungen und interdisziplinäre Seminare, Symposien und Forschungsprojekte – all das sind heute prestigeträchtige Tätigkeitsbereiche für Ethikerinnen und Ethiker. Doch hinter dieser Geschäftigkeit verbirgt sich auch viel Ratlosigkeit. Die Ethik lebt paradoxerweise von ihrer Krise: vom Verlust normativer Orientierung und von der Notwendigkeit einer völligen Neuvermessung traditioneller Diskurse. Die theologische Ethik hat zwar durch die Teilnahme am öffentlichen Gespräch eine gewisse Aufwertung erfahren, ist aber durch den innerkirchlichen Disput um moraltheologische Positionen in ihrer wissenschaftlichen Entfaltung behindert.³ Und von diesem Streit ist letztlich auch die christliche

¹ Der vorliegende Bericht ist deshalb keine *Chronik* herausragender Ereignisse des Faches in den vergangenen Jahren, auch keine Sammelrezension, in der Lob und Tadel verteilt werden. Die literarische Gattung des Forschungsberichts muß mit Leserinnen und Lesern rechnen, die vorrangig darauf achten, ob und mit welcher Gewichtung bestimmte Publikationen erwähnt werden. Es ist mehr als nur eine *captatio benevolentiae*, wenn ich solche Erwartungen von vornherein dämpfen möchte. Die folgenden Überlegungen sind nicht zuletzt auch der Versuch einer Strukturierung des Forschungsgegenstandes christlicher Sozialethik und lassen sich beim Bericht über aktuelle Trends von Wünschen und Vorschlägen für die künftige Entwicklung leiten.

² Eine umfassende soziologische Analyse der Arbeitsweisen gegenwärtiger katholischer Soziallehre wäre vermutlich noch verfrüht. Eine solche Untersuchung könnte mit empirischen Mitteln zeigen, wie die Protagonisten der Zunft das »Kräftefeld« ihrer Diskussionen bzw. ihrer Konfrontationen gestalten: durch Verlagspolitik, redaktionelles Profil von Zeitschriften, Koalitionen bei Lehrstuhlbesetzungen, Tagungsmanagement usw. Leider werden derartige Fragen meist als Verletzung eines Tabus empfunden, da sich mit unausgesprochenen Antagonismen offensichtlich leichter leben läßt. Der Wissenschaftlichkeit einer Universitätsdisziplin würde es jedenfalls nicht schaden, wenn offener über verhärtete Fronten geredet werden könnte. Vgl. zum Konzept des »champ intellectuel« die Arbeiten des französischen Soziologen *Pierre Bourdieu*, *Le marché des biens symboliques*, in: *L'Année sociologique* 22 (1971) 49–126; *ders.*, *Questions de sociologie*, Paris 1980.

³ Vgl. *Johannes Gründel*, Spannungsfelder der Moraltheologie, in: *Friedrich Kardinal Wetter* (Hrsg.), *Kirche in Europa*, Düsseldorf 1989, 91–106; *Peter Hünermann* (Hrsg.), *Lehramt und Sexualmoral*, Düsseldorf 1990; *Dietmar Mieth*, *Geburtenregelung. Ein Konflikt in der katholischen Kirche*, Mainz 1990. Einen repräsentativen Querschnitt der Moraltheologie bietet der Sammelband: *Wilhelm Ernst* (Hrsg.), *Grundlagen und Probleme der gegenwärtigen Moraltheologie*, Würzburg 1989. *Hans Rotter/Günter Virt*

Sozialethik betroffen, obwohl sie geneigt ist, die fachliche Differenz zur Moralthologie geltend zu machen und sich somit zu entlasten.⁴

Damit ist ein erster Aspekt einer tiefgreifenden Identitätskrise angesprochen, deren Wurzeln weit zurückverfolgt werden können. Historisch gesehen ist die christliche Sozialethik ein ausdifferenziertes Teilgebiet der Moralthologie und hat durch die besonderen Entstehungsbedingungen im 19. Jahrhundert ein eigenes Gepräge, das immer noch Methodik und Themenwahl des Faches bestimmt.⁵ Der thematische Schwerpunkt sind nämlich nach wie vor Fragen der Arbeits- und Wirtschaftsethik, während Probleme der medizinischen Forschung und der Sexualmoral traditionellerweise der Moralthologie zugewiesen werden. Eine solche Arbeitsteilung ist grundsätzlich zu begrüßen, wenn sie zu einer effektiven Nutzung vorhandener Kompetenzen beitragen kann. Dennoch wäre zu überlegen, ob es nicht auch Vorteile hat, stärker die Einheit des Faches »Theologische Ethik« zu betonen, um dann von Fall zu Fall die thematischen Akzente zu setzen. Es ist nämlich nicht einzusehen, warum die Sozialethik auf völlig anderen methodologischen Prämissen aufbauen soll als die Moralthologie, die sich ja auch nicht auf Themen der Individualmoral reduzieren läßt.⁶

Innerhalb der Theologie gibt es ein weiteres Indiz für das unklare Profil der Sozialethik. An einigen Fakultäten wird sie der praktischen Theologie zugeordnet; anderswo ist sie ganz selbstverständlich Bestandteil der systematischen Fächergruppe.⁷ Das mag in einigen Fällen rein organisato-

(Hrsg.), Neues Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck-Wien 1990 (enthält auch zahlreiche sozialeschische Artikel).

⁴ Vom Autoritätskonflikt mit dem Lehramt ist die Sozialethik jedoch in ähnlicher Weise betroffen wie die Moralthologie. Vgl. stellvertretend für andere Fälle: *Ludwig Kaufmann*, Ein ungelöster Kirchenkonflikt: der Fall Pfürtner. Dokumente und zeitgeschichtliche Analysen, Freiburg i.Ue. 1987.

⁵ *Walter Kerber*, Aktuelle sozialeschische Fragestellungen in der Bundesrepublik Deutschland, in: *Wetter*, Kirche, 76–90 (s. Anm. 3).

⁶ Vgl. zum Problem einer Definition von »Sozialethik«: *Annemarie Pieper*, Ethik und Moral. Eine Einführung in die praktische Philosophie, München 1985, 58f; *Joseph L. Allen*, Art. Social Ethics, in: *John Macquarrie* (Hrsg.), *The Westminster Dictionary of Christian Ethics*, Philadelphia/Pennsylvania 1986, 592f.

⁷ Auf die unterschiedlichen Lehrstuhlbezeichnungen für das Fach wurde schon häufig hingewiesen. Vgl. dazu *Wilhelm Korff*, Grundzüge einer künftigen Sozialethik, in: *ders.*, *Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik*, München-Zürich 1985, 95–118, hier 95f. Ich spreche im folgenden von *christlicher Sozialethik*, die ich sowohl von einer *Sozialtheologie* als auch von einer Soziallehre abgrenzen möchte, um den Aspekt der ethischen Rationalität zu unterstreichen. Interessanterweise ist an manchen katholisch-theologischen Fakultäten die Sozialethik mit der Pastoral- bzw. Religionssoziologie gekoppelt, einem Arbeitsbereich, der leider innerhalb der Theologie viel zu wenig in Erscheinung tritt. Vgl. *Reinhard Marx*, *Ist Kirche anders? Möglichkeiten und*

rische Gründe haben, kann aber auch etwas über das jeweilige Selbstverständnis des Faches aussagen. Wenn wir praktische Theologie als kritische Theorie kirchlicher Praxis verstehen, dann hätte die Sozialethik in einem solchen Kontext durch die besondere Gewichtung der *kirchlichen* Sozialverkündigung einen anderen Stellenwert als im Rahmen einer systematischen Gesellschaftstheorie und Ethik, die sich nicht auf das kirchliche Milieu beschränken muß. Die unvermeidliche Frage nach der Praxisrelevanz von Sozialethik spiegelt sich also auch in der wissenschaftsorganisatorischen Verankerung des Faches, die sich auf die Forschungsschwerpunkte der Lehrenden und auf die Erwartungshaltungen der Studierenden auswirkt.⁸

Angesichts der skizzierten Unklarheiten kann es nicht überraschen, daß ein Interesse an einem klareren Profil des Faches besteht. Die *Kongregation für das katholische Bildungswesen* hat am 27. Juni 1989 »Leitlinien für das Studium und den Unterricht der Soziallehre der Kirche in der Priesterausbildung«⁹ veröffentlicht, in denen Inhalte und Zielsetzungen für die Ausbildung erläutert werden. Dabei wird an dem traditionellen Ansatz festgehalten, Sozialethik als Soziallehre der Kirche zu betreiben, als Verwaltung eines reichen Erbes, dessen materiale Weisungen weiterzugeben sind. Ein Blick in den Anmerkungsapparat des Dokuments macht deutlich, daß eine solche Soziallehre ein *selbstreferentielles* System ist: sie reproduziert sich aus ihren eigenen Quellen durch die Kombinatorik lehramtlicher Aussagen und offizieller Verlautbarungen. Die Sozialwissenschaften werden zwar als wichtige Hilfsinstrumente akzeptiert, stehen aber immer noch unter dem Verdacht, »zum Nachteil des globalen Verständnisses von Mensch und Welt« zu Ideologien zu verkommen.¹⁰ Es ist hier leider nicht möglich, die Leitlinien umfassend zu würdigen.¹¹

Grenzen einer soziologischen Betrachtungsweise, Paderborn-München-Wien-Zürich 1990.

⁸ Ein spezieller Fall ist an der Universität Freiburg i.Br. der »Arbeitsbereich Caritaswissenschaft und Christliche Sozialarbeit«, der zusammen mit dem »Arbeitsbereich Christliche Gesellschaftslehre« die Abteilung II des Instituts für Praktische Theologie bildet und somit besonders günstige Voraussetzungen schafft für die Kooperation von sozialetischer Reflexion und deren Operationalisierung für die soziale Praxis. Vgl. zum Verhältnis von engagierter Praxis und wissenschaftlicher Theologie *Dietmar Mieth*, Die Spannungseinheit von Theorie und Praxis. Theologische Profile, Freiburg i.Ue.-Freiburg i.Br. 1986.

⁹ Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 91), Bonn o.J. (1989). Die Leitlinien wurden in Zusammenarbeit mit der Päpstlichen Kommission »Iustitia et Pax« erstellt.

¹⁰ Ebd., 59f.

¹¹ Sie enthalten speziell in ihrem curricularen Teil wertvolle Anregungen für ein sozialetisches Studienprogramm, hinter dem die meisten Ausbildungsstätten derzeit weit zurückbleiben.

Allerdings ist zu bezweifeln, daß es mit solchen Vorschriften gelingen könnte, die wissenschaftstheoretische Grundlagenreflexion einer christlichen Sozialethik auf dem Niveau heutiger Ethikdiskurse zu fördern.

II. HISTORISCHE VERGEWISSERUNG UND FORTSCHRIBUNG DER LEHRTRADITION

In Zeiten der Krise ist es naheliegend, sich auf die Geschichte des Faches zu besinnen und alte Lehrstücke neu durchzubuchstabieren – ein Trend, der seit einigen Jahren auch in anderen Bereichen der katholischen Theologie zu beobachten ist, wo Handbücher und Lexika Hochkonjunktur haben.¹² Dennoch fehlen umfassende Darstellungen zur Geschichte der Ethik derzeit nicht nur innerhalb der Theologie.¹³ Die 100-Jahr-Feier von »Rerum novarum« könnte jedoch ein willkommenes Anlaß sein, die Geschichte der Soziallehre und des Sozialkatholizismus in größerem Stil zu dokumentieren. Ein herausragendes symbolisches Datum war bereits der 8. März 1990, an dem der Jesuitenpater *Oswald von Nell-Breuning* sein 100. Lebensjahr vollendete und als maßgeblicher Lehrer seines Faches geehrt wurde.¹⁴ An seinem Lebenswerk lassen sich exemplarisch die großen Themen christlicher Sozialethik studieren, allerdings auch die oft erbitterten Richtungskämpfe innerhalb der Soziallehre. Als politischer Berater fand er auch außerhalb kirchlicher Kreise Gehör; als Freund der Gewerkschaften wird er bisweilen als »Linkskatholik« eingestuft. Eine christliche Sozialethik, die selbstkritisch mit ihrer eigenen Geschichte umgeht, wird auch immer wieder über solche Polarisierungen nachdenken müssen, wenn sie die Texte der Tradition kommentiert.¹⁵

¹² Immerhin ist es ein großer Vorteil solcher Bestandsaufnahmen, den Forschungsstand zu sichern und wichtige Traditionen auch didaktisch leichter zugänglich zu machen. Vgl. für die Sozialethik z. B. die Anthologie von *Charles E. Curran / Richard A. McCormick* (Hrsg.), *Readings in Moral Theology No. 5: Official Catholic Social Teaching*, New York 1986.

¹³ Als wichtiges Handbuch liegt jetzt vor: *Stephan H. Pförtner* u. a., *Ethik in der europäischen Geschichte*, 2 Bände, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1988.

¹⁴ Wichtige Texte aus den Jahren 1970–1986 wurden zusammengestellt in: *Oswald von Nell-Breuning*, *Den Kapitalismus umbiegen: Schriften zu Kirche, Wirtschaft und Gesellschaft*. Ein Lesebuch, hrsg. von *Friedhelm Hengsbach* unter Mitarbeit von *Bernhard Emunds* u. a., Düsseldorf 1990.

¹⁵ Vgl. *Wolfgang Schroeder*, *Nell-Breuning als Vermittler zwischen Einheitsgewerkschaft und Katholizismus*, in: *Orientierung* 54 (1990) 25–29.

1. Kommentare zu Lehrschreiben

Eine wichtige literarische Gattung in der Textproduktion der Sozialethik ist immer noch der Kommentar zur schriftlichen Sozialverkündigung der Kirche, in erster Linie zu den großen Sozialzykliken, aber auch zu anderen kirchlichen Dokumenten zu sozialen Fragen. Im Vergleich zu innovativer Theoriearbeit hat dies den Nachteil, auf vorgegebene Texte zu reagieren und sich unter Umständen in kritischen Äußerungen zu verlieren, ohne Alternativen formulieren zu können. Es wäre in der Tat zu wenig, wenn sich die Sozialethik auf Randnotizen zu offiziellen Verlautbarungen beschränken würde. Aber es ist auch eine Chance, sich bei der theoretischen Reflexion immer wieder auf Texte mit weltkirchlicher Verbreitung oder mit großer Verbindlichkeit für eine bestimmte Region der Kirche beziehen zu können.¹⁶

Die kontinuierliche Kommentierung der Lehrtradition ist auch deshalb nicht zu unterschätzen, weil die Soziallehre in manchen Gruppierungen des Katholizismus von prägender weltanschaulicher Kraft ist, so etwa in politischen Parteien, die sich im Programm ausdrücklich auf die kirchliche Sozialverkündigung beziehen. Eine gute Kenntnis dieser Lehre ist deshalb von Vorteil für den fairen politischen Disput, sofern sich offenkundige Diskrepanzen zwischen den idealen Zielvorgaben einer christlich inspirierten Politik und einer ganz anderen Praxis ergeben. Dieser Konflikt ließe sich beispielsweise anhand der Ausländer- und Asylpolitik illustrieren.¹⁷ Bevor die Soziallehre in ein Instrument zur Evangelisierung einer säkularisierten Welt umfunktioniert wird, wäre also zu fragen, inwiefern sie sich schon als christliches Ferment bewährt hat.

Zwanzig Jahre nach »*Populorum progressio*« veröffentlichte *Johannes Paul II.* am 30. Dezember 1987 die Sozialzyklika »*Sollicitudo rei socialis*«, die inzwischen zahlreiche Kommentare hervorgerufen hat.¹⁸

¹⁶ Ein gutes Beispiel für eine dynamische und kontextuelle Soziallehre, die kirchliche Dokumente als Antwort auf aktuelle Herausforderungen interpretiert, ist das Buch von *Friedhelm Hengsbach SJ*, *Strukturentgiftung. Kirchliche Soziallehre im Kontext von Arbeit, Umwelt, Weltwirtschaft*, Düsseldorf 1990.

¹⁷ Vgl. dazu für die Schweiz die Studie von *Lucrezia Meier-Schatz*, *L' Eglise, la démocratie chrétienne et les droits de l' homme des travailleurs migrants*, Fribourg 1989.

¹⁸ Vgl. *Karl Gabriel/Wolfgang Klein/Werner Krämer* (Hrsg.), *Die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche. Zur Enzyklika Sollicitudo rei socialis*, Düsseldorf 1988; *Johannes Schasching*, *In Sorge um Entwicklung und Frieden. Kommentar zur Enzyklika »Sollicitudo rei socialis« von Johannes Paul II.*, Wien-Zürich-Düsseldorf 1988; *Solidarität – die Antwort auf das Elend in der heutigen Welt. Enzyklika »Sollicitudo rei socialis« Papst Johannes Pauls II. mit einem Kommentar von Wilhelm Korff und Alois Baumgartner*, Freiburg i. Br.-Basel-Wien 1988.

Während kirchenamtliche Verlautbarungen normalerweise nicht durch eine leicht eingängige Sprache glänzen, überrascht diese Enzyklika durch die nüchterne Benennung von Krisensymptomen und reduziert die Floskeln kirchlicher Sprache auf ein Minimum. Angesprochen sind »alle Menschen guten Willens«, auch wenn diese Menschen wohl trotz bester Nutzung der Massenkommunikationsmittel nicht alle erreicht werden. Es wäre Aufgabe einer kirchlichen Sozialverkündigung in den Gemeinden, die Impulse einer solchen Enzyklika aufzugreifen und die Sprache des Moralisierens und Globalisierens durch konkrete Beispiele plastisch und erfahrungsnah zu machen, damit die aufrüttelnden Aussagen zur Entwicklungspolitik Gehör finden.¹⁹

Zuvor hatte bereits der Wirtschaftshirtenbrief der US-amerikanischen Bischöfe bei den Kommentatoren ein lebhaftes Echo gefunden, da in diesem Fall nicht nur der Text, sondern auch schon sein Entstehungsprozeß von besonderer Art war.²⁰ Dem im November 1986 verabschiedeten Text waren nämlich drei Entwürfe vorausgegangen, die in breit angelegten Konsultationen in Kirche und Gesellschaft öffentlich diskutiert wurden. Durch diese Öffnung der kirchlichen Lehrentwicklung für den öffentlichen und demokratischen Diskurs wurden neue Maßstäbe gesetzt, die mit der autoritativen Verkündung einer Sozialdoktrin schlecht zu vereinbaren sind. Die Bischöfe haben mit ihren mutigen Aussagen zur Kritik der neoliberalen Wirtschaftspolitik, zur Armut in den USA und zum internationalen Graben zwischen Nord und Süd Maßstäbe gesetzt, die für viele engagierte Christen ermutigend sind.

Freilich handelt es sich bei der »Demokratisierung« der katholischen Soziallehre um eine Tendenz, die bereits vom Zweiten Vatikanischen Konzil grundgelegt wurde.²¹ Die Erinnerung an den konziliaren Aufbruch gehört deshalb zu den Eckpfeilern einer geschichtsbewußten

¹⁹ Vgl. *Walter Lesch*, Zur Sprache der Enzyklika. Eine rhetorische Analyse in ethischer Absicht, in: *Gabriel u. a.*, Verantwortung, 85–101 (s. Anm. 18). Für die Sozialethik wäre es sehr hilfreich, die in der Moraltheologie schon weiter fortgeschrittene Rezeption der sprachanalytischen Metaethik auch kritisch auf die oft sehr metaphorische Sprache der Sozialmoral anzuwenden.

²⁰ Deutsche Ausgabe: Gegen Unmenschlichkeit in der Wirtschaft. Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe der USA »Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle«. Aus deutscher Sicht kommentiert von *Friedhelm Hengsbach SJ*, Freiburg i. Br.-Basel-Wien 1987. Vgl. auch *Paul Dingwerth/Rainer Öhlschläger/Bruno Schmid* (Hrsg.), Wirtschaftliche Gerechtigkeit aus der Sicht des Glaubens. Die deutsche Diskussion über ein amerikanisches Hirtenwort, Stuttgart 1988.

²¹ Vgl. *Rochus Allert u. a.*, Die Zeichen der Zeit erkennen. Lernorte einer nachkonziliaren Sozialethik (Wilhelm Dreier zum 60. Geburtstag. Mit einem Grußwort von Joseph Kardinal Höffner), Münster 1988.

katholischen Soziallehre, die durch die in »Gaudium et spes« bejahte »Autonomie der irdischen Wirklichkeiten« eine neue Richtung bekam.²²

2. 100 Jahre »Rerum novarum«

Verständlicherweise gibt das Jubiläum der Sozialzyklika *Leos XIII.* der Soziallehre neuen Auftrieb. Daß dies nicht nur in nostalgischer Rückschau geschehen muß, sondern auch Kreativität freisetzen kann, zeigt beispielsweise der »Sozialhirtenbrief der katholischen Bischöfe Österreichs«²³, der am 15. Mai 1990 zur Vorbereitung des Jubiläums 1891/1991 erschienen ist und nach amerikanischem Vorbild auf einen mehrjährigen öffentlichen Diskussionsprozeß zurückgeht.

Bei aller begrüßenswerten Zukunftsorientierung der Jubiläumsfeier sind aber auch die Perspektiven der historischen Forschung nicht zu vergessen. Dabei interessieren nicht nur die Umstände der Entstehung wichtiger Dokumente, z. B. die Arbeit der »Union de Fribourg« (1884–1891), sondern auch Studien zur weltweiten Rezeption der Soziallehre und deren Beitrag zur Schaffung einer katholischen Gruppenidentität in Gesellschaft und Politik.²⁴

III. SOZIALETHIK IM GESPRÄCH MIT ANDEREN DISZIPLINEN

Jeder Versuch, die christliche Sozialethik zu einer doktrinären Festung auszubauen, genügt weder den Bedingungen wissenschaftlichen Arbeitens noch den Erwartungen sozialer Praxis in Kirche und Gesellschaft. Es ist nicht nur eine Last, sondern vor allem eine enorme Chance, daß die Sozialethik an der Schnittstelle wichtiger interdisziplinärer Kontakte angesiedelt ist, deren intensive Nutzung für die gesamte Theologie von Vorteil sein könnte. Ich möchte drei Gruppen von Gesprächssituationen vorstellen, die auch in den vergangenen Jahren wieder Gegenstand sozialethischer Grundlagenreflexion waren: das Gespräch mit den theologischen Nachbardisziplinen, mit der praktischen Philosophie und mit den Sozialwissenschaften.

²² Vgl. Anton Losinger, »Iusta autonomia«. Studien zu einem Schlüsselbegriff des II. Vatikanischen Konzils, Paderborn-München-Wien-Zürich 1989.

²³ Hrsg. vom Sekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz, Wien 1990.

²⁴ Vgl. Urs Altermatt, *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich 1989.

1. Sozialethik im theologischen Kontext

Innerhalb der Theologie sehen sich Sozialethiker gelegentlich vor die Aufgabe gestellt, den explizit *theologischen* Charakter ihres Forschungsgegenstandes zu legitimieren, sofern sie sich nicht damit begnügen, einfach auf das historisch gewachsene Theoriesystem der kirchlichen Sozialverkündigung zu verweisen. Wodurch qualifiziert sich die Sozialethik innerhalb der systematischen oder der praktischen Fächergruppe als eine theologische Disziplin?

a) Dogmatik – Moraltheologie – Fundamentaltheologie

Es ist erfreulich, daß die Vertreter der klassischen systematischen Fächer selbst zur Klärung dieser Frage beitragen. So hat jüngst der Tübinger Dogmatiker *Peter Hünermann* in einem Aufsatz seine Überlegungen zur Theorie katholischer Soziallehre vorgetragen.²⁵ Nach seiner Auffassung »hat es katholische Soziallehre als theologische Disziplin mit dem Dreiecksverhältnis von Kirche, Kultur und Gesellschaft zu tun. Sie stellt in sich eine vom Glauben inspirierte kritische Reflexion auf die kirchliche, gesellschaftliche und kulturelle Praxis und die Formen der Praxis dar. Gerade so dient sie auf ihre Weise – in der Erfassung der geschichtlichen Sozialnatur des Menschen – der Einheit der Menschen untereinander. Sie vermittelt zugleich – und zwar in ihrer Kritik kirchlicher und gesellschaftlicher kultureller Formen – die eschatologische Zuversicht, welche die Kirche erfüllt, in die jeweilige Konkretion der Zeit.«²⁶ Dabei bewahrt die Soziallehre ihre methodische Eigenständigkeit, so daß es verfehlt wäre, »sie etwa als einen speziellen Teil der dogmatischen Ekklesiologie oder der theologischen Anthropologie zu bezeichnen.«²⁷ Dennoch ist eine christliche Sozialethik dadurch in die Theologie integriert, daß sie die geschichtlich gewachsene Sozialnatur des Menschen im Licht des Glaubens interpretiert und den Erfahrungen des Scheiterns und der Schuldverstrickung eine andere Bedeutung beimißt, als dies in nicht-theologischen Interpretationen möglich ist. »Glaube an Gott ist gleichermaßen Affirmation wie Kritik und deshalb nicht nur Kritik oder göttlicher Vorbehalt.

²⁵ *Peter Hünermann*, Kirche – Gesellschaft – Kultur. Zur Theorie katholischer Soziallehre, in: *ders./Margit Eckholt* (Hrsg.), *Katholische Soziallehre – Wirtschaft – Demokratie*. Ein lateinamerikanisch-deutsches Dialogprogramm I, Mainz-München 1989, 9–48.

²⁶ *Ebd.*, 48.

²⁷ *Ebd.*, 35.

Gerade weil dieser Glaube affirmativ, produktiv oder befreiend ist, hat er auch kritische Kraft, die mit Unheil und Unfreiheit ins Gericht geht. Jede besserwisserische positive Füllung dessen, was definitives Heil bedeuten wird, steht in der Gefahr, entweder menschlicher Größenwahn zu werden oder die Möglichkeiten Gottes zu gering einzuschätzen.«²⁸

Gegenüber der klassischen Moraltheologie gewinnt die Sozialethik ihr Profil durch die Spezialisierung auf die gesellschaftlichen und politischen Aspekte von Moral, was allerdings nicht ausschließt, daß auch die Individualmoral die sozialetische Reflexion befruchten kann.²⁹ Individualität und Sozialität sind dialektisch miteinander verwoben, weshalb es auch für die Grundlegung der Sozialethik relevant ist, über die sittliche Kompetenz des Subjekts – gerade auch nach dessen »postmoderner« Verabschiedung – nachzudenken.³⁰

Ein ungelöstes Problem bei der Fundierung der Sozialethik ist nach wie vor die Verwendung biblischer Aussagen zur Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft.³¹ Die dabei entstehenden Probleme zeigen, daß die hermeneutischen Anstrengungen der Fundamentaltheologie und der Exegese³² noch viel stärker als bisher für die Sozialethik fruchtbar zu machen sind, um kurzschlüssige Argumentationen zu vermeiden. Erfreulicherweise ist die Frage nach dem Verhältnis von Naturrecht und Offenbarung nur noch in geringem Maße ein Thema interkonfessioneller Dispute. Bei aller ökumenischen Kooperation in der Ethik richtet sich das protestantische Unbehagen vielmehr gegen den Autoritätsanspruch des Lehramts in Fragen der Moral.³³

²⁸ Edward Schillebeeckx, Weil Politik nicht alles ist. Von Gott reden in einer gefährdeten Welt, Freiburg i.Br.-Basel-Wien 1987, 91.

²⁹ Vgl. Bernhard Fraling, Verantwortung für die Armen in der Welt. Individualethische Ansätze im kirchlichen Ethos, in: Hünermann/Eckholt, Soziallehre, 51–65 (s. Anm. 25); ders., Desiderate des Moraltheologen an die Sozialethik – auf der Suche nach konkretisierter Verantwortung, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 30 (1989) 11–34.

³⁰ In der theologischen Ethik wurde dieses Thema erstmals umfassend bearbeitet von Jean-Pierre Wils, Sittlichkeit und Subjektivität. Zur Ortsbestimmung der Ethik im Strukturalismus, in der Subjektivitätsphilosophie und bei Schleiermacher, Freiburg i.Ue.-Freiburg i.Br. 1987; vgl. auch Manfred Frank, Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer postmodernen Toterklärung, Frankfurt a.M. 1986.

³¹ Vgl. Herwig Büchele, Christlicher Glaube und politische Vernunft. Für eine Neukonzeption der katholischen Soziallehre, Wien-Zürich-Düsseldorf 1987.

³² Vgl. den wichtigen Bericht von Hubert Frankemölle, Sozialethik im Neuen Testament. Neuere Forschungstendenzen, offene Fragen und hermeneutische Anmerkungen, in: Theologische Berichte 14 (1985) 15–88.

³³ Diese ökumenische Dimension der Sozialethik kann hier leider nicht ausführlicher zur Sprache kommen. Bezüglich der praktischen Zusammenarbeit ist an die Erfahrungen im

1. Sozialethik im theologischen Kontext

Innerhalb der Theologie sehen sich Sozialethiker gelegentlich vor die Aufgabe gestellt, den explizit *theologischen* Charakter ihres Forschungsgegenstandes zu legitimieren, sofern sie sich nicht damit begnügen, einfach auf das historisch gewachsene Theoriesystem der kirchlichen Sozialverkündigung zu verweisen. Wodurch qualifiziert sich die Sozialethik innerhalb der systematischen oder der praktischen Fächergruppe als eine theologische Disziplin?

a) Dogmatik – Moraltheologie – Fundamentaltheologie

Es ist erfreulich, daß die Vertreter der klassischen systematischen Fächer selbst zur Klärung dieser Frage beitragen. So hat jüngst der Tübinger Dogmatiker *Peter Hünermann* in einem Aufsatz seine Überlegungen zur Theorie katholischer Soziallehre vorgetragen.²⁵ Nach seiner Auffassung »hat es katholische Soziallehre als theologische Disziplin mit dem Dreiecksverhältnis von Kirche, Kultur und Gesellschaft zu tun. Sie stellt in sich eine vom Glauben inspirierte kritische Reflexion auf die kirchliche, gesellschaftliche und kulturelle Praxis und die Formen der Praxis dar. Gerade so dient sie auf ihre Weise – in der Erfassung der geschichtlichen Sozialnatur des Menschen – der Einheit der Menschen untereinander. Sie vermittelt zugleich – und zwar in ihrer Kritik kirchlicher und gesellschaftlicher kultureller Formen – die eschatologische Zuversicht, welche die Kirche erfüllt, in die jeweilige Konkretion der Zeit.«²⁶ Dabei bewahrt die Soziallehre ihre methodische Eigenständigkeit, so daß es verfehlt wäre, »sie etwa als einen speziellen Teil der dogmatischen Ekklesiologie oder der theologischen Anthropologie zu bezeichnen«.²⁷ Dennoch ist eine christliche Sozialethik dadurch in die Theologie integriert, daß sie die geschichtlich gewachsene Sozialnatur des Menschen im Licht des Glaubens interpretiert und den Erfahrungen des Scheiterns und der Schuldverstrickung eine andere Bedeutung beimißt, als dies in nicht-theologischen Interpretationen möglich ist. »Glaube an Gott ist gleichermaßen Affirmation wie Kritik und deshalb nicht nur Kritik oder göttlicher Vorbehalt.

²⁵ *Peter Hünermann*, Kirche – Gesellschaft – Kultur. Zur Theorie katholischer Soziallehre, in: *ders./Margit Eckholt* (Hrsg.), *Katholische Soziallehre – Wirtschaft – Demokratie. Ein lateinamerikanisch-deutsches Dialogprogramm I*, Mainz-München 1989, 9–48.

²⁶ *Ebd.*, 48.

²⁷ *Ebd.*, 35.

Gerade weil dieser Glaube affirmativ, produktiv oder befreiend ist, hat er auch kritische Kraft, die mit Unheil und Unfreiheit ins Gericht geht. Jede besserwisserische positive Füllung dessen, was definitives Heil bedeuten wird, steht in der Gefahr, entweder menschlicher Größenwahn zu werden oder die Möglichkeiten Gottes zu gering einzuschätzen.²⁸

Gegenüber der klassischen Moralthologie gewinnt die Sozialethik ihr Profil durch die Spezialisierung auf die gesellschaftlichen und politischen Aspekte von Moral, was allerdings nicht ausschließt, daß auch die Individualmoral die sozialetische Reflexion befruchten kann.²⁹ Individualität und Sozialität sind dialektisch miteinander verwoben, weshalb es auch für die Grundlegung der Sozialethik relevant ist, über die sittliche Kompetenz des Subjekts – gerade auch nach dessen »postmoderner« Verabschiedung – nachzudenken.³⁰

Ein ungelöstes Problem bei der Fundierung der Sozialethik ist nach wie vor die Verwendung biblischer Aussagen zur Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft.³¹ Die dabei entstehenden Probleme zeigen, daß die hermeneutischen Anstrengungen der Fundamentaltheologie und der Exegese³² noch viel stärker als bisher für die Sozialethik fruchtbar zu machen sind, um kurzschlüssige Argumentationen zu vermeiden. Erfreulicherweise ist die Frage nach dem Verhältnis von Naturrecht und Offenbarung nur noch in geringem Maße ein Thema interkonfessioneller Dispute. Bei aller ökumenischen Kooperation in der Ethik richtet sich das protestantische Unbehagen vielmehr gegen den Autoritätsanspruch des Lehramts in Fragen der Moral.³³

²⁸ Edward Schillebeeckx, Weil Politik nicht alles ist. Von Gott reden in einer gefährdeten Welt, Freiburg i. Br.-Basel-Wien 1987, 91.

²⁹ Vgl. Bernhard Fraling, Verantwortung für die Armen in der Welt. Individualethische Ansätze im kirchlichen Ethos, in: Hünermann/Eckholt, Soziallehre, 51–65 (s. Anm. 25); ders., Desiderate des Moralthologen an die Sozialethik – auf der Suche nach konkretisierter Verantwortung, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 30 (1989) 11–34.

³⁰ In der theologischen Ethik wurde dieses Thema erstmals umfassend bearbeitet von Jean-Pierre Wils, Sittlichkeit und Subjektivität. Zur Ortsbestimmung der Ethik im Strukturalismus, in der Subjektivitätsphilosophie und bei Schleiermacher, Freiburg i. Ue.-Freiburg i. Br. 1987; vgl. auch Manfred Frank, Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer postmodernen Toterklärung, Frankfurt a. M. 1986.

³¹ Vgl. Herwig Büchele, Christlicher Glaube und politische Vernunft. Für eine Neukonzeption der katholischen Soziallehre, Wien-Zürich-Düsseldorf 1987.

³² Vgl. den wichtigen Bericht von Hubert Frankemölle, Sozialethik im Neuen Testament. Neuere Forschungstendenzen, offene Fragen und hermeneutische Anmerkungen, in: Theologische Berichte 14 (1985) 15–88.

³³ Diese ökumenische Dimension der Sozialethik kann hier leider nicht ausführlicher zur Sprache kommen. Bezüglich der praktischen Zusammenarbeit ist an die Erfahrungen im

b) Politische Theologie und Theologie der Befreiung

Nach wie vor gibt es eine teilweise polemisch geführte Diskussion über die Bestimmung des Verhältnisses von Politischer Theologie und christlicher Gesellschaftsethik. Die vor allem durch die Dissertation von Werner Kroh³⁴ angestoßene Debatte hat nichts an Aktualität verloren und bedarf dringend der Fortsetzung. Ferner konzentriert sich ein großer Teil der sozialetischen Grundlagenforschung weiterhin auf die *Theologie der Befreiung* und die *Befreiungsethik*.³⁵ Ein spezieller Streitpunkt war in den vergangenen Jahren die schwindende Plausibilität der Dependenztheorie, mit der die sozialwissenschaftliche Analyse in der frühen Befreiungstheologie sehr eng verknüpft war, so daß die Krise jenes entwicklungsökonomischen Konzepts an der Theologie nicht spurlos vorbeigeht. *Peter Rottländer* plädiert dafür, die »Option für die Armen« nicht unbedingt im Sinne einer unmittelbaren Schuldzuweisung zu verstehen (die Armen sind unsere Opfer), »sondern mit den Armen solidarisch zu sein, weil sie arm sind. (...) Die Herausforderung der Befreiungstheologie anzunehmen, bedeutet für uns vielleicht weniger die Übernahme der gleichen Bezeichnung als vielmehr den Nachvollzug der gleichen spirituellen Grunderfahrung und ihre denkerische Entfaltung im Blick auf unsere Situation und unsere Geschichte. Dazu brauchen auch wir gesellschaftstheoretische bzw. sozialwissenschaftliche Vermittlungen von Welt, aber nicht unbedingt eine dependenztheoretische.«³⁶

c) Feministische Theologie

Am Rande der etablierten Sozialetik und im Kontext der vielen hoffnungsvollen Ansätze zu einer feministischen Theologie entwickeln Frauen seit einiger Zeit auch Entwürfe einer feministischen Ethik. »Feministischer Ethik geht es um das richtige Handeln (Orthopraxie) von

konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung zu erinnern.

³⁴ Kirche im gesellschaftlichen Widerspruch. Zur Verständigung zwischen katholischer Soziallehre und politischer Theologie, München 1982.

³⁵ Vgl. den umfassenden Bericht von *Andreas Lienkamp*, Der sozialetische Ansatz der christlichen Befreiungsethik Lateinamerikas, in: JCSW 30 (1989) 149–188.

³⁶ *Peter Rottländer*, Dependenztheorie in der Diskussion. Entwicklungstheoretische, politische und theologische Aspekte, in: *Peter Eicher / Nobert Mette* (Hrsg.), Auf der Seite der Unterdrückten? Theologie der Befreiung im Kontext Europas, Düsseldorf 1989, 112–132, hier 129f.; *ders.*, Option für die Armen. Erneuerung der Weltkirche und Umbruch der Theologie, in: *Edward Schillebeeckx* (Hrsg.), Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Johann Baptist Metz zu Ehren, Mainz 1988, 72–88.

Frauen und *gegenüber* Frauen, um Tugenden, Untugenden, politische Verhältnisse, Strukturen, Denkmuster und Moralen, die dieses Handeln bedingen oder beeinflussen. Für eine feministische Ethik als theologische Ethik spielt der Glaube für die Motivation, richtiges bzw. gutes Handeln auch zu *wollen*, eine entscheidende Rolle. Insofern sie die biblische und kirchliche Tradition als eine Quelle zur ethischen Orientierung begreift, ist sie auf die Erkenntnisse feministisch-theologischer Wissenschaft angewiesen.«³⁷ Während es Frauen in den nordamerikanischen Zentren der Theologie immer mehr gelingt, sichtbar zu werden und die androzentrischen Theoriemonopole zu brechen, steht die feministische Erneuerung der europäischen Sozialethik noch bevor.

2. Sozialethik und philosophische Begründung

In ihren Anfängen hat sich die katholische Soziallehre beinahe exklusiv an ein ganz bestimmtes Modell philosophischer Begründung sittlicher Normen gebunden: an das sogenannte *Naturrecht*, das bei manchen Kritikern als exotisches Markenzeichen katholischer Ethik gilt. Insofern wäre es vielleicht primär als ein innertheologisches Problem zu behandeln. Die moderne Sozialphilosophie ist jedoch ebenfalls an der kritischen Aufarbeitung dieser Tradition beteiligt.³⁸

a) Rehabilitierung der praktischen Philosophie

Die vielbeschworene Rehabilitierung der praktischen Philosophie hat zu einer quantitativen Intensivierung ethischer Forschung geführt, deren Textproduktion kaum mehr zu überblicken ist. Deshalb seien hier nur einige Theorien genannt, die für die gegenwärtige sozialetische Tradition von besonderem Interesse sind: die Diskurse über Natur und Vernunft, die neuere Kant-Rezeption, die Idee der Menschenrechte und die Sozialphilosophie von *Emmanuel Levinas*.

³⁷ *Beatrix Schiele*, Frauen und Männermoral. Überlegungen zu einer feministischen Ethik, in: *Marie-Theres Wacker* (Hrsg.), *Theologie feministisch. Disziplinen – Schwerpunkte – Richtungen*, Düsseldorf 1988, 158–179, hier 158; *dies.*, *Feministische Ethik: Die Suche nach einer Moral für Frauen und ihre Mitmenschen*, in: *Christine Schaumberger/Monika Maaßen* (Hrsg.), *Handbuch Feministische Theologie*, Münster 1986, 362–373.

³⁸ Vgl. *Otfried Höffe/Klaus Demmer/Alexander Hollerbach*, Art. *Naturrecht*, in: *Staatslexikon der Görres-Gesellschaft*, Bd. III, 7. Aufl. 1987, 1296–1318; *Marianne Heimbach-Steins* (Hrsg.), *Naturrecht im ethischen Diskurs*, Münster 1990; *Bernhard Fraling* (Hrsg.), *Natur im ethischen Argument*, Freiburg i. Ü.-Freiburg i. Br. 1990 (Referate des Kongresses deutschsprachiger Moralthologen und Sozialethiker, Würzburg 1989).

Wie neuere Forschungen zeigen, wäre es zu einfach, die Naturrechtstradition schlicht als antiquierten Theoriebalast abzutun und für immer zu verabschieden. Der Kerngedanke, daß es unabhängig von aller menschlichen Setzung und Vereinbarung eine gültige Rechtsidee gibt, die als Maßstab der Sittlichkeit dienen kann, ist nach wie vor aktuell und wird unabhängig vom Rekurs auf Natur auch in modernen Gerechtigkeits-theorien vertreten.³⁹ Als kritische Gegeninstanz zu jeder Form von Rechtspositivismus kann das Naturrecht als eine rationale Theorie der Ethikbegründung verstanden werden und ist insofern ein *Vernunftrecht*, das mit einer autonomen Moral durchaus kompatibel ist.⁴⁰ Dennoch ist es schwierig, im konkreten Fall eine Verständigung darüber zu erzielen, was natürlich bzw. naturwidrig ist. Ist ein statisches Naturverständnis vorauszusetzen? Oder die Dynamik des Wachsens, so daß gerade eine flexible Normierung »in der Natur der Sache« läge? Auch die neuesten Bemühungen um die Grundlegung einer ökologischen Ethik zeigen, wie problematisch es unter Umständen ist, die Perspektivenvielfalt des Begriffes Natur für eine ethische Normierungstheorie fruchtbar zu machen.⁴¹

Eine zentrale Rolle in fast allen philosophischen Ethikdiskursen der Gegenwart spielt die Rezeption der praktischen Philosophie Kants, deren antiaufklärerische Dämonisierung wohl zu den größten Erblasten der theologischen Ethik gehört. Auch außerhalb der Theologie richtet sich die Kritik gegen den Formalismus des mit dem kategorischen Imperativ gegebenen Moralprinzips, mit dem sich nur die Ohnmacht des Sollens beschwören lasse. Im Gegensatz zu dieser leeren Moralität komme es darauf an, inhaltlich gefüllte Entwürfe eines »guten Lebens« und einer substantiellen Sittlichkeit zu diskutieren, die sich in konkreten Lebensformen manifestieren.⁴² Demgegenüber hat Kants Konzentration auf die Rekonstruktion des Moralprinzips den entscheidenden Vorteil, den Standpunkt der Moral überhaupt erst zu erarbeiten – unabhängig von biographisch kontingenten Vorstellungen eines glücklichen Lebens.

³⁹ Vgl. *Otfried Höffe*, Naturrecht ohne naturalistischen Fehlschluß: ein rechtsethisches Programm, in: *ders.*, Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln. Philosophische Versuche zur Rechts- und Staatsethik, Stuttgart 1988, 24–55.

⁴⁰ Vgl. zur ausführlichen Begründung: *Wilhelm Korff*, »Gnade setzt Natur voraus und vollendet sie«. Thomas von Aquin und die Neuzeit, in: *Ernst*, Grundlagen, 41–60 (s. Anm. 3).

⁴¹ Vgl. *Kurt Bayertz* (Hrsg.), Ökologische Ethik, München-Zürich 1988.

⁴² Holzschnittartig wird diese Debatte als Konflikt zwischen »Kantianismus« und »Neoaristotelismus« bezeichnet. Da die theologische Sozialethik wegen ihrer scholastischen Wurzeln eng mit der aristotelischen Tradition verbunden ist, müßte sie daran interessiert sein, sich in das Gespräch der Philosophen einzuschalten und die eigenen Aversionen gegen Kant selbstkritisch zu überprüfen.

Zu den wichtigsten Neuerungen in der katholischen Sozialverkündigung gehört die zwar viel zu späte, nun aber doch nicht mehr rückgängig zu machende Rezeption der in der Würde der Person begründeten Menschenrechte. Nachdem die Menschenrechtserklärung der Französischen Nationalversammlung von 1789 lange Zeit von der Kirche verurteilt wurde, ist nun festzustellen, daß die Berührungsängste gegenüber den neuzeitlichen Idealen individueller Freiheiten geringer werden. Dennoch kann der inflationäre Diskurs über die Menschenrechte nicht darüber hinwegtäuschen, daß zwischen einem personalistisch verstandenen Postulat der Menschenwürde und den politischen Freiheitsrechten der bürgerlichen Revolutionen Diskrepanzen bestehen, die besonders deutlich werden, wenn man die Wahrung von Menschenrechten auch innerhalb der Kirche einfordert und auf Unverständnis oder Repression stößt. Neue Probleme ergeben sich bei der notwendigen Erweiterung der liberalen Freiheitsidee durch soziale Grundrechte, die im Kampf um eine sozialstaatliche Gestaltung der Industriegesellschaft aktuell wurden und inzwischen angesichts mangelnder internationaler Verteilungsgerechtigkeit eine noch kompliziertere Dimension erreicht haben. Das Problembewußtsein bezüglich der Menschenrechte wächst nicht nur innerhalb der christlichen Kirchen, sondern auch in anderen Weltreligionen, so daß sich für eine interkulturell arbeitende Sozialethik ganz neue Herausforderungen stellen könnten.⁴³

Eher am Rande der ethischen Geschäftigkeit unserer Tage befinden sich die Schriften des französischen Philosophen *Emmanuel Levinas*, dessen Bedeutung für die Sozialethik noch zu wenig erkannt wird, obwohl beispielsweise die Befreiungsethik von *Enrique Dussel* ohne diesen Hintergrund kaum zu verstehen ist.⁴⁴ *Levinas* sprengt das Systemdenken geschlossener Theoriegebäude, die er für ein Signum neuzeitlicher Herrschaftsdiskurse hält, und wirbt für die Einsicht, daß wir nur jenseits der Totalität dem Anderen begegnen können. Er versteht Ethik als *prima philosophia*, die der Unverrechenbarkeit des Anderen Gerechtigkeit widerfahren läßt und die Begegnung mit dem verletzlichen und sterbli-

⁴³ Vgl. zur philosophischen und theologischen Grundlegung (aus protestantischer Sicht): *Eric Fuchs / Pierre-André Stucki*, Au nom de l' Autre. Essai sur le fondement des droits de l' homme, Genf 1985. Vgl. ferner das Themenheft »Ethos der Weltreligionen und Menschenrechte«: *Concilium* 26 (1990) Heft 2; *Hans Küng*, Projekt Weltethos, München-Zürich 1990.

⁴⁴ Vgl. aus den vielen inzwischen vorliegenden Übersetzungen: *Emmanuel Levinas*, Humanismus des anderen Menschen, Hamburg 1989. Zur elementaren Einführung: *Walter Lesch*, Alterität und Gastlichkeit. Zur Philosophie von Emmanuel Lévinas, in: *Ottmar Fuchs* (Hrsg.), Die Fremden, Düsseldorf 1988, 128–143.

chen Anderen als Urszene von Ethik und von Transzendenzerfahrung beschreibt. Was *Levinas* mit seiner sperrigen Sprache entwickelt, läßt sich nicht unter gängige sozialphilosophische Schemata subsumieren und erschwert die Rezeption. Vielleicht würde sich aber gerade deshalb eine intensivere sozialetische Beschäftigung mit *Levinas'* Werk lohnen, um abseits ausgetretener Pfade Beiträge zu einer fundamentalen Sozialethik zu entdecken.⁴⁵

b) Transzendentalpragmatik und Diskursethik

Der mit Abstand einflußreichste Beitrag zur zeitgenössischen Ethik ist die Diskursethik in ihren von *Jürgen Habermas* und *Karl-Otto Apel* entwickelten Ausprägungen, die nun auch innerhalb der christlichen Sozialethik rezipiert werden und deshalb innerhalb eines Berichts über aktuelle Entwicklungen des Faches besonderer Erwähnung bedürfen.⁴⁶ Das Anliegen der Diskursethik besteht darin, in einer pluralistischen Gesellschaft das Projekt der Aufklärung, Normen rational zu begründen, fortzusetzen und gegen die kritischen Einwände des Skeptizismus zu verteidigen. Mit der Behauptung von Normen werden wahrheitsanaloge Geltungsansprüche erhoben, die deshalb einem vernünftigen Diskurs zugänglich sein müssen. Das Prüfungskriterium für die moralische Argumentation ist der Grundsatz, daß jene Normen Gültigkeit beanspruchen dürfen, die von allen Betroffenen akzeptiert werden können. Wer sich ernsthaft auf eine Diskussion einläßt, akzeptiert auch immer schon die Voraussetzungen sinnvollen Argumentierens, auch der Skeptiker, der ja versucht, seinen Zweifel mit guten Gründen vorzutragen. Die diskursethische Universalisierungsregel ist nichts anderes als eine Transformation des Kategorischen Imperativs, der vom Testverfahren eines einsamen Subjekts auf die Ebene der Verständigung in einer Kommunikationsgemeinschaft gehoben wird. Im Diskurs wird ein methodisch nachprüfbares Begründungsverfahren ermöglicht, in dem nur der Zwang des besseren Arguments zählt.

⁴⁵ Vgl. *Roger Burggraeve*, *Levinas over vrede en mensenrechten*, Leuven-Amersfoort 1990; *ders.*, *Emmanuel Levinas. Une bibliographie primaire et secondaire (1929–1989) avec complément 1985–1989*, Leuven 1990.

⁴⁶ Das in dieser Hinsicht wichtigste Buch ist die Habilitationsschrift von *Hans-Joachim Höhn*, *Vernunft – Glaube – Politik. Reflexionsstufen einer Christlichen Sozialethik*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1990. Vgl. ferner: *ders.*, *Sozialethik im Diskurs. Skizzen zum Gespräch zwischen Diskursethik und Katholischer Soziallehre*, in: *Edmund Arens* (Hrsg.), *Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*, Düsseldorf 1989, 179–198.

Es überrascht nicht, daß die Diskursethik in ähnlicher Weise wie Kant mit dem Vorwurf des abstrakten Universalismus und Formalismus rechnen muß. Ihre Stärke, die Neutralität bezüglich konkreter Utopien eines »guten Lebens«, ist zugleich ihre Schwäche, die vom orientierungslosen Subjekt als Überforderung empfunden werden kann. *Habermas* verteidigt jedoch den strikt prozeduralen Charakter seines Ansatzes: »Ethiken des Kantischen Typs sind auf Fragen der *Rechtfertigung* spezialisiert; Fragen der Anwendung lassen sie unbeantwortet. Es bedarf einer zusätzlichen Anstrengung, um die im Begründungsprozeß zunächst unvermeidliche Abstraktion von jeweils besonderen Situationen und einzelnen Fällen *rückgängig* zu machen. Keine Norm enthält die Regeln ihrer eigenen Anwendung. Moralische Begründungen helfen nichts, wenn nicht die Dekontextualisierung der zur Begründung herangezogenen allgemeinen Normen im Anwendungsprozeß wieder wettgemacht werden kann.«⁴⁷ Derartige Probleme entwerten jedoch nicht das diskursethische Konzept einer kommunikativen Rationalität, die übrigens längst in der gesellschaftlichen und politischen Praxis in Form von Diskussionen, Verhandlungen und internationalen Konferenzen realisiert wird.

Es ist übrigens etwas irreführend, wenn die Diskursethik in der theologischen Diskussion auf einmal als der neueste Theorieimport vermarktet wird, obwohl bereits in den 70er Jahren durch Arbeiten von *Helmut Peukert*⁴⁸ eine wichtige Analyse der ethisch gewendeten Kritischen Theorie stattfand, was jedoch ausgerechnet in Sozialethik und Moraltheologie ohne deutliches Echo blieb.⁴⁹ Peukert hat mit seinem »Paradox anamnetischer Solidarität« auch schon wesentliche Aspekte einer theologischen Kritik der Diskursethik vorweggenommen. Praktische Diskurse

⁴⁷ Moral und Sittlichkeit. Hegels Kantkritik im Lichte der Diskursethik, in: *Merkur* 39 (1985) 1041–1052, hier 1048. Vgl. zur Frage der kulturellen Bedingtheit von Gerechtigkeitsbegriffen den wichtigen Aufsatz von *Francis Schüssler Fiorenza*, Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft. Politische Theologie zwischen Diskursethik und hermeneutischer Rekonstruktion, in: *Arens, Habermas*, 115–144 (s. Anm. 46). Zum Hintergrund dieser Debatte: *Sheyla Benhabib*, *Autonomy, Modernity, and Community. Communitarianism and Critical Social Theory in Dialogue*, in: *Axel Honneth* u.a. (Hrsg.), *Zwischenbetrachtungen: Im Prozeß der Aufklärung*. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag, Frankfurt a.M. 1989, 373–394.

⁴⁸ Vor allem sein Hauptwerk: *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt a.M. 1978, bes. 252ff.

⁴⁹ Diese Merkwürdigkeit registrierte schon *Edmund Arens*, Kleine Bilanz der bisherigen Peukertrezeption, in: *Hans-Ulrich v. Brachel / Norbert Mette* (Hrsg.), *Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften*, Freiburg i.Ue.-Münster 1985, 14–32, hier 22.

mit gleichberechtigten Teilnehmern funktionieren nämlich nur in einer Kommunikationsgemeinschaft von Vernünftigen, die sich wechselseitig als argumentationsfähig akzeptieren. Unmündige, Unvernünftige, Ungeborene sind jedoch vom Diskurs ausgeschlossen, ebenso die Toten und alle Opfer der Geschichte, die niemals die Gelegenheit hatten, ihre Geltungsansprüche und ihren Protest zu artikulieren. Aus theologischer Sicht ist daher in praktischen Diskursen eine advokatorische und anamnestiche Dimension einzufordern, die all jene berücksichtigt, die vom freien Meinungsaustausch und argumentativen Disput im Rahmen einer rechtsstaatlichen Demokratie prinzipiell ausgeschlossen sind.

Die große Begeisterung für die Diskursethik als Basistheorie einer kognitivistischen, formalistischen und universalistischen Normenbegründung führt nur dann zu praktischen Konsequenzen, wenn die Ethik in eine umfassende Gesellschaftstheorie eingebunden wird. Dazu leistet *Habermas* in seiner »Theorie des kommunikativen Handelns«⁵⁰ einen faszinierenden Beitrag, indem er die Spannungsfelder von Systemrationalität und Lebenswelt, von strategischem und kommunikativem Handeln rekonstruiert. Daß die mit dem Stichwort »Kolonialisierung der Lebenswelt« gekennzeichnete Gegenwartsdiagnose auch für eine christliche Sozialethik äußerst relevant ist, bedarf keiner weiteren Erläuterung.

3. Sozialethik und Sozialwissenschaften

Politikwissenschaft, Ökonomie, Soziologie und Rechtswissenschaft sind Bezugswissenschaften einer jeden Gesellschaftsethik – auch im Raum der Theologie. Ob es aber *christliche* Sozialwissenschaften geben kann, ist ebenso fraglich wie der Wunsch nach einer christlichen Genforschung. Die Frage nach der sittlichen Normativität im Kontext sozialwissenschaftlicher Forschung ist deshalb ein besonderer Prüfstein für die Wissenschaftlichkeit sozialetischer Argumentation. *Jürgen Habermas* verkörpert wie kein anderer in seiner Person die Profession des Philosophen und des Soziologen und macht am Beispiel von *Kohlbergs* moralpsychologischen Forschungen deutlich, daß eine starre Grenzziehung zwischen Sozialphilosophie und Sozialwissenschaften unproduktiv ist.⁵¹ Bevor ich mich dem hermeneutischen Problem der Vermittlung von Tatsachen- und Werturteil zuwende, sei auf eine soziologische Supertheorie verwiesen, welche zur Zeit die entschiedenste Herausforderung einer jeden Sozialethik darstellt: die Systemtheorie.

⁵⁰ 2 Bände, Frankfurt a. M. 1981.

⁵¹ Vgl. *Jürgen Habermas*, Rekonstruktive vs. verstehende Sozialwissenschaften, in: *ders.*, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a. M. 1983, 29–52.

a) Die systemtheoretische Infragestellung der Ethik

In der gegenwärtigen deutschsprachigen Wissenschaftslandschaft übt *Luhmanns* Entwurf einer Systemtheorie eine ungewöhnliche Ausstrahlungskraft aus. Obwohl sein Werk als schwierig gilt, ist es auch in Kontexten, in denen dies gar nicht zu erwarten wäre, von beachtlichem Einfluß. »Das klimatische Umfeld der *scientific community* scheint dem systemtheoretischen Hochdruckgebiet mit stabilem Kern über Bielefeld unverändert günstig. Nachdem sich Politologie, Theologie, Jurisprudenz oder Pädagogik bereits erwärmt haben, erreichen jüngst erste Ausläufer die Literaturwissenschaften.«⁵² Wie ist dieser »Luhmann-Effekt« zu erklären? Und wie populär sind diese sprachlich sehr anspruchsvollen Schriften wirklich? Handelt es sich um das Werk eines Einzelgängers, dessen Ideen von vielen Epigonen weitergetragen werden? Schließlich ist auch nicht zu vergessen, daß *Luhmanns* Name im Theorienstreit die Assoziation »Habermas-Luhmann-Kontroverse« auslöst und damit eine ganz bestimmte Konstellation in der westdeutschen Intellektuellenszene evoziert.⁵³

Faszinierend sind *Luhmanns* Schriften für Leserinnen und Leser, die an universalen Theorien interessiert sind und gerne über den Tellerrand ihrer Fachwissenschaften hinausschauen. In einer Zeit extremer Spezialisierung der Forschungsgebiete wirkt es fast schon anachronistisch, wenn ein einzelner Autor mit dem keineswegs bescheidenen Anspruch auftritt, nicht nur die Soziologie, sondern auch die Kontakte zwischen allen anderen Wissenschaften zu revolutionieren. Es gibt kaum einen Wissenschaftsbereich, den *Luhmann* in den vergangenen Jahrzehnten ausgelassen hat: Recht, Politik, Wirtschaft, Kunst und Erziehung sind nur einige der Themen, zu denen er sich in seinen umfangreichen Aufsätzen und Büchern äußert. Und die neuesten Einflüsse aus Neurophysiologie und Kognitionswissenschaft geben seinen Schriften einen naturwissenschaftlichen Touch, durch den das Theoriedesign noch komplizierter wird. Die sterilen Grenzen zwischen den Wissenschaftskulturen⁵⁴ geraten in Bewegung, wobei einige Wissenschaften, wie *Helmut Willke* treffend beschreibt, ein neues Selbstbewußtsein entwickeln können. »Der metho-

⁵² *Niels Werber*, Systemtheorie als Literaturwissenschaft, in: *Merkur* 44 (1990) 690–693, hier 690.

⁵³ Vgl. *Jürgen Habermas/Niklas Luhmann*, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?, Frankfurt a. M. 1971. Wechselseitige Anspielungen auf ihre Werke sind seither bei diesen beiden Protagonisten sozialwissenschaftlicher Theoriebildung immer wieder zu finden.

⁵⁴ Vgl. *Wolf Lepenies*, Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft, Reinbek 1988.

dische Minderwertigkeitskomplex der Sozialwissenschaften ist völlig verfehlt; das besinnungslose Nacheifern naturwissenschaftlicher Exaktheit durch künstliche Reduktion von Zusammenhängen auf wenige Variable schlichter Anachronismus. Denn heute geht es für beide Wissenschaftsbereiche darum, ein neues Instrumentarium für die Analyse hochkomplexer organisierter Systeme zu entwickeln, seien dies Biopolymere, Zellen, Organismen, Gruppen oder Gesellschaften. Und gerade dies ermöglicht und erfordert neue Formen der transdisziplinären Zusammenarbeit, wie sie beispielhaft der Entstehung und Weiterentwicklung der Allgemeinen Systemtheorie zugrundeliegt.⁵⁵

Angesichts der weitreichenden Ansprüche von *Luhmanns* »Supertheorie« sozialer Systeme kann es fast schon als Ironie der Geschichte empfunden werden, daß dieses Werk 1989 ausgerechnet mit dem Hegel-Preis der Stadt Stuttgart ausgezeichnet wurde. Wie *Robert Spaemann* in der Laudatio erläuterte, ist die Systemtheorie zweifellos eine »Herausforderung der Philosophie, die noch viel zu wenig als solche erkannt wird. *Luhmann* hat in seiner Preis-Rede »Paradigm lost«⁵⁶ einmal mehr deutlich gemacht, wie sehr er an Fragen der Ethik interessiert ist und diese aus systemtheoretischer Sicht zu transformieren versucht. An Berührungspunkten zwischen Systemtheorie und Sozialethik mangelt es also nicht. Um so erstaunlicher ist es, daß die ethische und auch die theologische Rezeption von *Luhmanns* Werk nicht noch viel intensiver ist. Selbstverständlich hatte Luhmann mit seinen Arbeiten zur »Funktion der Religion« Ende der 70er Jahre in Theologie und Religionssoziologie ein recht lebhaftes Echo ausgelöst.⁵⁷ Die ethische Debatte zog jedoch trotz des verheißungsvollen Starts durch *Luhmanns* Kontakt mit dem Moraltheologen *Stephan H. Pförtner* (1975)⁵⁸ keine weiten Kreise.

⁵⁵ *Helmut Willke*, Systemtheorie. Eine Einführung in die Grundprobleme, Stuttgart-New York, 2., erw. Aufl. 1987, 135.

⁵⁶ Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral. Rede von *Niklas Luhmann* anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises 1989 mit einer Laudatio von *Robert Spaemann*: Niklas Luhmanns Herausforderung der Philosophie, Frankfurt a.M. 1990. Vgl. auch die ausführliche Darstellung: *Niklas Luhmann*, Ethik als Reflexionstheorie der Moral, in: *ders.*, Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1989, 358–447.

⁵⁷ *Niklas Luhmann*, Funktion der Religion, Frankfurt a.M. (1977) 1982. Vgl. dazu: *Michael Welker* (Hrsg.), Theologie und funktionale Systemtheorie. Luhmanns Religionssoziologie in theologischer Diskussion, Frankfurt a.M. 1985; *Hans-Joachim Höhn*, Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas', Frankfurt a.M. 1985.

⁵⁸ Die Ergebnisse eines gemeinsamen Seminars in Bielefeld zum Thema »Soziologie der Moral« sind veröffentlicht in: *Niklas Luhmann/Stephan H. Pförtner* (Hrsg.), Theorie-

Im Rahmen des vorliegenden Berichts möchte ich nur ein knappe Skizze dessen versuchen, was unter Systemtheorie im Luhmannschen Sinn zu verstehen ist. *Luhmann* vertritt die Auffassung, daß gesellschaftstheoretische Überlegungen meist daran scheitern, daß sie die Komplexität ihres Gegenstandes nicht genügend berücksichtigen. Die Klage über individuellen Sinnverlust und ungerechte Strukturen geht ins Leere, wenn versäumt wird, gesellschaftliche Funktionszusammenhänge zu analysieren. Eine ethisch oder soziologisch inspirierte Kritik bleibt folgenlos, solange sie mit einem veralteten Theorieinstrumentarium arbeitet und mit der Veränderungsrhetorik des 18. oder 19. Jahrhunderts in die Steuerungsprobleme der modernen Industriegesellschaft eingreifen möchte. Für *Luhmann* ist Gesellschaft ein System von »Kommunikationen«, das sich gegen eine Umwelt abgrenzt, die wiederum aus Systemen besteht. Soziale Systeme sind in funktionale Subsysteme ausdifferenziert (Wirtschaft, Wissenschaft, Recht, Politik, usw.), die möglichst effizient arbeiten und damit die Komplexität des Gesamtsystems steigern, ihre eigene Effizienz jedoch vor allem der Tatsache verdanken, daß sie sich spezialisieren können und somit die Komplexität des Gesamtsystems in ihrem eigenen Funktionsbereich erheblich reduzieren. Subsysteme funktionieren nach ihren eigenen Gesetzen und werden kaum durch eine zentrale Steuerungsinstanz beeinträchtigt. Systeme operieren im Kontakt mit Umwelten selbstreferentiell, d.h. sie bestimmen ihre Umweltbeziehungen nach eigenen Gesichtspunkten und sind nicht Teile eines Ganzen, im dem das Steuerungsprogramm für die Subsysteme festgelegt wäre. Akzeptiert man die systemtheoretische Prämisse, wonach Systeme durch System/Umwelt-Unterscheidungen voneinander abgegrenzt werden, so bedeutet die hohe Eigenständigkeit eines spezialisierten Systems, daß Integrations- und Steuerungsprozesse sich relativ schwierig gestalten und gesamtgesellschaftliche Folgenkalkulationen mit einer großen Fehlerquote zu rechnen haben. Solche Bemerkungen mögen trivial oder fatalistisch klingen; ihre Aktualität ist jedoch nicht von der Hand zu weisen, weil die meisten der drängenden politischen, ökonomischen und ökologischen Probleme auf die skizzierten strukturellen Zusammenhänge zurückzuführen sind.⁵⁹ *Luhmann* hebt das Problem der undurchschaubaren Komplexität von sozialen Systemen auf die Theorieebene und postuliert für die sozialwis-

technik und Moral, Frankfurt a.M. 1978. Vgl. ferner *Stephan H. Pförtner*, Moralfreie Moraltheorie in der wertpluralen Gesellschaft? Eine Fortsetzung der Diskussion mit Niklas Luhmann, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 24 (1980) 192–208.

⁵⁹ Vgl. *Niklas Luhmann*, Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf die ökologischen Gefährdungen einstellen?, Opladen 1986. Zu beachten ist besonders die scharfe Kritik an einer naiven Umweltethik.

senschaftliche Forschung ein Niveau, das dieser Komplexität entsprechen muß, wenn einfache Probleme vermieden werden sollen.⁶⁰ Von daher erklärt sich die Eigenwilligkeit einer Theoriesprache, die vor keinem Schwierigkeitsgrad zurückschreckt. Systemtheoretische Analysen stehen in dem Ruf, konservativ zu sein und politisch systemstabilisierend zu wirken, weil sie aufgrund der unvermeidlichen funktionalen Differenzierung Argumente gegen die Veränderbarkeit von kritisierbaren Zuständen zu liefern geneigt seien. Es scheint jedoch wenig sinnvoll zu sein, mit dem pauschalen Konservatismusvorwurf die Weigerung zu verbinden, das diagnostische Vermögen der Systemtheorie überhaupt einmal zu testen. Eine solche Weigerung wäre auch insofern leichtsinnig, als einige der theoretischen Wurzeln von *Luhmanns* Konstruktion, nämlich Kybernetik und Funktionalismus, einen immer größeren Einfluß auf unsere Gesellschaften haben.⁶¹

b) Empirie und Interpretation

Trotz *Luhmanns* Schelte einer Soziologie, die entweder »an den alten Knochen der Klassiker« nage oder aber sich in empirischen Einzelfallstudien und der Produktion von Daten verliere⁶², ist die Sozialethik nach wie vor auf das Gespräch mit den empirischen Sozialwissenschaften angewiesen; sie hat in dieser Hinsicht sogar ein erhebliches Theoriedefizit und wird deswegen von professionellen Sozialwissenschaftlern nicht selten belächelt, weil in Detailfragen die mangelnde Kompetenz leicht zu entlarven ist. Der Übergang von empirischen Fakten zur Genese sittlicher Erfahrung ist ein wissenschaftstheoretisches Problem ersten Ranges, das in der Ethik immer wieder neu bedacht werden muß, zumal die Herausforderung der Ethik durch den Kritischen Rationalismus bislang nicht ausreichend ernstgenommen wurde.⁶³

⁶⁰ Vgl. *Wolfgang Bender*, *Ethische Urteilsbildung*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1988, 35: »Das Problem wird zur Theorie umgebaut. Damit wird das Problem nicht aufgelöst, aber es wird verändert. Gleichzeitig verändert sich die Theorie, die – je komplexer sie selber wird – immer mehr Komplexität absorbieren kann.«

⁶¹ Zu *Luhmanns* wichtigsten Inspirationsquellen gehören die Allgemeine Systemtheorie, die Kybernetik, der soziologische Funktionalismus (Parsons) und die Kognitionswissenschaft, die sich neuerdings unter dem Namen *Radikaler Konstruktivismus* als neues Paradigma im interdisziplinären Diskurs anbietet. Vgl. *Siegfried J. Schmidt* (Hrsg.), *Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus*, Frankfurt a. M. (2. Aufl.) 1988; *Francisco J. Varela*, *Kognitionswissenschaft – Kognitionstechnik. Eine Skizze aktueller Perspektiven*, Frankfurt a. M. 1990; *Niklas Luhmann*, *Neuere Entwicklungen in der Systemtheorie*, in: *Merkur* 42 (1988) 292–300.

⁶² *Luhmann*, *Neuere Entwicklungen*, 292 (s. Anm. 52).

⁶³ Vgl. *Uwe Christoffer*, *Erfahrung und Induktion. Zur Methodenlehre philosophischer und theologischer Ethik*, Freiburg i. Ue.-Freiburg i. Br. 1989.

Die bisherige Darstellung bezog sich fast ausschließlich auf Probleme der *sozialethischen* Begründung, mit denen jeder konfrontiert wird, der sich wissenschaftlich mit Themen der Ethik beschäftigt. Die große gesellschaftliche Nachfrage nach Ethik bezieht sich jedoch weniger auf die komplizierten Begründungsdiskurse, die eher als weltfremd empfunden werden, als auf die *Anwendung* von Normen in Konflikten, in denen um die richtige Entscheidung gerungen wird. Wie schon die Überlegungen zur Diskursethik zeigten, kann aber die konkrete Anwendung einer Norm nicht einfach aus deren konsistenter Begründung abgeleitet werden, so daß eine regulative Idee der Konsensfindung durch verantwortungsethische Strategien ergänzt werden muß.⁶⁴ Dabei handelt es sich keineswegs um ein einfaches Nebeneinander von Theorie und Praxis; auch Anwendungsdiskurse bedürfen der theoretischen Anstrengung und der prozeduralen Überprüfung von Geltungsansprüchen.⁶⁵ Die theologische Sozialethik könnte nur davon profitieren, wenn sie sich bei den Anwendungsdiskursen, bei denen sie um ihre Unterstützung gebeten wird, auf diese Theorieebene einließe. Aus der Fülle der Sachbereiche wähle ich ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit drei Themenfelder aus, in denen sich Sozialethiker seit einigen Jahren verstärkt engagieren.

1. Ethik in Naturwissenschaften und Technik

Zu den sensibelsten Bereichen der öffentlichen Diskussion gehören derzeit die bioethischen Diskurse und Arbeitsgruppen zur Technikfolgenabschätzung, an denen auch sehr viele Moralthologen und Sozialethiker beteiligt sind. Es handelt sich insofern um eminent sozialethische Fragen, als die angeblich zweckfreie Grundlagenforschung längst auch Vorgaben durch die Forschungs- und Technologiepolitik erhält und in ökonomische Planungen eingebunden ist. Ist die Ethik dann nur noch ein Reparaturbetrieb, der tröstend oder klagend die rasante Entwicklung begleitet und die negativen Folgen des Fortschritts weltanschaulich abfedert? Die Ethiker wählen immer mehr den Weg, ihre Ideen nicht von außen den Gesprächspartnern in den Naturwissenschaften aufzudiktieren, sondern geduldig die Rationalität der theoretischen Neugier in ihrer

⁶⁴ Vgl. Karl-Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt a. M. 1988, bes. 103ff.

⁶⁵ Vgl. Klaus Günther, *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*, Frankfurt a. M. 1988.

eigenen Logik kennenzulernen. Das ist keine Kapitulation vor der Normativität des Faktischen; im Gegenteil soll versucht werden, gemeinsam Szenarien möglicher Entwicklungen zu entwerfen und das Gespräch über einen gesellschaftlich wünschbaren Fortschritt in Gang zu bringen.⁶⁶

2. Wirtschaftsethik

Eine weitere »Wachstumsbranche« der Sozialethik ist die Wirtschaftsethik, über die auch in diesem Jahrbuch schon mehrfach berichtet wurde.⁶⁷ Ihr Themenspektrum bewegt sich zur Zeit zwischen den Studien zu einer Unternehmensethik⁶⁸ und der Neuaufnahme der Diskussion über wirtschaftliche Ordnungsmodelle, deren Analyse durch die Entwicklungen in Mittel- und Osteuropa seit 1989 wieder höchst aktuell geworden ist.⁶⁹ Der Ausbau wirtschaftsethischer Forschungsschwerpunkte an den Universitäten wird voraussichtlich in den kommenden Jahren weiter gefördert.

3. Ethik, Recht und Politik

Angesichts der Hochkonjunktur von Bio- und Wirtschaftsethik sind die ethischen Fragen in Recht und Politik ein wenig ins Hintertreffen geraten, obwohl gerade auch hier ein großer Bedarf an fundierter sozialetischer Argumentation existiert. Als Beispiel möchte ich nur die Probleme nennen, die sich in Europa durch die Migrationen aus der Dritten Welt ergeben.⁷⁰

⁶⁶ Vgl. *Jean-Pierre Wils/Dietmar Mieth* (Hrsg.), *Ethik ohne Chance? Erkundungen im technologischen Zeitalter*, Tübingen 1989; *Conc* 25 (1989) Heft 3: *Ethik in den Naturwissenschaften*; *William R. Shea / Beat Sitter* (Hrsg.), *Scientists and their responsibility*, Canton (USA) 1989.

⁶⁷ Vgl. *Friedhelm Hengsbach SJ*, *Interesse an Wirtschaftsethik*, in: *JCSW* 29 (1988) 127–150; *Joachim Wiemeyer*, *Neuere Literatur zur Wirtschaftsethik*, ebd. 213–226. Vgl. ferner *Michael Würz/Paul Dingwerth/Rainer Öhlschläger* (Hrsg.), *Moral als Kapital. Perspektiven des Dialogs zwischen Wirtschaft und Ethik*, Stuttgart 1990.

⁶⁸ Vgl. *Horst Steinmann/Albert Löhr* (Hrsg.), *Unternehmensethik*, Stuttgart 1989; *Karl-Wilhelm Dahm*, *Unternehmensbezogene Ethikvermittlung. Literaturbericht: Zur neueren Entwicklung der Wirtschaftsethik*, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 33 (1989) 121–147.

⁶⁹ Vgl. *Arthur Rich*, *Wirtschaftsethik. Band II: Marktwirtschaft, Planwirtschaft, Weltwirtschaft aus sozialetischer Sicht*, Gütersloh 1990.

⁷⁰ Vgl. *Klaus Barwig/Dietmar Mieth* (Hrsg.), *Migration und Menschenwürde. Fakten, Analysen und ethische Kriterien*, Mainz 1987; *Karl-Heinz Kleber* (Hrsg.), *Migration und Menschenwürde. 23. Internationaler Kongreß der deutschsprachigen Moralthologen und Sozialethiker 1987 in Passau, Passau 1988*; *Johannes Müller* (Hrsg.), *Flüchtlinge und Asyl. Politisch handeln aus christlicher Verantwortung*, Frankfurt a.M. 1990; *Walter Kälin/Rupert Moser* (Hrsg.), *Migrationen aus der Dritten Welt. Ursachen und Wirkungen*, Bern-Stuttgart 1989.

Ethik ist zwar weder mit Recht noch mit Politik identisch, hat aber eine starke Affinität zu beiden Bereichen, in denen es ja auch um Normierungen geht. Ausländer- und Asylpolitik sind notwendige Konsequenzen nationalstaatlicher Rechtssysteme, die den Zuzug von Fremden verbindlich regeln müssen, um eine gerechte Verteilung begrenzter Möglichkeiten (Güter, Ressourcen, Bildungschancen usw.) zu erlauben. Dabei entsteht jedoch ein Konflikt zwischen einem Nationalstaatsprinzip, das auf Abgrenzung ausgerichtet ist, und einer menschenrechtsorientierten Politik, die ihr Verständnis von Solidarität weiter faßt. Da die Kirchen sich zur Lobby der Fremden und der Minoritäten gemacht haben, sind Konflikte vorprogrammiert, die der sorgfältigen sozialetischen Analyse bedürfen.⁷¹

V. THEOLOGISCHE SOZIALETHIK
ALS KRITISCHE INTEGRATIONSWISSENSCHAFT
UND ALS ERNSTFALL INTERDISZIPLINÄRE FORSCHUNG

Zum Schluß des Berichts möchte ich keineswegs den Eindruck erwecken, daß alle Theorieansätze zu einem Gesamtkonzept von christlicher Sozialethik zusammengeschweißt werden könnten. Im Gegenteil: die Zeiten einer homogenen kirchlichen Sozialdoktrin sind trotz aller Restaurierungsversuche vorbei. Ihre wichtigsten Impulse erhält die Sozialethik heute von den profanen Wissenschaften im Kontext einer pluralistischen Gesellschaft, in der argumentativ um Konsens gestritten wird.

Für die wissenschaftliche Praxis einer theologischen Sozialethik ist die methodische Vielfalt ihrer Kooperationspartner nicht nur eine Belastung, sondern auch eine große Chance. Die Ethik könnte nämlich innerhalb der Theologie eine Vorreiterrolle bei der Kultivierung interdisziplinärer Diskurse übernehmen, indem sie innerhalb der eigenen Fakultät und im Kontakt mit anderen Fachrichtungen ein Gesprächsklima herstellt, in dem Kreativität und vorurteilsfreie Begegnung möglich sind. Es geht mir nicht um einen Kult der Interdisziplinarität, die sich in Inkompetenz und intellektuelle Disziplinlosigkeit auflöst oder zu einem inhaltsleeren Wissenschaftsmanagement degeneriert. Angestrebt ist eine Form der Kooperation, die sich trotz des unvermeidlichen organisatorischen Aufwands letztlich für alle Beteiligten durch mehr Effizienz und Transparenz im

⁷¹ Vgl. *Paul Bocklet* (Hrsg.), *Zu viel Fremde im Land? Aussiedler, Gastarbeiter, Asylanten*, Düsseldorf 1990.

eigenen Forschungsprozeß auszahlt. »Interdisziplinarität im nicht bloß additiven Sinne sollte nicht nur als eine *Reparaturinitiative* begriffen werden, die erforderlich wird, wenn Probleme über ein disziplinäres Maß hinauswachsen. Interdisziplinarität dient vielmehr, recht verstanden, auch der Rückgewinnung wissenschaftlicher *Wahrnehmungsfähigkeiten*, die nicht zuletzt auch Probleme und Problementwicklungen erkennbar machen, bevor sie da sind, d.h. bevor sie auf den Nägeln zu brennen beginnen.«⁷²

Sozialethik als Schnittstelle transdisziplinärer Diskurse kann die wissenschaftspolitische Funktion der Vermittlung jedoch nur dann verantwortungsbewußt ausüben, wenn sie sich nicht zur Schiedsrichterin im Streit der Fakultäten aufspielt. Sie operiert aus einer Position institutioneller Schwäche: bestenfalls als Beraterin, jedoch nicht an den Schalthebeln der Macht. Andererseits bewegt sie sich stets in dem Spannungsfeld, das zwischen dem wissenschaftlichen Ethos der Unparteilichkeit und der Anwaltsfunktion einer christlichen Theologie für die Unterdrückten und Sprachlosen entsteht. Vielleicht ist die Lösung dieses unvermeidlichen Konflikts die Quadratur des Kreises. Aber weder regungslose Distanziertheit, noch überhitztes Engagement sind ausreichende Voraussetzungen für die sozialethische Reflexion.

Es ist müßig, darüber zu spekulieren, ob Sozialethiker aus Gründen einer *déformation professionnelle* oder auch schon wegen tieferer biographischer Wurzeln harmoniesüchtige Menschen sind oder nicht. Jedenfalls kann eine klare Gegnerschaft der Sache oft förderlicher sein als der krampfhafteste Versuch, Widersprüche und Konflikte übertünchen zu wollen, um dann mit viel subtileren Mitteln Macht auszuüben. Trotz der heterogenen Forschungsrichtungen in der gegenwärtigen Sozialethik sollte eine Bündelung der Kräfte im neugierigen Interesse an guten Argumenten möglich sein. Nach Auffassung von *Niklas Luhmann* »ist moralische Kommunikation nahe am Streit und damit in der Nähe von Gewalt angesiedelt. Sie führt im Ausdruck von Achtung und Mißachtung zu einem Überengagement der Beteiligten. (...) Wenn man diesen polemogenen Ursprung und die entsprechenden Effekte der Moral in Rechnung stellt: darf man der Ethik dann raten, Moral umstandslos für moralisch gut zu halten?«⁷³

⁷² *Jürgen Mittelstraß*, Die Stunde der Interdisziplinarität?, in: *Jürgen Kocka* (Hrsg.), Interdisziplinarität. Praxis – Herausforderung – Ideologie, Frankfurt a. M. 1987.

⁷³ *Luhmann*, Paradigm lost, 26f (s. Anm. 56).