

Bernhard Laux

Exzentrische Sozialethik

Zur Präsenz und Wirksamkeit
christlichen Glaubens
in der modernen Gesellschaft

Vom Lit-Verlag genehmigte Zweitnutzung der Manuskriptfassung.
Seitenzählung und Seitenumbrüche entsprechen der Druckfassung.
Einzelne Schreibfehler sind korrigiert.

Erschienen als
Bernhard Laux: Exzentrische Sozialethik. Zur Präsenz und Wirksamkeit
christlichen Glaubens in der modernen Gesellschaft.
Münster; Berlin: Lit-Verlag 2007
(Forum Religion & Sozialkultur / Abt. A / Religions- und kirchensoziologi-
sche Texte, Bd. 13, herausgegeben von Karl Gabriel)
ISBN 978-3-8258-9257-9

Alle Nutzungsrechte liegen beim Lit-Verlag.

1.	EINLEITUNG: VOM EXZENTRISCHEN CHARAKTER CHRISTLICHER SOZIALETHIK	11
1.1	Exzentrisch zur herrschenden Vernunft	12
1.2	Exzentrisch – gegen Relativismus und Fundamentalismus	15
1.3	Exzentrisch auf die Anderen zu	17
1.4	Begriffliche Konventionen	20
1.5	Zum weiteren Gang der Darlegung	21
2.	BRAUCHT MORAL RELIGION? FRAGEN DER MORALBEGRÜNDUNG	25
2.1	Binnenperspektive – Glaube verlangt Ethos	26
2.1.1	Dekalog: Gesetz als Freiheit	27
2.1.2	Prophetische Gesellschaftskritik: Amos	32
2.1.3	Jesu Verkündigung und Praxis: Die Basileia-Perspektive	34
2.2	Kritische Außenperspektive: Glaube kann Moral gefährden	38
2.2.1	Unmoralische Moral	40
2.2.2	Überfordernde Moral	50
2.2.3	Heteronome Moral	56
2.2.4	Verzweckte Liebe	58
2.3	Moral allein aus Vernunft? – oder: Vernunft kommt niemals allein	62
2.3.1	Die Unterscheidung der Geltungs- und Sinnfrage in der „autonomen Moral“ Kants	62
2.3.2	Gerechtigkeitsfragen zwischen Isolierung und lebensweltlicher Einbettung in der Diskursethik	68
2.3.2.1	<i>Moralbegründung im diskursethischen Ansatz</i>	68
2.3.2.2	<i>Unterscheidung von Fragen des guten Lebens und der Gerechtigkeit</i>	72
2.3.2.3	<i>Substantialität des Verfahrens</i>	73
2.3.2.4	<i>Distanz zur eingelebten Sittlichkeit, aber keine Neutralität</i>	75
2.3.2.5	<i>Abhängigkeit von der eingelebten Sittlichkeit</i>	77
2.4	Ertrag	80

3.	SITUATION DER RELIGION IN DER MODERNEN GESELLSCHAFT	83
3.1	Unterscheidung von Kultur, Sozialstruktur und Persönlichkeit als Denkmittel	84
3.2	Der Wandel von der vormodernen zur modernen Gesellschaft und die Folgen für Religion und Moral	85
3.2.1	Kultur: Von der religiös integrierten Einheitskultur	86
3.2.2	... zum Polytheismus der „Götter der einzelnen Ordnungen“ ..	88
3.2.3	Sozialstruktur: Von vertikaler Dominanz	95
3.2.4	... zu horizontaler Differenz	96
	3.2.4.1 Funktionale Differenzierung	96
	3.2.4.2 „System“ und „Lebenswelt“	98
	3.2.4.3 „Kolonialisierung der Lebenswelt“	100
	3.2.4.4 Verhältnis von Kultur und Sozialstruktur	101
3.2.5	Persönlichkeit: Von geburtsgebener Identität	102
3.2.6	... zur Selbstgestaltung im Schatten der Systemimperative	103
3.2.7	Ertrag	107
3.3	Geltungsansprüche des Glaubens	109
3.3.1	Wahrheit: Glaube und Wissen	111
3.3.2	Richtigkeit: Glaube und Handeln	118
3.3.3	Toleranz: Glaube und Glaube	122
3.4	Strukturelle Aspekte der Lernfähigkeit des Christentums .	130
3.4.1	Differenzierung verschiedener Handlungsbereiche im frühen Christentum	131
3.4.2	Der „formale“ Charakter biblischen Ethos	133
3.5	Ertrag	135

4.	EXZENTRISCHE HANDLUNGSPERSPEKTIVE: DAS EIGENE, DAS FREMDE UND DAS GEMEINSAME	138
4.1	Der Blick auf das Eigene: Bejahung der Partikularität	140
4.1.1	Neue Unangefochtenheit christlichen Glaubens	140
4.1.2	Partikularität von universaler Bedeutsamkeit	148
4.1.3	Die Versuchung des Fundamentalismus	151
4.2	Der Blick auf das Ganze: Jenseits des Partikularen	156
4.2.1	Vielheit und Einheit.....	157
	4.2.1.1 <i>Lob der Differenz, des Widerstreits, der Vieldeutigkeit und des „Polytheismus“</i>	158
	4.2.1.2 <i>Lob der Einheit und Gemeinsamkeit</i>	160
	4.2.1.3 <i>Einheit als Grundlage von Verschiedenheit</i>	163
4.2.2	Zusammenleben in Verschiedenheit auf der Grundlage des Gemeinsamen	164
4.2.3	Die Versuchung des Relativismus.....	171
4.3	Perspektivverschränkung: Der Beitrag des Christentums für das Ganze	172
4.3.1	Gerechtigkeit braucht eine Lebensform.....	173
4.3.2	Moralbegründung braucht einen Sinn- und Motivationshintergrund	175
	4.3.2.1 <i>Die Unterscheidung von Gründen und Motiven bei Jürgen Habermas</i>	175
	4.3.2.2 <i>Das Verhältnis der „umfassenden Lehren“ zur Gerechtigkeitskonzeption bei John Rawls</i>	176
	4.3.2.3 <i>Die Verankerung der Ethik in einer „Ontologie des Menschlichen“ bei Charles Taylor</i>	181
4.3.3	Der Imperativ der Gerechtigkeit braucht den Indikativ der Gnade und der Vergebung.....	189
4.3.4	Gerechtes Handeln braucht den riskanten und vertrauenden Vorausgriff	191
4.3.5	Der geschichtliche Einsatz für Gerechtigkeit braucht Hoffnung – gerade für die Vergangenheit.....	194
4.3.6	Gerechtigkeit braucht eine „Bewegung“	198
4.4	Ertrag	202

5.	WIE ALSO REDEN? DIE STELLUNG RELIGIÖSER ARGUMENTE IM POLITISCHEN DISKURS.....	205
5.1	Liberales Politikverständnis und die Rolle der Religion in der politischen Öffentlichkeit.....	206
5.2	Das Selbstverständnis der Kirche im politischen System ...	213
5.3	Zum Beispiel: Ehe und andere Lebensformen	217
5.3.1	Ehe – kein Thema theologischer Sozialethik?	217
5.3.2	Ehe – kein Thema der Politik?	218
5.3.3	Die Bedeutsamkeit der Ehe.....	219
	5.3.3.1 <i>Gesellschaftliche Bedeutsamkeit.....</i>	220
	5.3.3.2 <i>Individuelle Bedeutsamkeit.....</i>	221
5.3.4	Die Rolle der Politik	224
	5.3.4.1 <i>Gerechtigkeitsfragen im Blick auf Alleinstehende....</i>	225
	5.3.4.2 <i>Gerechtigkeitsfragen im Blick auf nichteheliche Lebensgemeinschaften von Mann und Frau</i>	225
	5.3.4.3 <i>Gerechtigkeitsfragen im Blick auf gleichgeschlechtliche Partnerschaften</i>	226
5.3.5	Die Spannung zwischen sittlichen Urteilen und Gerechtigkeitserwägungen	230
	RESÜMEE: OPTION FÜR DIE ANDEREN	233
	 Konventionen und Abkürzungen.....	240
	Verzeichnis kirchenamtlicher Texte	240
	Literaturverzeichnis	243

Für Unterstützung in unterschiedlichen Formen bedanke ich mich besonders bei:

Erwin Dirscherl, Monika Färber, Hannelore Gleixner, Martin Jarde, Alfons Knoll, Elke Mack, Andrea Schatz, Benedikt Ströher und meiner Familie.

1. Einleitung:

Vom exzentrischen Charakter christlicher Sozialethik

Der Autor dieses Werks ist kein Exzentriker und hat auch nicht die Absicht eine exzentrische Konzeption theologischer Sozialethik vorzulegen. Wenn dieses Buch trotzdem mit dem Titel „Exzentrische Sozialethik“ überschrieben ist, so soll nicht eine besondere – eben exzentrische – Sozialethik vorgelegt werden, sondern der unter den Bedingungen der Moderne notwendig exzentrische Charakter sowohl einer gesellschaftlich-politischen Praxis, die sich als Glaubenspraxis versteht, als auch deren sozialetischer Reflexion hervorgehoben werden. Diese Exzentrizität ist Glaube und Theologie einerseits aufgezwungen, weil Glaube und Glaubenswissenschaft aus der ehemals zentralen Stellung in Gesellschaft und Universität verdrängt wurden. Andererseits ist Exzentrizität der Praxis des Christentums, das Gesellschaft und Welt im geschichtlichen Prozess der Evangelisierung verändern will, notwendig inhärent.¹ Unter den Bedingungen moderner Pluralität wird sie nur in besonderer Weise sichtbar und bedeutsam. Gerade dieses Zusammenwirken von einer im Prozess gesellschaftlicher Modernisierung erzwungenen Vertreibung des Christentums aus dem gesellschaftlichen und kulturellen Zentrum der Gesellschaft und einer dem Christentum in seiner Weltgestaltung eigenen Exzentrizität gibt der Besinnung auf dieses Charakteristikum einer Theologischen Sozialethik in besonderer Weise Relevanz.

Der Titel spielt – das sei zugegeben – ein wenig mit den im Begriffsfeld „exzentrisch / Exzentrizität“ liegenden unterschiedlichen Assoziationen, die es erlauben verschiedene Phänomene und Themenbereiche unter diesem Begriff ins Blickfeld zu nehmen, die unter anderen Perspektiven auch zu unterscheiden sind.²

¹ Es wäre wohl möglich, den Gedanken der Exzentrizität spekulativ noch weiter auszuziehen: in das Verhältnis von Gott und Welt bzw. in die Trinitätstheologie. Explizit wird der Begriff verwendet bei *Scharer, Matthias / Hilberath, Bernd Jochen: Kommunikative Theologie.*

² Das ist das Wesen von Begriffen überhaupt: dass sie einen Unterschied machen, und in dieser Unterscheidung je spezifisch Zusammengehörigkeit und Unterschiedenheit bestimmen.

12 Einleitung

1.1 Exzentrisch zur herrschenden Vernunft

Theologische Sozialethik kann in einem ersten Sinn als exzentrisch bezeichnet werden, indem an das geläufige Verständnis angeknüpft wird. Es etikettiert mit diesem Adjektiv Personen oder Verhaltensweisen als „aus dem Rahmen fallend“, vom Normalen abweichend, ja in gewissem Sinne als „ver-rückt“. Der große Brockhaus definiert folgendermaßen: „Allg.: auf überspannte, übertriebene Weise vom Üblichen abweichend, ungewöhnlich.“³ Der Status einer exzentrischen Wissenschaft in diesem Sinn wird der Theologie und mit ihr der Sozialethik nicht selten zugesprochen. Benedikt XVI. brachte es in seiner Regensburger Vorlesung auf den Punkt, indem er das Diktum eines ehemaligen (Bonner) Kollegen anführte: an der „Universität gebe es etwas Merkwürdiges: zwei Fakultäten, die sich mit etwas befassten, was es gar nicht gebe – mit Gott“⁴. Mag diese Formulierung des Bonner Kollegen auch zugespitzt sein – und außerdem selbst auf der Ebene religiöser Überzeugung liegen – so bezeichnet sie doch eines zutreffend: die Anfragen an die Wissenschafts- und Universitätsfähigkeit einer Glaubenswissenschaft, die den Wahrheitsgehalt des Glaubens nicht offen lässt, sondern voraussetzt und in ihm verankert ist. „Seit der Aufklärung arbeitet wenigstens ein Teil der Wissenschaft emsig daran, eine Welterklärung zu finden, in der Gott überflüssig wird.“⁵ Einer alles prüfenden wissenschaftlichen Rationalität, die an den Kriterien der Universalisierbarkeit und Falsifizierbarkeit ausgerichtet ist, erscheint eine Disziplin, die als ihre Grundlage und Voraussetzung die ersichtlich nicht universalisierbare – und auch nicht falsifizierbare – Gottesannahme hat, leicht als nicht wissenschaftsfähig.

Die gegenwärtige gesellschaftliche und intellektuelle Diskussion ist aber nicht nur gegenüber den tradierten religiösen Überzeugen, sondern auch gegenüber den ursprünglichen Hoffnungen der Moderne auf geschichtlichen Fortschritt und eine „bessere Welt“ skeptisch. Sie ist eher vom Zweifel geprägt, dass es zu einem gelingenden Zusammenwirken von technologischer Steigerung, gesellschaftlich-moralischem Fortschritt und menschlicher Entwicklung kommen kann. So rät sie gegenüber den Hoffnungen der

³ Art. „exzentrisch“. In: Brockhaus. Die Enzyklopädie. Bd. 7. Leipzig ²⁰1997, 41.

⁴ *Benedikt XVI.*: Glaube, Vernunft und Universität, 73.

⁵ *Benedikt XVI.*: Predigt [bei der Eucharistiefeier auf dem Islinger Feld in Regensburg am 12. 9. 2006], 66.

Moderne und erst recht gegenüber der Hoffnung des Glaubens eher zur „Diät“.

- Angezeigt ist nämlich – in den Worten von Odo Marquard – eine „Diät in Sachen Sinnerwartung“⁶. Wir sind aufgerufen zu Bescheidenheit in Sachen Sinn.
- Damit verbunden ist die Mahnung zur Selbstbescheidung des Subjekts: Der Mensch ist nicht Mittelpunkt des Weltalls, nicht Zielpunkt der Evolution, nicht Herr im eigenen Haus der Psyche⁷ oder des Denkens⁸ und auch nicht Gestalter der Gesellschaft, an der Veränderungsintentionen abprallen.⁹ „Sowohl in inhaltlicher als auch in methodischer Hinsicht hat das moderne Wissenschaftsverständnis eine Weltauslegung auf den Weg gebracht, in der Welt und Mensch nach und nach ihre erhoffte (oder angemäßte) Bedeutsamkeit verloren haben. Im Blick auf den Menschen und seine Welt ist es mehr als fraglich geworden, wovon berechtigter Weise Aufhebens zu machen sei.“¹⁰
- Schließlich ist auch das neuzeitliche Projekt „Ethos“ in der Krise; die Hoffnung auf die Gestaltung einer sozialen Welt, einer Form des Zusammenlebens, die dem Wert und der Würde des Menschen gerecht wird. Man hat den Eindruck, dass die Frage, was zu tun sei, zerrieben wird zwischen Relativismus, Voluntarismus und Dezisionismus auf der Begründungsseite und systemischen Eigenlogiken auf der Anwendungs-

⁶ Marquard, Odo: Apologie des Zufälligen. Stuttgart 1986, 41; vgl. auch ders.: Glück im Unglück. München 1995.

⁷ So u.a. die Psychoanalyse; vgl. Freud, Sigmund: Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse. Dieser Text, der drei Kränkungen der Menschheit durch wissenschaftliche Paradigmenwechsel auflistet und als deren dritte die Psychoanalyse benennt, hat vielfältige Rezeption und Fortführung gefunden, aber auch erhebliche Kritik auf sich gezogen. Diese bezieht sich zum einen auf die Beurteilung des Wandels zum kopernikanischen Weltbild, die wissenschaftsgeschichtlich heute anders interpretiert wird, und zum anderen auf die mit diesem Text vorgenommene Immunisierung der Psychoanalyse gegen Kritik.

⁸ So die Provokationen der Hirnforschung und der Mind-Brain-Debatte; vgl. Roth, Gerhard: Das Problem der Willensfreiheit; zur theologischen Reflexion vgl. Neuner, Peter (Hg.): Naturalisierung des Geistes - Sprachlosigkeit der Theologie?

⁹ Vgl. die Herausforderungen sozialwissenschaftlichen Systemtheorie: dazu etwa Luhmann, Niklas: Soziale Systeme

¹⁰ Höhn, Hans Joachim: Zustimmung, 16f.

14 Einleitung

seite. Ethik ist Begleitgeräusch zu dem, was ohnehin geschieht. Sie ist bloßes „Rauschen im System“¹¹.

Wenn man die Frage nach Sinn, nach der Bedeutung des Menschen und nach Ethik so stellt, dann schließt man sie faktisch; zumindest schließt man sie aus dem aus, wonach Wissenschaft sinnvoll fragen und worauf sie Antwort suchen kann.

Theologie kann allerdings zu einer solchen „Diät“ nicht raten, weder im Blick auf die Sinnfrage noch auf die Bedeutung des Menschen noch auf das Projekt Ethos. Aber – um im Bild zu bleiben – auch mit der Trennkost kann sie sich nicht abfinden; einer Trennkost die darin besteht, die Fragen nach Sinn, Mensch und Ethos einfach Weltanschauungsgemeinschaften oder dem Einzelnen zu überlassen – und sie aus der Wissenschaft auszugrenzen.

In dieser „adiätischen“ Einstellung kann Theologie als eine „exzentrische“ Wissenschaft erscheinen, die aus dem Rahmen fällt, gerade dadurch, dass sie Fragen thematisiert, die im modernen Wissenschaftssystem als nicht mehr bearbeitbar gelten, obwohl sie fundamental sind für das Selbstverständnis der Menschen und der Gesellschaft. Doch es gilt umgekehrt festzuhalten, dass die angeratene „neue Bescheidenheit“ gar nicht vorsichtig und vor allem nicht risikolos ist; dass sie, indem sie das Letzte für nicht thematisierbar hält, dazu neigt, das Vorletzte zu Endgültigem zu machen.¹² „Ihren Dienst an gesellschaftlicher Selbstaufklärung kann die Theologie sehr konkret leisten: etwa als kritische Analyse jener Tendenzen, die in einer unabschließbar endlichen Welt verendgültigende Lösungs-, Erfüllungs- und Befriedigungsangebote durchsetzen wollen.“¹³

Insgesamt geht es in dieser Perspektive einer exzentrischen Verortung theologischer Sozialethik darum, gegen die Gefahr einer zentrierenden Begrenzung des Reflexionsbereichs der Wissenschaft auf diejenigen Fragestellungen, über die prinzipiell ein universalistischer Konsens erreichbar scheint, die Bedeutung jener Fragen festzuhalten, die darüber hinausreichen. Bei ihnen ist vielleicht im theoretischen und praktischen Diskurs nur ein „vernünftiger Dissens“ erreichbar und dennoch sind sie vernünftiger Reflexion fähig und bedürftig.

¹¹ So die bekannte Formulierung *Niklas Luhmanns*; vgl. *Soziale Systeme*, 137.

¹² Vgl. *Laux, Bernhard*: *Ökonomische Vernunft und ihr Anderes – oder: Warum baut Nike Kathedralen?*

¹³ *Wenzel, Knut*: *Die Notwendigkeit der Theologie in der Universität*, 82.

Weil es vernünftig und notwendig ist, dort weiterzufragen, wo eine enge Rationalität an ihre Grenzen stößt, weil grundlegende Fragen menschlicher und gesellschaftlicher Praxis jenseits dieser Grenze liegen, ist ihre wissenschaftliche Reflexion ein Gebot und eine Aufgabe der Vernunft. Dafür steht Theologie und christliche Sozialethik ein.

1.2 Exzentrisch – gegen Relativismus und Fundamentalismus

Ein andere Bezugnahme auf das Sprachbild der Exzentrizität ist für den Gedankengang der weiteren Ausführungen noch wichtiger. Sie steht mit der vorgenannten Assoziation allerdings in Beziehung. Ihren Anknüpfungspunkt findet sie im geometrischen Bild von exzentrisch bzw. in der technischen Anwendung des Exzentrers. Dynamik entsteht gerade durch das Verlassen des Zentrums. „Exzentrizität“ bringt dann die unter den Bedingungen kultureller Pluralität und sozialstruktureller Differenzierung notwendige Denk- und Reflexionsfigur des Ausgangs von und aus dem Zentrum zum Ausdruck. Die Grundthese ist: den in religiöser und moralischer Hinsicht grundlegenden Herausforderungen des Relativismus und des Fundamentalismus ist eine „exzentrische“ Reflexionsstruktur und -fähigkeit entgegen zu setzen.

Benedikt XVI. hat den Relativismus wiederholt deutlich kritisiert und beklagt, dass er sich als die den modernen Verhältnissen einzig angemessene Haltung ausgibt.¹⁴ Er macht zurecht auf die destruktiven Folgen aufmerksam, die der Relativismus für das gesellschaftliche Zusammenleben mit sich bringt. Er bedeutet die Verabschiedung jeglicher kognitiver Ethik und damit die Rückführung der Ethik auf Gefühl oder Wille bzw. die Ersetzung der Ethik durch ästhetische und psychologisierende Kriterien wie Authentizität und Stimmigkeit. Jedoch braucht auch eine auf Pluralität, Vielfalt und Differenz setzende und sie sichernde Gesellschaft einen unverrückbaren moralischen Einheitskern, der erst Pluralität als Wert sichert. Ohne diesen der Relativierung entzogenen moralischen Kern ist Vielfalt nicht gegen gewaltsame Vereinheitlichung und Freiheit nicht gegen Unterdrückung geschützt. Der Relativismus ist so nicht nur ungeeignet, die für die Gestaltung des

¹⁴ Vgl. *Ratzinger, Joseph Cardinal: Predigt als Dekan des Kardinalskollegiums bei der Eröffnungsmesse des Konklave, 14.*

16 Einleitung

individuellen und gemeinschaftlichen Lebens notwendigen Orientierungen zu geben und zu begründen, sondern noch nicht einmal in der Lage, die Pluralität zu sichern, die ihm scheinbar so nahe steht, weil er die Verbindlichkeit der Toleranz nicht zu begründen vermag. Eine solche Position ist mit der Suche nach Wahrheit und nach Richtigkeit des Handelns, die menschliches Leben und gemeinschaftliches Zusammenleben auszeichnet, und erst mit dem Wahrheitsanspruch christlichen Glaubens nicht zu vereinbaren.

Der andere Straßengraben ist allerdings in keiner Weise vorzuziehen. Wenn der Relativismus jede Lehrmeinung gelten lässt, so lässt der Fundamentalismus keine gelten – außer der eigenen. Er verlängert den Anspruch der eigenen Position einfach auf alle anderen Menschen hin und beansprucht die Ordnung des Zusammenlebens von seiner Position her zu bestimmen. Dieser Position ist eine gewisse Neigung zur Gewalt nicht fern, da die als Wahrheit erkannte eigene Position zugleich Wahrheit für alle anderen ist, die ihnen unter Einsatz aller Mittel nahe gebracht werden muss. Der Fundamentalismus behauptet, dass dies auch im recht verstandenen – aber von ihnen erst im Nachhinein erkennbaren – Interesse der Anderen liege. Gewalt ist dann nicht prinzipiell ausgeschlossen, wie ein Blick auch auf die christliche Tradition und katholische Kirche lehren kann; man muss nicht auf den Islam verweisen. „In manchen Zeiten der Geschichte haben die Christen bisweilen Methoden der Intoleranz zugelassen“¹⁵, bekennt Johannes Paul II. die Schuld von Gliedern der Kirche im Dienst an der Wahrheit. Der Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal Joseph Ratzinger, formuliert die Bitte: „Lass jeden von uns zur Einsicht gelangen, dass auch Menschen der Kirche im Namen des Glaubens und der Moral in ihrem notwendigen Einsatz zum Schutz der Wahrheit mitunter auf Methoden zurückgegriffen haben, die dem Evangelium nicht entsprechen.“¹⁶

Gegenüber der fundamentalistischen Position, die ihre Wahrheitsüberzeugung einfach auf alle Anderen hin verlängert und die gemeinsamen gesellschaftlichen Institutionen gemäß dieser Wahrheit gestalten will, ist nicht eine relativistische Position einzunehmen. Vielmehr ist die Notwendigkeit zu betonen, unter den Bedingungen der Pluralität auch die Fremdperspektive wahrzunehmen und sie in die eigene Perspektive so aufzuneh-

¹⁵ *Johannes Paul II.: Vergebungsbitte*, 32.

¹⁶ Ebd. 31.

men, dass das Faktum der Fremdwahrnehmung in ihr mit enthalten ist. Wenn erkannt wird, dass das, was in der Eigenperspektive selbstverständlich ist, dies in der Fremdperspektive nicht sein muss, relativiert dies nicht die Wahrheit der eigenen Position, verbietet aber die einfache Verlängerung und Durchsetzung der eigenen Position – zumindest dann, wenn der gleiche Wert eines jeden Menschen ins Zentrum der Wahrheit gehört. Selbst wenn die Wahrnehmung und Einbeziehung der Fremdperspektive an der eigenen Position nichts zu ändern scheint, weil die Fremdperspektive als falsch zurückgewiesen wird, so geht die eigene Überzeugung und Praxis daraus nicht unverändert hervor. Sie ist zumindest reflektierter und sie ist sich ihrer kulturell-gesellschaftlichen Situierung bewusst. Das hat dann aber zumindest Konsequenzen für das moralische Handeln und die gesellschaftliche Praxis des Glaubens.

In der Moderne ist eine politische Mitwirkung des Christentums ohne diese exzentrische Bewegung, die vom Zentrum der eigenen Wahrheit ausgeht und doch die Perspektive der Anderen in die Binnenperspektive einbezieht und berücksichtigt, nur um den Preis des Relativismus oder des Fundamentalismus zu haben.

1.3 Exzentrisch auf die Anderen zu

In einer dritten Weise ist schließlich Glaubenspraxis und theologische Sozialethik von einer exzentrischen Struktur geprägt: Der Glaube, der in Gott seinen Ursprung, sein Zentrum und sein Ziel hat, wird von ihm hinausgetrieben.

Kirche hat gewiss ihr Zentrum in Gott, aber sie kann dem heilwollenden Gott nicht gerecht werden, indem sie in diesem Zentrum verbleibt, sondern nur in dem sie von ihm ausgeht. Sie kann nur bei sich sein, indem sie „außer sich“ ist, konzentriert und exzentrisch zugleich. Sammlung und Sendung sind gleichbedeutsame Bewegungen der Kirche. Johann Baptist Metz hat es auf die Formel der „mystisch-politischen Doppelstruktur“¹⁷ des Glaubens gebracht. Man kann den Glauben – und mit ihm die Theologie – durchaus exzentrisch nennen. Er ist verankert im Gottesbezug als seinem Zentrum, greift jedoch aus auf die Lebenswelt und nimmt teil an der

¹⁷ Metz, Johann Baptist: *Zeit der Orden*, 94.

18 Einleitung

„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute – besonders der Armen und Bedrängten aller Art“, wie es die Pastoralkonstitution des II. Vaticanum in ihrem ersten Satz zum Ausdruck bringt. Eine solche anteilnehmende Zeitgenossenschaft – gerade zu den Bedrängten – hat eine diakonische Dimension. Diese Diakonie kann allerdings nicht nur so aussehen, wie der „frühe“ Luhmann dies formuliert: Die Leistung der Diakonie liegt nach seinen Worten darin, „Zuständigkeiten für ‚Restprobleme‘ oder Personbelastungen und Schicksale in Anspruch zu nehmen, die in anderen Funktionssystemen erzeugt, aber nicht behandelt werden.“¹⁸ Für die Problembearbeitung der Diakonie sei kennzeichnend, dass „sozialstrukturelle Probleme in *personalisierter* Form, also an Personen wahrgenommen werden (und das heißt natürlich in gewisser Weise auch: nicht als sozialstrukturelle Probleme wahrgenommen werden).“¹⁹ Vielmehr hat Diakonie als Zeichen und Werkzeug der Liebe Gottes auch strukturelle Dimension und muss in einer gesellschaftsgestaltenden Praxis politische Gestalt annehmen.²⁰

Theologie in Gestalt der Theologischen Sozialethik als Reflexionsinstanz der Glaubenspraxis ist damit verwiesen auf die Analyse gesellschaftlicher Strukturen unter der Perspektive der Anerkennung der Anderen – gerade der anders denkenden und anders handelnden Anderen. Damit entsteht eine in mehrfacher Hinsicht reflexionsbedürftige Situation:

Aus der Sicht von Christinnen und Christen gehört die gesellschaftliche und politische Praxis zu ihrem Glauben und ist deshalb Teil ihrer Glaubenspraxis und selbst als Glaubenspraxis zu qualifizieren. Zugleich ist diese Praxis nicht nur vom Glauben bestimmt. Sie muss sachgemäß sein und das erreichbare Wissen um Gesetzmäßigkeiten und Zusammenhänge in der naturalen, sozialen und psychischen Welt in die Handlungsweise einbeziehen. Schließlich muss gesellschaftlich-politische Glaubenspraxis den Anderen – die nicht notwendig Mitchrist(inn)en sind – gerecht werden und sich vor ihnen rechtfertigen können. Sie ist neben der Berücksichtigung empirischen Gesetzmäßigkeiten von der Anerkennung der Anderen in ihrer Würde und Gleichwertigkeit bestimmt. Damit ist sie moralische Praxis. Vor An-

¹⁸ Luhmann, Niklas: Funktion der Religion, 58.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Zur grundlegenden theologischen Konzeption der Diakonie vgl. insb. Haslinger, Herbert: Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft.

deren – der Ernstfall und damit der notwendige Bezugspunkt der Argumentation sind die Nicht- oder Andersglaubenden – das eigene Handeln zu begründen, erfordert Gründe, die von beiden Seiten nachvollzogen werden können. Diese Rechtfertigung muss also auf ein Gemeinsames Bezug nehmen, das nur die gemeinsame Vernunft sein kann. Handeln ist so aber gerade nicht mehr vom Glauben her begründet, sondern von der praktischen Vernunft. Es ist zugleich Glaubenspraxis und gerade nicht Glaubenspraxis. Insbesondere von außen ist der Glaubensbezug nicht mehr erkennbar, sofern er nicht in der Form des Bekennens hinzugefügt wird. Von außen wird diese bekennende Einordnung nicht erwartet und sie bleibt in gewisser Weise nachträglich, insofern die entsprechende Handlungsweise sich aus moralischen Gründen ergibt. Von innen ist die Einheit des Handelns über den Zusammenhang von Vernunft und Glaube gewahrt. Mit der Kernaussage der Regensburger Vorlesung Benedikts XVI. kann man es pointiert so auf den Punkt bringen: „Nicht vernunftgemäß handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider.“²¹ Die moralische Qualität des Handelns ist deswegen eine vom Glauben selbst geforderte. Die Anerkennung der Anderen und ihre Gleichachtung ist nicht nur eine Maxime praktischer Vernunft, sondern ethisches Zentrum des Glaubens mit seinem Zentralgebot der Liebe. Damit gibt es keinen Widerspruch von Vernunft und Glaube, aber es bleibt doch die Spannung, dass das gesellschaftlich-politische Handeln in seinen Mitteln und Zielen nicht vom Glauben, sondern von theoretischer und praktischer Vernunft bestimmt ist.²² Die im Zentrum des Glaubens stehende Liebe, die zur Sorge für alle Menschen bewegt und sich deren Sorge zu eigen macht, fordert in ihrer politischen Handlungsdimension gerade dazu heraus, das Handeln von dem her bestimmen zu lassen, was Not tut und sich in der Legitimation auf das zu beziehen, was als Argumentationsgrundlage für alle zugänglich ist.

Von dieser prekären – aber in der Logik des Glaubens liegenden – Situation ist auch die theologische Sozialethik betroffen, wenn sie gesellschaftsgestaltendes Handeln aus Glauben reflektiert. Sie wird in der Analyse sozialen Strukturen und Zusammenhänge Sozialwissenschaft und in der Reflexion der Moralbegründung und -anwendung Moralphilosophie. Sie scheint

²¹ *Benedikt XVI.:* Glaube, Vernunft und Universität, 74.

²² Vgl. auch *Möhring-Hesse, Matthias:* Theozentrik, Sittlichkeit und Moralität christlicher Glaubenspraxis, 19-22.

20 Einleitung

einerseits gerade aus theologischen Gründen keine Theologie sein zu dürfen – aber zumindest das muss näher theologisch reflektiert werden. Andererseits gilt auch, dass sie als bloße Verdoppelung der Sozialwissenschaften und der praktischen Philosophie sinnlos ist.

Nicht zuletzt bringt also auch die vom Zentrum des Glaubens ausgehende Bewegung zur Welt und zu den Menschen christlichen Glauben und theologische Sozialethik in ein reichlich exzentrisches Selbstverhältnis.

1.4 Begriffliche Konventionen

Wie im weiteren Gang der Überlegungen noch dargelegt und erläutert wird, ist es in der Ethik nötig, Fragen der Gerechtigkeit und Fragen des guten Lebens – das Rechte und das Gute – zu unterscheiden.²³ Dem Feld des Rechten sollen die Begriffe „Moral“, „moralisch“ und „Moralität“ zugeordnet werden, im Feld des „guten Lebens“ die Begriffe „Sitte“, „sittlich“ und „Sittlichkeit“ sowie „Ethos“ Verwendung finden. „Ethik“ bezeichnet die (wissenschaftliche) Reflexionsdimension zur vorgängigen ethischen und moralischen Praxis. In einer gewissen Unbestimmtheit bleibt der Begriff „ethisch“, der als Adjektiv zu Ethik wie zu Ethos gebraucht werden kann und damit das gesamte Reflexionsfeld der Normativität bezeichnen kann. Wo es dezidiert nur um den Bezug zum Ethos gehen soll, wird der Begriff „sittlich“ verwendet. Andernorts wird „ethisch“ allerdings teilweise synonym mit „sittlich“ verwendet.²⁴

Diese Begriffsverwendung ist in der Ethik einerseits gebräuchlich, andererseits aber auch nicht selbstverständlich.²⁵ Zu Schwierigkeiten gerade im theologischen Kontext kann sie führen, weil der hier praktizierte Gebrauch des Begriffes „Moral“, sich nicht nur vom Alltagsverständnis unterscheidet, sondern auch von der Begriffsverwendung abweicht, die der Fachbezeich-

²³ Vgl. grundlegend Mack, Elke: Gerechtigkeit und gutes Leben.

²⁴ Etwa bei Habermas, Jürgen: Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft.

²⁵ Die Begriffsverwendung ist in der theologischen und philosophischen Ethik allerdings insgesamt alles andere als einheitlich und Quelle von Missverständnissen. Anders ist die Begrifflichkeit etwa bei John Rawls.

nung „Moral“-Theologie zugrunde liegt.²⁶ Auf diese Abweichung soll hingewiesen werden.

1.5 Zum weiteren Gang der Darlegung

Theologische Sozialethik steht – wesentlich stärker als die Moralthologie – vor der Notwendigkeit das Verhältnis von Glaube und Moral zu reflektieren. Da sie über gesellschaftliche Institutionen und Strukturen nachdenkt, betreffen ihre Reflexionen unter den modernen Bedingungen einer nicht mehr religionshomogenen Gesellschaft immer auch Nicht- oder Andersgläubige. Das Verhältnis von Religion und Moral ist Thema des 2. Kapitels.

Aus der Binnenperspektive der jüdisch-christlichen Tradition ist selbstverständlich, dass der Glaube ein entsprechendes Handeln verlangt. Der Gott Israels ist vor allem Gott einer anderen Praxis – einer Freiheits- und Gerechtigkeitspraxis. Ägypten ist nicht wegen seiner Götter Negativfolie, sondern wegen seiner Praxis: als „Sklavenhaus“. Neutestamentlich bindet Jesus in seiner Verkündigung das Gottesverhältnis ganz dezidiert an das Handeln dem Nächsten gegenüber. (2.1)

Doch dieser aus der Binnenperspektive so selbstverständliche und für die inhaltliche Ausrichtung der Moral so positive Zusammenhang kann aus der Fremdperspektive auch ganz anders wahrgenommen werden. Christlich geprägte Moral kann als außerordentlich problematisch erscheinen: als unmoralische, überfordernde, heteronome oder verzweckte Moral. (2.2)

In diesem Spannungsfeld liegt es nahe, nach einer Moralbegründung allein in der Vernunft zu suchen. Im Anschluss an Immanuel Kant und Jürgen Habermas wird dieser Ansatz nachgezeichnet und positiv aufgenommen. Aber es werden auch die Grenzen der Vernunft sichtbar: „Sola ratione numquam sola.“²⁷ Vernunft kommt niemals allein, sie ist immer situiert. Hieraus ergeben sich erste Hinweise auf die Bedeutung der Religion für die Moral. (2.3)

²⁶ Der Bezeichnung „Moralthologie“ (soweit die Disziplin diesen Begriff überhaupt noch führt) – und teilweise auch den Konzeptionen in der Moralthologie – liegt die Nichtunterscheidung bzw. die Bestreitung einer deutlichen Trennbarkeit von Fragen der Gerechtigkeit und des guten Lebens zugrunde. Auch die Alltagspraxis nimmt diese Trennung nicht bzw. nicht scharf vor.

²⁷ *Höhn, Hans Joachim: Vernunft, Glaube, Politik, 258.*

22 Einleitung

Wenn aus dem Glauben heraus Gesellschaft gestaltet werden soll, so setzt dies nicht nur Reflexion über das Verhältnis von Religion und Moral, sondern auch Analysen zur Situation der Religion in der modernen Gesellschaft voraus. Sie werden im 3. Kapitel vorgenommen. Auf der Grundlage eines heuristischen Modells (3.1) werden in sozialwissenschaftlicher Perspektive zunächst grundlegende Merkmale der modernen Gesellschaft herausgearbeitet, die nicht zuletzt zu einer veränderten Situierung von Religion und Moral in der modernen Gesellschaft führen. (3.2) Besonderes Augenmerk gilt den Geltungsansprüchen des Glaubens. Ihre Tragfähigkeit und Reichweite angesichts funktionaler Differenzierung, die den Bereich der Religion begrenzt, und weltanschaulicher Pluralisierung, die Religion auf Religion treffen lässt, ist zu reflektieren. Der selbstverständliche Ausgriff des Christentums auf die gesamte Gesellschaft, die sich erstens teilweise religiöser Gestaltung entzieht und zweitens Religionen, Weltanschauungen, Wissens- und Moralinstanzen im Plural aufweist, wird gebrochen. Dabei verweist das Zusammentreffen weitreichender und zumindest teilweise inkompatibler kognitiver und normativer Überzeugungen auf die Notwendigkeit der Toleranz, die Wahrheit weder aufgibt noch gewaltsam durchsetzt. (3.3) Abschließend wird gezeigt, dass das Christentum gerade durch die Bedingungen seiner Entstehungszeit gute Voraussetzungen für das erforderliche differenzierte Selbstverständnis einer Religionsgemeinschaft unter den Bedingungen der Moderne mitbringt. (3.4)

Das 4. Kapitel führt diese vorbereitenden Analysen in der Reflexion einer „exzentrischen Handlungsperspektive“ zusammen. Sie muss das Zugleich von Universalität und Partikularität des Glaubens so zusammen denken, dass daraus eine weder relativistische noch fundamentalistische Handlungsoption für die gesellschaftlich-politische Praxis von Christinnen und Christen erwächst. Das Eigene, das Fremde und das Gemeinsame müssen nicht nur unterscheiden, sondern auch in Beziehung gesetzt werden. Dies geschieht in einer dialektischen Denkbewegung:

In der „postsäkularen Gesellschaft“ können Glaubende selbstverständlich und mit gesichertem Rechtsstatus aus dem Eigenen leben und ihren Glauben offensiv und auch missionarisch in die Gesellschaft einbringen. (4.1)

Andererseits ergibt sich aus der Begegnung mit anderen Überzeugungen und Lebensweisen, deren Unterschiedlichkeit sich nicht in Konsens auflösen

lässt, die Konsequenz, dass die verbindlichen Institutionen der politischen Gemeinschaft sich gerade nicht christlich bestimmen lassen. Sie müssen gegenüber allen rechtfertigungsfähig sein. Sie dürfen – auch und gerade vom Selbstverständnis des Glaubens her – „nicht Einsichten und Verhaltensweisen, die dem Glauben zugehören, denen aufdrängen, die diesen Glauben nicht teilen“²⁸. Vielmehr ist es notwendig, auf der Grundlage der *praktischen Vernunft* in der Vielfalt der Überzeugungen und Lebensweisen gerechte Regelungen für alle zu finden. (4.2)

In dieser antithetischen Situation sind die Weisen der Vermittlung aufzuzeigen, in denen der Glaube doch für die Gestaltung des Gemeinwesens wirksam wird – und die Perspektive des Gemeinwesens auf den Glauben zurückwirkt. Dabei kann an die Überlegungen zur Situiertheit der Vernunft im zweiten Kapitel angeknüpft werden. (4.3)

Aus den grundlegenden Überlegungen erwächst die im 5. Kapitel reflektierte Frage, welche Rolle religiöse Argumente im politischen Diskurs einnehmen können. Um sie einer Antwort zuzuführen, ist auch hier die Binnenperspektive und die Außenperspektive wahrzunehmen und zu vermitteln. Im liberalen Politikverständnis, das an der Trennung von Staat und Glaubensgemeinschaften und am Recht auf Rechtfertigung politischer Entscheidungen gegenüber allen festhält, können religiöse Argumente keine entscheidende Rolle spielen. Aber in der genaueren Bestimmung ihrer Legitimität und Bedeutsamkeit gibt es innerhalb der liberalen Position erhebliche Unterschiede. (5.1) Aber auch das Christentum, das den Prozess der Aufklärung durchgemacht hat, ist nicht nur aus strategischen Gründen sondern von seinem inneren Selbstverständnis her, das die Anerkennung des Anderen als normative Grundlage hat, darauf verwiesen, seine politischen Positionen und Konzepte in Argumente zu fassen, die auf die Vernunft rekurrieren und sich an der Gerechtigkeit orientieren. (5.2) Und dennoch haben Glaubensargumente in politischen Stellungnahmen der Kirchen ihren legitimen und notwendigen Platz. (5.3)

Am Beispiel der politischen Diskussion um Ehe und andere Lebensformen wird abschließend skizziert, zu welchen Argumentationslinien eine exzentrische Handlungsperspektive führt. Christliche Sozialethik, die in einer exzentrischen Reflexionsbewegung die Fremdperspektive ernst nimmt

²⁸ Benedikt XVI.: Enzyklika „Deus caritas est“, Nr. 28.

24 Einleitung

und in die Binnenperspektive – als Fremdperspektive – zu integrieren vermag, kommt zu einer außerordentlich spannungsreichen und dennoch nicht widersprüchlichen Positionierung: Sie muss u.U. Rechte von Personen auf eine Lebensweise, die christliches Ethos als sittlich falsch ablehnt, anerkennen, bejahen und möglicherweise sogar unterstützen. (5.4)

Der Schluss verdeutlicht die Schwierigkeit der Lernprozesse, die das Christentum durchzumachen hatte und weiterhin hat. Er betont die Konsequenzen, die eine strikte Ausrichtung am Maßstab der Gerechtigkeit im Sinne einer Option nicht nur für die Armen, sondern auch für die Anderen – gerade die, die anders leben – hat. Das Christentum ist in sozialem Hinsicht nur dort bei seinem Auftrag, wo es Gerechtigkeit verteidigt. Es ist erst ganz bei sich, wo es ganz außer sich ist.

2. Braucht Moral Religion? Fragen der Moralbegründung

Für Christen ist es selbstverständlich, dass ihr Glaube nach Ethos verlangt.¹ Sie sprechen diesen ethischen Bezug aber auch anderen Religionen nicht ab.²

Atheisten und dem Christentum oder der Religion fern stehende Menschen bestreiten nicht, dass das Christentum – und andere Religionen – nach Ethos verlangen, sehen aber das Verhältnis von Religion und Ethik nicht einfach als segensreich, sondern durchaus als prekär an. Sie stellen etwa fest, dass in Religionen das Potential zu unmoralischen Geboten vorhanden sei. Zugleich stellen sie in Frage, dass Moral Religion brauche.

In diesem Spannungsfeld von selbstverständlicher ethischer Ausrichtung des Christentums einerseits und der Bestreitung seines ethischen Wertes andererseits, erwächst die Frage, wie eine Verständigung über Normen, die das gemeinsame Zusammenleben in *einer* Gesellschaft ordnen, erreicht werden kann. Der Verweis auf Vernunft als Grundlage einer autonomen Moral liegt nahe, zumal starke naturrechtliche und vernunftethische Traditionen im Christentum auf die rationale Erkennbarkeit ethischer Grundsätze verweisen. Jedoch wachsen in der entfalteten Moderne und in der selbstkritischen Reflexion der Vernunft auf ihre eigenen Leistungen und Grenzen angesichts der geschichtlichen Katastrophen inner- und außertheologisch auch Zweifel an der Reichweite und Tragfähigkeit einer Berufung auf die allen gemeinsame Vernunft unter Absehung von Glaubens- und Weltanschauungshintergründen. Aus christlicher Perspektive stellt sich darüber hinaus das Problem, wie das Verhältnis von Glaube und Vernunft im Blick auf das ethische Handeln zu denken ist, ohne eine der beiden Größen zu eliminieren oder zu marginalisieren.

In diesem Kapitel wird zunächst die Ausrichtung des jüdisch-christlichen Gottesglaubens auf ethische Praxis exemplarisch anhand herausragender

¹ Stellvertretend sei verwiesen auf die biblischen und geschichtlichen Überblicke von *Heimbach-Steins, Marianne*: Biblische Hermeneutik und christliche Sozialethik; *dies.*: Sozialethische Spurensuche in der Geschichte von Christentum und Kirche.

² Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil: Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen "Nostra aetate", Nr. 2.; *Hans Küng*: Das Projekt Weltethos.

Topoi – Dekalog, prophetische Gesellschaftskritik sowie Reich-Gottes-Botschaft Jesu – verdeutlicht (2.1).

Danach werden aus der kritischen Fremdperspektive Bedenken und Vorwürfe – mit recht unterschiedlicher Reichweite und Qualität – gegenüber einer christlich geprägten Ethik vorgebracht, die auf Unmoral, Überforderung, Heteronomie oder Lohnmoral abheben (2.2).

Nachdem auf diese Weise das Problemfeld geöffnet ist, wird im dritten Abschnitt im Blick auf kognitivistische Ethiken die Möglichkeit einer religionsunabhängigen Moral dargelegt und dabei nach einer knappen Zuwendung zu Kant der diskursethische Ansatz in seiner universalpragmatischen Auslegung von Jürgen Habermas verfolgt (2.3).

Abschließend ist unter dem Gedanken der Situiertheit der Moral die Frage nach dem Verhältnis von Moral und Religion wiederum aufzunehmen und die später zu vertiefende Reflexion der Bedeutung der Religion innerhalb einer kognitiven Ethik vorzubereiten. Dabei muss auch die Unterscheidung in Fragen der Gerechtigkeit und Fragen des guten Lebens aufgenommen und der jeweils unterschiedliche Bezug dieser normativen Perspektiven zur Religion thematisiert werden (2.4).

2.1 Binnenperspektive – Glaube verlangt Ethos

Die Bezüge zwischen Glaube und Ethos in der jüdisch-christlichen Glaubensgeschichte sind unübersehbar. Den alt- und neutestamentlichen Belegen sowie den in unterschiedlichen geschichtlichen und gesellschaftlichen Situationen immer wieder notwendig gewordenen Reflexionen und Neubestimmungen kann hier nicht in ihrer Fülle nachgegangen werden. Vielmehr sollen nur die fundamentale Ausrichtung christlich-jüdischen Glaubens auf die ethische Praxis und deren Grundperspektiven in Erinnerung gerufen werden.

Schlaglichtartig sollen drei bedeutsame Stationen der biblischen Verhältnisbestimmung von Glaube und Ethos ausgeleuchtet werden.

2.1.1 Dekalog: Gesetz als Freiheit

Der Dekalog kann als eine Sammlung von grundlegenden Ge- bzw. Verboten erscheinen. Doch ist das nicht die ganze Wahrheit. Der Text beginnt in beiden Fassungen, in denen er uns im Pentateuch überliefert ist (Ex 20,2-17; Dtn 5,6-21), nicht mit einem Gebot, sondern mit der Aussage: „Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten herausgeführt hat, aus dem Sklavenhaus.“

Dieser Satz gehört zum Dekalog und zwar „grundlegend“. Wenn dieser Vorsatz auch in einer gewissen Analogie zu Gesetzestexten gelesen werden kann, die implizit oder explizit einleitend die gesetzgebende Autorität und die vom Gesetz Betroffenen benennen, so unterscheidet sich der Beginn des Dekalogs dennoch deutlich. Es geht in der Selbstvorstellung Gottes nicht um ein Wesens- und damit verbundenes Autoritätsargument – auf das manche Katechismen und Beichtspiegel abheben, wenn sie den einleitenden Satz auf die Formel „Ich bin der Herr, dein Gott“ verkürzen. Vielmehr wird in dem, was formal die Selbstvorstellung des Gesetzgebers ist, inhaltlich auf die Befreiungstat dieses Gottes abgehoben. Damit wird die normative Kommunikation in einen umfassenderen Interpretationszusammenhang gestellt. In der Einbindung des Dekalogs in den geschichtlichen Kommunikations- und Handlungskontext wird zum einen der Sinn der Vorschriften erschlossen und zum anderen der Adressatenkreis deutlich.³ Angesprochen ist das von Gott befreite Volk. Insofern stellt sich der Dekalog von dieser Eröffnung her nicht als universales, sondern als nur Israel – als Volk Gottes – beanspruchendes Gesetz dar, das die Freiheit Israels bzw. in Israel sichern soll.⁴ Die christliche Aneignung des Dekalogs hat insofern auch die Einschreibung der Geschichte der Kirche in die Geschichte Israels zur Voraussetzung.⁵

³ Vgl. *Dohmen, Christoph*: Freiheit für Israel oder Gesetz für die Völker, insb. 191f.

⁴ Vgl. *Dohmen, Christoph*: Exodus 19-40, 103; *Crüsemann, Frank*: Bewahrung der Freiheit.

⁵ Die mit der Aneignung – oder auch mit der Zurückweisung – des Dekalogs durch die christliche Ethik verbundenen Herausforderungen für die Reflexion des Verhältnisses von Altem und Neuem Testament werden thematisiert bei *Dohmen, Christoph*: Freiheit für Israel und *Crüsemann, Frank*: Bewahrung der Freiheit.

Der Sinn der Gebote wird durch das Vorzeichen der „Befreiung aus Ägypten, dem Sklavenhaus“, die die grundlegende, Israel konstituierende Erfahrung ist, zum Ausdruck gebracht: Die Befreiung aus dem Sklavenhaus Ägypten ist der erste Schritt, der die äußere Unfreiheit beseitigt. Zur Freiheit gehört aber als zweiter Schritt eine Lebensgestaltung, die der äußeren Befreiung entspricht. Sie wird in der Lebensweise und in der gesellschaftlichen Ordnung sichtbar und durch Regeln auf Dauer gestellt. In dieser Freiheitsperspektive steht jedes einzelne Gebot. Die Heilserfahrung im Glauben geht nicht nur allen ethischen Aufforderung voraus, sondern steht in engstem inhaltlichen Zusammenhang mit ihnen, so dass man das „Gesetz als Evangelium“⁶ verstehen kann. Darin drückt sich keine Vergesetzlichung des Glaubens, sondern die Verflüssigung des Gesetzes auf den Glauben hin aus. Ebenso wird die Konkretisierung des Glaubens in den gesellschaftlich-geschichtlichen Handlungszusammenhang hinein deutlich. Sichtbar wird, wie sehr der Glaube Israels durch die ethische Dimension bestimmt ist. Alle Gebote sind als Ausdrucksformen der Sicherung der Lebensmöglichkeit zu verstehen, die Jahwe dem Volk geschenkt hat und durch die es nun als befreites Volk leben kann. Die Realität der Befreiung und die Erinnerung daran setzt sich in einem Tun fort, das dieser Befreiung entspricht und sie in der Befolgung der Gebote im gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Leben sichert.⁷ „Von hierher läßt sich gut verstehen, warum das hebräische Wort *Tora* nur unzureichend durch ‚Gesetz‘ wiedergegeben wird, da *Tora* gerade vom Dekalog her gesehen ‚Weisung‘ ist oder anders gesagt: Anweisung zu einem Leben in Freiheit.“⁸

Die zentrale Alternative, die in der Exoduserzählung verhandelt wird, ist – das sieht Jan Assmann wohl richtig⁹ – nicht die zwischen wahrer und falscher Religion, sondern die Unterscheidung zwischen Knechtschaft und Freiheit.

„Das Instrument der Befreiung von der ägyptischen und jeder anderen Sklaverei ist das Gesetz Ägypten ist als Inbegriff der Staatlichkeit das Haus der Knecht-

⁶ Vgl. *Braulik, Georg*: Gesetz als Evangelium; auch Volker Eid interpretiert die sittlichen Weisungen Jesu als Evangelium; vgl. Eid, Volker: "... dann erhebt eure Häupter".

⁷ Vgl. *Crüsemann, Frank*: Bewahrung der Freiheit; ders: Fünf Sätze zum Verständnis des Dekalogs.

⁸ *Dohmen, Christoph*: Um unserer Freiheit willen, 14.

⁹ *Assmann, Jan*: Die mosaische Unterscheidung, 65.

schaft, nicht das Haus des Götzendienstes. Nicht die falsche Religion, sondern die falsche Politik ist das, wogegen sich Israel durch den Auszug aus Ägypten und das Bündnis mit Jahwe abgrenzt. Falsche Politik ist pharaonische Hybris, Herrschaft als Unterdrückung, Versklavung, Entrechtung, Misshandlung. Dem, der das Gesetz als Last und Zwang empfindet, wird gesagt: *Erinnere dich, dass du Sklave warst in Ägypten. Von innen, aus der Sicht der biblischen Texte aus betrachtet, ist der Monotheismus ursprünglich und in erster Linie eine Religion der Befreiung von der ägyptischen Unterdrückung und die Gründung einer alternativen Lebensform, in der nicht ein Mensch über Menschen herrscht, sondern sich Menschen in Freiheit zusammenschließen, um sich unter die Herrschaft eines mit Gott geschlossenen Bündnisvertrages zu stellen. In der narrativen Inszenierung als Auszug aus Ägypten erscheint die Gründung des Monotheismus als eine gottgestützte Widerstandsbewegung.*¹⁰

Diese Sinnrichtung der Gebote zeigt sich besonders deutlich im Sabbatgebot in der Fassung des Deuteronomium¹¹, das die Befreiungserfahrung noch einmal aufnimmt:

„Achte auf den Sabbat: Halte ihn heilig, wie es dir der Herr, dein Gott, zur Pflicht gemacht hat.

Sechs Tage darfst du schaffen und jede Arbeit tun. Der siebte Tag ist ein Ruhetag, dem Herrn, deinem Gott, geweiht. An ihm darfst du keine Arbeit tun: du, dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin, dein Rind, dein Esel und dein ganzes Vieh und der Fremde, der in deinen Stadtbereichen Wohnrecht hat. Dein Sklave und deine Sklavin sollen sich ausruhen wie du.

Denk daran: Als du in Ägypten Sklave warst, hat dich der Herr, dein Gott, mit starker Hand und hoch erhobenem Arm dort herausgeführt. Darum hat es dir der Herr, dein Gott, zur Pflicht gemacht, den Sabbat zu halten. (Dtn 5,12-15)“

¹⁰ Ebd. 67f.

¹¹ Die (überwiegend als jünger angesehene) Fassung im Buch Exodus unterscheidet sich im Sabbatgebot vor allem im Sinnbezug und in der Motivierung, kaum jedoch in der Handlungsvorschrift selbst. Ex 20 nimmt Bezug auf das Ruhen Gottes am siebten Tag in der ersten Schöpfungserzählung. In diesem Ruhen vollendet er die Schöpfung. Und auf diesen Sabbattag hin ist die erste Schöpfungsgeschichte gestaltet.

Zum Verständnis der Stellung im Pentateuch und des Verhältnisses der unterschiedlichen Dekalogfassungen zueinander vgl. den Sammelband *Frevel, Christian u.a. (Hg.): Die Zehn Worte; Dohmen Christoph: Exodus 19-40, insb. 92-102 und 116-120.*

Der Sabbat ist von der Erinnerung an den Exodus motiviert. Dadurch gewinnt das Gebot des Ausruhens eine ausgeprägt soziale, ja sozialkritische Komponente. Die Sklaverei Ägyptens dient als Negativfolie. Wenn es auch in Israel Herrschaft und Knechtschaft, ja Sklaverei – als Schuldknechtschaft – gibt, so wird das Herrschafts- bzw. Knechtschaftsverhältnis doch gebrochen, indem es zumindest unterbrochen wird. Herr und Knecht arbeiten im gleichen Rhythmus, ruhen und arbeiten zusammen. Sind sie in ihrer Arbeit auch ungleich, sind sie in ihrer Ruhe doch gleich. An diesem einem Tag kommt das Herrschen an sein Ende, eines Tages wird es ganz zu Ende sein. Der Sabbat ist der erste Punkt, an dem die Ausbeutung durchbrochen wird, der Anfang von ihrem Ende, der Vorschein gleicher menschlicher Würde und Lebensmöglichkeit.¹²

Man kann natürlich mit Recht fragen, ob nicht mehr als dieser Vorschein geschichtlich realisierbar ist. Dass dies nicht nur eine Frage aus der Perspektive von heute ist, machen die Regelungen des Sabbatjahres und die Vorschriften zur Begrenzung der Schuldknechtschaft deutlich. Sie ziehen die Freiheits- und Gleichheitslinie des Sabbats weiter in Richtung auf mehr konkrete gesellschaftliche Freiheit und Gleichheit. Zwei Regelungen kennzeichnen das Sabbatjahr: die Ackerbrache und die „Schuldenbrache“, d.h. der Schuldenerlass.¹³ Hinzu kommt die Freilassung aus der Schuldknechtschaft im siebten Jahr der Knechtschaft, die ebenfalls den Siebenerrhythmus aufnimmt.

Die Bracheregelung bringt das begrenzte Verfügungs- und Eigentumsrecht des einzelnen Besitzers am Land zum Ausdruck, erstens weil es primär Gott als letztem Eigentümer gehört, zweitens weil er es als das verheißene Land für das ganze Volk bestimmt hat und drittens weil auch die Natur ein Eigenrecht hat – das zu beachten für den Menschen ökologisch vorteilhaft ist.

¹² Zur Sabbatordnung als Zentrum der Wirtschaftsethik der Tora und zu den biblischen Perspektiven einer Wirtschaftsethik insgesamt vgl. *Franz Segbers: Die Hausordnung der Tora*, v.a. 177-203.

¹³ Es gibt Diskussionen, ob das Sabbatjahr ein Ideal bzw. eine Utopie war (was ja auch nicht bedeutungslos wäre) oder – zumindest zeitweilig – eine reale Institution darstellte. Für letzteres sprechen verschiedene Indizien. Zur Diskussion und den historischen Belegen vgl. ebd. 192 und 202f. Vgl. auch *Morgenstern, Matthias: Sabbatjahr*.

Der Schuldenerlass und die Beendigung der Schuldknechtschaft (das Zinsverbot wäre außerhalb der Sabbatperspektive noch zu ergänzen) reagieren auf die ökonomische Problematik der Verschuldung, die ein zentrales Problem, wenn nicht sogar den Grundwiderspruch antiker Gesellschaften darstellt¹⁴ und im Alten und Neuen Testament vielfach sichtbar wird.¹⁵ Schulden aufgrund schlechter Ernte oder anderer Unwägbarkeiten, die schließlich nicht mehr bedient werden können, führen zum Verlust des Besitzes und damit der Lebensgrundlage und/oder zur Schuldknechtschaft des Schuldners. Durchaus nicht ungewöhnlich war es, die Kinder als Pfand an den Kreditgeber zu verlieren (vgl. 2 Kön 4,1-7; Neh 5,5).

Zur Begrenzung von Ungleichheit und zur Vermeidung eines Bodensatzes von Bettelarmen und Sklaven setzt das Alte Testament auf das Mittel der Befristung von Schulden und Schuldknechtschaft – ein Weg der nicht ohne Probleme und konstraintionale Folgen bleibt, weil er zur Kreditverweigerung führen kann. Diese Problematik scheint im Deuteronomium selbst auf (vgl. Dtn 15, 7-9). In diesem Kontext wird dann auch deutlich, dass zur Sicherung der Intention – hier der Lebensmöglichkeit der Armen, die auf Kredit angewiesen sind – Weiterentwicklungen und Anpassungen der religiös formulierten Regeln notwendig sind und gutgemeinte Regeln unter bestimmten Bedingungen oder veränderten Konstellationen konstraintionale Effekte erzeugen können – unter anderem dann, wenn Moral „zuviel kostet“.¹⁶

Deutlich wird, dass der Glaube an JHWH, der sich in einer grundlegenden geschichtlichen Erfahrung konstituiert, die als Heilserfahrung wahrgenommen wird und existenzermöglichend ist, eine soziale Praxis verlangt, die sich auf diese Heilsmöglichkeit bezieht und im Handeln das ermöglichte

¹⁴ Vgl. *Crüsemann, Frank*: „... wie wir vergeben unseren Schuldigern“.

¹⁵ Vgl. Ex 21,2ff; 22,24; Lev 25,26f; Dtn 15,1ff; 23,30; 2Kön 4,1ff; Neh 5,1-13; 10,32; Spr 22,7; Jes 5,8; Am 2,6; Mi 2,1, Hab 2,6f; Mt 6,12; 18,23ff; 5,25f; Lk 7,41ff u.a.

¹⁶ Hier lassen sich Verbindungen zur heutigen wirtschaftsethischen Diskussion herstellen: zur Problematik konstraintiver Effekte gutgemeinter moralischer Regeln oder zur Frage, wie viel Moralität in wirtschaftlichen Handlungskontexten verlangt werden kann. Vgl. *Kettner, Matthias*: Rentabilität und Moralität. Man kann sehen, dass im Judentum das Dilemma, dass Kreditverweigerung vor einem Sabbatjahr für den Kreditgeber ökonomisch rational ist, durch den Probul in der Weise aufgelöst wird, dass die ökonomischen Kosten der Kreditgewährung und damit die Kosten der Moral reduziert werden.

Leben sichert und auf Dauer stellt. Sie hat eine politische Dimension, indem Ordnungen und Institutionen geschaffen werden, die für die Gemeinschaft wichtige Handlungsbereiche verbindlich und sinnbezogen regeln. Der Glaube verlangt eine entsprechende Praxis, ja er ist (auch) eine solche gesellschaftlich-politische Praxis. Sie ist allerdings nicht ein für alle Mal inhaltlich festzulegen, sondern unter den gesellschaftlichen und geschichtlichen Konstellationen je neu zu bestimmen. Nur die Veränderung tradierter Regeln – im Sinne der Regeln – kann ihre ursprüngliche Freiheitsintention sichern.

2.1.2 *Prophetische Gesellschaftskritik: Amos*

Amos ist der früheste Vertreter der Schriftprophetie. Zeitlich ist er um 760 v. Chr. einzuordnen. Sein Wirkungskreis lag im Nordreich. Er wird als Bauer mit eigener Rinder- und Maulbeerfeigenzucht vorgestellt und besaß damit Unabhängigkeit und Selbstbewusstsein, die – wie das Buch vermittelt – auch sein öffentliches Auftreten gekennzeichnet hat. Ebenso ist die bäuerliche Sprach- und Bilderwelt erkennbar.¹⁷

Das Buch Amos lässt vielfältige Redaktions- und Kompositionsprozesse von unterschiedlichen Autoren und Ergänzungen aus exilischer bzw. nach-exilischer Zeit erkennen. Obwohl der „historische Amos“ so nicht ohne weiteres dingfest zu machen ist und kaum Originalworte bestimmbar sind, ist im prägnanten inhaltlichen Profil wohl doch deutlich sein Profil erkennbar. Im Buch Amos kämpft „der Gott Israels für ‚sein Volk‘ [...] und für seinen Traum von einer gerechten und menschenfreundlichen Gesellschaft, als deren sozialer Parameter die Lebensumstände der Kleinbauern und der Armen zu gelten haben. Deren Lebensumstände haben sich offensichtlich zur Zeit des Amos so drastisch verschlechtert, dass nun die Epoche der Schriftpropheten und ihrer unerbittlich scharfen Staats-, Gesellschafts- und Kultkritik beginnt.“¹⁸

¹⁷ Vgl. Zenger, *Erich*: Buch Amos, 1756f.

¹⁸ Ebd. 1757.

Die Anforderungen an soziales Handeln und gesellschaftliche Strukturen, die sich im Verständnis des Propheten Amos aus dem Jahwe-Glauben ergeben, werden in besonderer Deutlichkeit in seiner Kultkritik deutlich:

„Ich hasse eure Feste, ich verabscheue sie und kann eure Feiern nicht riechen. Wenn ihr mir Brandopfer darbringt, ich habe kein Gefallen an euren Gaben und eure fetten Heilsopfer will ich nicht sehen.

Weg mit dem Lärm deiner Lieder! Dein Harfenspiel will ich nicht hören, sondern das Recht ströme wie Wasser, die Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach.“

(Amos 5,21-24)

Die massive – und als Parodie eines priesterlichen Kultbescheids gestaltete – Kultkritik steht im Kontext einer Gesellschafts- und Sozialkritik angesichts von Ausbeutung, Ungerechtigkeit und Rechtsbeugung. Nicht der Kult an sich ist problematisch. Was Gott so „in Rage bringt“, sind vielmehr die sozialen Missstände in Israel: „Die Kleinen in den Staub treten und das Recht der Schwachen beugen.“ (Am 2,7) Indem eine Oberschicht durch Willkür, Gewalt und Unrecht die „Kleinen“ in ihren Lebensmöglichkeiten und in ihren Rechten beschädigt, verletzen sie damit den Bund, den JHWH mit Israel geschlossen hat. Dieses Verhalten ist bundesfeindlich. Es verletzt Gott selbst, der solidarisch ist mit den Armen und Entrechteten.

Amos stellt nicht vor die Alternative Ethos oder Kult. Aber er stellt den Zusammenhang her zwischen sozialen Strukturen, dem Sozialverhalten und dem Kult. Wo die Armen unterdrückt werden, denen die Solidarität Gottes in besonderer Weise gilt, da kann Gott den Kult nicht ertragen. Er wird pervertiert. Ein Kult ohne ein entsprechendes Alltagsethos, die Darbringung von Opfern ohne Recht und Gerechtigkeit in den sozialen Verhältnissen, ein Gottesdienst ohne Gerechtigkeit und Solidarität erreicht Gott nicht. Wenn die Alltagspraxis widergöttlich ist, hat Gott auch im Kult keinen Platz.

Man kann das theologisch-politische Programm des Amosbuches in heutiger Sprache vielleicht so zusammenfassen: „Die ‚Wahrheit‘ des biblischen Gottes entscheidet sich an der ‚Wahrheit‘ des gesellschaftlichen Zusammenlebens, d.h. die Praxis von gesellschaftlicher Solidarität, insbesondere mit den Schwachen, ist der biblische ‚Offenbarungserweis‘ Gottes par excellence.“¹⁹

Die Kultkritik als Sozialkritik, der Verweis von der Gottesbeziehung auf die Beziehung zum Nächsten, hat in einer vormodernen Gesellschaft – wie

¹⁹ Ebd. 1756.

der des alten Israel aber auch der der mittelalterlichen Christenheit – sicherlich einen höheren Provokationsgehalt als heute. Die Kritik hat aber zugleich auch ein geringeres Missverstehenspotential. In gesellschaftlichen Formationen, wo der Gottesbezug selbstverständlicher Hintergrund allen Denkens, Redens und Handelns ist, ist nicht vorstellbar, dass die Beziehung zum Anderen an die Stelle des Gottesbezuges treten kann, dass sie die Gottesbeziehung ersetzen kann. Der Zusammenhang von Gottes- und Nächstenliebe muss nur in einer Richtung verdeutlicht werden: dass der Gottesbeziehung eine bestimmte Qualität des Umgangs in der sozialen Dimension entsprechen muss. Heute muss theologisch auch betont werden, dass die Nächstenliebe von der Gottesbeziehung getragen wird.

Der Zusammenhang von Kult und Nächstenliebe wird auch neutestamentlich im Matthäusevangelium sehr deutlich betont: „Wenn du deine Opfergabe zum Altar bringst und dir dabei einfällt, dass dein Bruder etwas gegen dich hat, so lass deine Gabe dort vor dem Altar liegen; geh und verfühne dich zuerst mit deinem Bruder, dann komm und opfere deine Gabe.“ (Mt 5; 23f; vgl. auch 9,13)

2.1.3 Jesu Verkündigung und Praxis: Die Basileia-Perspektive

Ein Blick auf die Verkündigung und Praxis Jesu in ethischer Perspektive darf sich nicht vorschnell auf ethische Einzelweisungen beziehen, sondern hat den Kern seiner Verkündigung in den Blick zu nehmen. Dieser ist in der Basileia-Perspektive zu sehen: Das Reich Gottes ist nahe gekommen, ist angekommen.²⁰ (vgl. Mk 1,15; Mt 12,28; Lk 11,20)

Die Reich-Gottes-Botschaft ist als Zentrum der Verkündigung zugleich Handlungsprinzip. Die eschatologische Wende der Zeiten ist angebrochen. Gott wendet sich in radikaler Sorge und Güte dem Menschen zu.

Was das für die Praxis bedeutet wird in Jesu Wort und Tat sichtbar. Er erschließt die Nähe und Gegenwart der Gottesherrschaft als Heilserfahrung für die Menschen. Die Gottesherrschaft bringt das Heil für den ganzen Menschen – wie gerade in den Heilungsgeschichten deutlich wird. In der

²⁰ Vgl. *Eid, Volker/Hoffmann, Paul*: Jesus von Nazareth und eine christliche Moral, insb. 27-72; *Merklein, Helmut*: Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip, insb. 23-47.

Austreibung der Dämonen zeigt sich die Überwindung der die Menschen gefangenhaltenden Unheilmächte. In der Parteinahme für die Deklassierten und Benachteiligten wird die Ankunft der Gottesherrschaft als Ankunft von Gottes Liebe und Gerechtigkeit glaubhaft. In der Sündenvergebung wird Gottes bedingungslose Zuwendung sichtbar. Die Seligpreisung der Armen, der Hungernden, der Weinenden macht deutlich: Das Schicksal der zu kurz gekommenen und Deklassierten wendet sich. Ihnen, die nichts haben und aufgrund ihrer Bedürftigkeit allein auf Gott angewiesen sind, denen widerfährt durch Jesu Zusage die Gottesherrschaft als Heil.²¹

In zeitlicher Hinsicht steht die Gottesherrschaft in der Dialektik von Gegenwart und Zukunft. Sie ist „schon“ und „noch nicht“.

„Das heißt z.B., daß einerseits von ihrer Nähe gesprochen wird und um ihr Kommen gebetet wird (vgl. die zweite Vaterunserbitte), andererseits aber der mit Jesus geschehene Anbruch und Einbruch in die Gegenwart proklamiert werden kann. [...] Sie steht jetzt nicht mehr nur vor der Tür, sondern bricht herein und Jesus hat seine Wirksamkeit in Wort und Tat offenbar proleptisch als Vorschein und Zeichen dieses Einbruchs verstanden, als vorweggenommene Gegenwart des Zukünftigen.“²²

Jesus ist weder auf bloß futurische noch auf bloß präsentische Aussagen über die Gottesherrschaft festzulegen. Charakteristisch ist vielmehr das Zugleich von Gegenwart und Zukunft. Die Kontrastgleichnisse – etwa vom Senfkorn – bringen Anfang und Ende in Beziehung: die Unscheinbarkeit des Anfangs und die Größe des Endes.

Für ein christliches Ethos lassen sich mit Helmut Merklein folgende Gesichtspunkte der Reich-Gottes-Verkündigung als bedeutsam herausstellen:

1. Sie ist *inhaltlicher Maßstab*: Sie fordert ein Handeln, das dem Anbruch der Gottesherrschaft entspricht: Der radikalen Zuwendung Gottes zum Menschen korrespondiert die radikale Zuwendung des Menschen zum Menschen. Der Seligpreisung der Armen entspricht ein Handeln zugunsten der Armen; die Verkündigung des dem Menschen zugewandten Gott fordert ein dem Menschen zugewandtes Handeln. Wenn sich Gott in Jesus Christus mit den Geringsten unter den Menschen identifiziert, dann

²¹ Vgl. *Schrage, Wolfgang*: Ethik, 28f.

²² Ebd. 25.

entscheidet sich das Heil in der Art und Weise des Umgangs mit ihnen (Mt 25,40). Festzuhalten ist nämlich,

„daß sich der Gott, auf den sich die Religiosität bezieht, der radikal dem Menschen zugewandte Gott ist, so daß sich eine Religiosität, die am Menschen vorbei oder gar gegen den Menschen geht, sich selbst disqualifiziert. Gottes- und Nächstenliebe sind vielmehr gerade unter der Voraussetzung des zum eschatologischen Heil des Menschen entschlossenen Gottes als integrale Größe zu verstehen; die hellenistisch-judenchristliche Gemeinde tut daher recht, wenn sie Gottes- und Nächstenliebe zur Zusammenfassung des gesamten Gotteswillens erklärt und ihre Erfüllung über den Opferkult stellt (Mk 12,28-34).“²³

2. Die Reich-Gottes-Verkündigung ist *Ermöglichungsgrund*: Christliches Handeln ist ermöglichtes Handeln. Es gründet auf dem Indikativ der Gnade, auf dem geschenkten und ermöglichten Heil. Dadurch wird ein neues Existenzverständnis ermöglicht.

„Das geforderte radikale Handeln des Menschen ist wesentlich ein Handeln aus dem neuen Existenzverständnis, ein Leben aus der erfahrenen Güte des eschatologisch handelnden Gottes (vgl. besonders die Motivation der Feindesliebe). Das radikale Handeln ist also immer ein zuvor ermöglichtes Handeln.“²⁴

3. Merklein hebt weiterhin hervor, dass die Gottesherrschaft *Geltungsgrund* der Ethik ist. „Der Wert menschlichen Handelns ergibt sich ausschließlich und allein aus seinem Ausgerichtetsein auf die Basileia.“²⁵ Wenn dieser Aussage wohl im Blick auf die Basileia-Rede Jesu zugestimmt werden kann, so fallen doch schon neutestamentliche Textpassagen auf, die in der Beurteilung des Handelns auf das Motiv der Hilfe für den Nächsten abheben (z.B. „barmherziger Samariter“), so dass zumindest von der *Motivstruktur* her nicht ausschließlich das „Ausgerichtetsein auf die Basileia“ den Wert menschlichen Handelns bestimmt.²⁶ In *inhaltlicher* Hinsicht entsprechen diese Handlungen allerdings zugleich dem Maßstab der Gottesherrschaft.

4. Die Reich-Gottes-Verkündigung ist *Hoffnungsperspektive*: Jesus deutet seine Verkündigung und sein Wirken als „schon wirksamen Ein-stand der

²³ Merklein, Helmut: Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip, 296.

²⁴ Ebd. 297.

²⁵ Ebd. 295.

²⁶ Die Unterscheidung von Geltungs- und Sinngrund sowie die Unterscheidung von Begründung und Motivierung ist später noch zu diskutieren.

noch aus-stehenden Gottesherrschaft“²⁷. In dieser eschatologischen Perspektive steht auch der christliche Einsatz für eine humanere Welt. Er versteht sich als Arbeit am Reich Gottes und ist getragen ist von der Hoffnung auf eine endgültige Heilszukunft von Mensch und Welt. Das Engagement braucht deswegen angesichts der begrenzten Reichweite allen Mühens und angesichts bleibenden Leides und Unrechts nicht zu verzagen. Der Christ kann das Menschenmögliche tun, wissend, dass er nicht den Himmel auf Erden schafft, das Himmelreich als alleinige Tat Gottes aber trotzdem kommen wird.

Wenn diese Zukunft also im Handeln ergriffen wird, ragt sie zugleich – ansatzweise, gebrochen, unvollkommen – in die Gegenwart hinein. Die Seligpreisung der Armen, Kranken, Hungernden, die ihnen zugesagte Wende ihres Geschicks ist nicht bloß zukünftig, sondern kommt schon jetzt zum Vorschein, wenn Menschen in der Perspektive der Basileia (an ihnen) handeln.

Die Reich-Gottes-Verkündigung gibt menschlichem Handeln bleibende Bedeutung: Die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ hält fest, dass der irdische Fortschritt eindeutig vom Wachstum des Reiches Christi zu unterscheiden ist und doch große Bedeutung für das Reich Gottes hat. Was sich an menschlicher Würde, brüderlicher Gemeinschaft und Freiheit aus unserem Bemühen ergibt, werden wir wiederfinden, wenn „das Reich der Wahrheit und des Lebens, das Reich der Heiligkeit und der Gnade, das Reich der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens“ aufgerichtet wird. „Hier auf Erden ist das Reich schon im Geheimnis da; beim Kommen des Herrn erreicht es seine Vollendung.“ (GS 39)

Der exemplarische Blick auf Tora und Propheten sowie auf die Verkündigung Jesu zeigt deutlich, wie grundlegend Gottesglaube und Ethos verbunden sind. Der Glaube an Gott verlangt ein entsprechendes Handeln, das der Gottesliebe – der Liebe zu Gott wie der Liebe Gottes zu den Menschen – entspricht. Mangelndes Ethos stellt die Gottesbeziehung in Frage. Dabei wird gerade im Alten Testament deutlich, dass es nicht nur um die ethische Integrität in den personalen Beziehungen geht, sondern auch um

²⁷ Ebd. 296.

die Gestaltung der gesellschaftlichen Strukturen und des Rechts.²⁸ Nicht nur in den personalen Begegnungen, sondern auch in den Strukturen der Gesellschaft muss die Freiheit und Gleichheit aller zum Ausdruck kommen.

2.2 Kritische Außenperspektive: Glaube kann Moral gefährden

Die im vorhergehenden Abschnitt betonte Zusammengehörigkeit von Glaube und ethischer Praxis aus der Perspektive des Glaubens blieb und bleibt nicht ohne Widerspruch. Die Verbindung von Religion und Moral wird von vielen nicht als segensreich oder wenigstens als unproblematisch angesehen. Religion wird um ihrer Moral willen kritisiert.²⁹

Es gibt innerhalb und außerhalb des Christentums eine unüberschaubare Flut von Publikationen, die Missstände, Unrecht und Verbrechen im Christentum thematisieren.³⁰ Dass es sich dabei nicht nur um eine feindliche

²⁸ Die gesellschaftliche und rechtliche Dimension tritt deswegen im Alten Testament deutlicher hervor, weil Glaubensgemeinschaft, Volk und – zumindest über wichtige Phasen der Geschichte – staatlich verfasstes Gemeinwesen zusammenfielen. Das frühe Christentum agierte innerhalb eines gesellschaftlich-politischen Rahmens, dessen Veränderung außerhalb seiner Handlungsreichweite lag. Siehe ausführlicher unten Abs. 3.4.

Die gesellschaftliche Dimension wird in den neutestamentlichen Schriften deshalb allenfalls als *Kritik* der gesellschaftlichen Verhältnisse deutlich. Eine solche Kritik kommt in der Verkündigung Jesu jedoch deutlich zum Ausdruck. Vgl. *Theißen, Gerd / Merz, Anette*: Der historische Jesus; *Merz, Anette*: Mammon als schärfster Konkurrent Gottes.

²⁹ Dieser Abschnitt hat unter anderem mit der Schwierigkeit zu kämpfen, dass teilweise religionskritische, teilweise christentumskritische Positionen vorgebracht werden. Das wäre kein Problem, wenn das Verhältnis von Religion, Religionen und Christentum einfach zu bestimmen wäre. Die Unklarheit des Religionsbegriffs und das Problem der (Selbst-)Verortung des Christentums im religiösen Feld werfen Fragen auf: Ist das Christentum Religion? Inwiefern wird es von dem, was an anderen Religionen kritisiert wird, getroffen? Wird es von der Religionskritik überhaupt getroffen oder ist es nicht vielmehr selbst religionskritisch? War es vielleicht über die meiste Zeit seiner Geschichte Religion und liegt seine heutige Aufgabe darin, den Religionscharakter zu überwinden und den „fremden Gott“ (*Th. Ruster*) wieder zu entdecken?

³⁰ Als Beispiele seien genannt: *Deschner, Karlheinz*: Kriminalgeschichte des Christentums; *Amery, Carl*: Das Ende der Vorsehung; *Schnädelbach, Herbert*: Der Fluch des Christentums.

und bösertige Wahrnehmung handelt, wird durch die Schuldbekennnisse, die Papst Johannes Paul II. für Verfehlungen von „Söhnen und Töchtern“ der Kirche im Laufe der Geschichte ablegte, deutlich.

Was allerdings zur Debatte steht, reicht über die Frage der Schuld von „Söhnen und Töchtern“ der Kirche – die Päpste und Bischöfe nicht ausnimmt – hinaus. Es geht nicht nur um Schuld *im* Christentum und Pervertierungen des Christentums (die man kaum verneinen kann), sondern um Schuld *des* Christentums. Dem Christentum werden nicht nur unmoralische Handlungen zur Last gelegt, sondern der jüdisch-christliche Gottesglaube ist in der Sicht mancher Kritiker grundlegend von einer „unmoralischen Moral“ gekennzeichnet.

In einer – für einen renommierten Philosophen – erstaunlich wenig differenzierten Weise bündelt Herbert Schnädelbach im Beitrag „Der Fluch des Christentums“ Vorwürfe gegen das Christentum:

„Nicht bloß die Untaten einzelner Christen, sondern das verfasste Christentum selbst als Ideologie, Tradition und Institution lastet als Fluch auf unserer Zivilisation, der bis zu den Katastrophen des 20. Jahrhunderts reicht, während der christliche ‚Segen‘ stets von Individuen ausging, die das, was sie Gutes taten, allzu oft gegen den Widerstand der amtskirchlichen Autoritäten durchsetzen mussten.“³¹

Er wirft dem Christentum vor, dass Erbsünden-, Rechtfertigungs- bzw. Kreuzesverständnis, Eschatologie, Mission und Antijudaismus, Dualismus von Leib und Seele bzw. von Diesseits und Jenseits zu einer Entwürdigung des Menschen, zumindest des „Heiden“ geführt haben, mit der auch moralisch problematische Handlungen einhergingen. Schon an diesen Stichpunkten wird deutlich, dass seine Position nicht religions-, sondern nur christentumskritisch ist: den Fluch des Christentums sieht er insbesondere in den Inhalten, in denen es sich vom Judentum absetzt. Ein Christentum ohne seine Geburtsfehler würde sich „kaum noch von einem aufgeklärten

³¹ *Schnädelbach, Herbert*: Der Fluch des Christentums, 41. Offensichtlich ist Schnädelbachs Position spiegelverkehrt zum Schuldbekenntnis, das Papst Johannes Paul II. abgelegt hat: alles Schlechte wird auf Christentum und Kirche zurückgeführt, während das Gute „Söhnen und Töchtern“ der Kirche zugerechnet wird, insbesondere solchen, die gegen den Widerstand der Amtskirche agierten.

Judentum unterscheiden lassen. Was im Christentum etwas taugt, ist ohnehin jüdisch.“³²

Kritikern gegenüber, die auf den holzschnittartigen und überholten Charakter seiner theologischen Darlegungen verweisen, bringt er vor, dass die Glaubensaussagen gerade in dieser Form historisch wirksam waren. Selbst wenn man dies nicht grundsätzlich bestreiten wollte – wiewohl seine Darlegungen überwiegend schlichtweg unterkomplex sind –, so ist damit doch die systematische Spitze seiner Kritik gebrochen, dass nämlich das Christentum nicht nur in Personen und Epochen, sondern in seinen *Grundlagen* – wenn man so will: in seinem Wesen – ethisch problematisch sei.

Nachfolgend sollen vier gewichtige Einwände gegen eine von Religion bzw. vom Christentum bestimmte Ethik diskutiert werden.

2.2.1 *Unmoralische Moral*

Klassischer Topos dieser Kritik³³ ist die „Opferung Isaaks“, von Exegese und jüdischer Theologie treffender als „Bindung Isaaks“ bezeichnet (Gen 22, 1-19).³⁴ Die Erzählung berichtet von der schweren Probe/Versuchung, die Abraham erleidet, dem Gott seinen Sohn abfordert, den einzigen, den er hat und liebt. Diese Beziehungsdimension wird in der Erzählung sehr subtil mit wenigen Worten zum Ausdruck gebracht. Neben der Vater-Sohn-Beziehung stehen mit der Opferforderung der Segen und die Verheißung Gottes insgesamt auf dem Spiel: dass Abraham Stammvater eines großen Geschlechts und Segen für die ganze Menschheit werden solle. Tut Abra-

³² Ebd. 42.

³³ Die Kritik bezieht sich auf eine alttestamentliche Stelle; angesichts desselben Gottes, des ungekündigten ersten Bundes und der fortdauernden Gültigkeit des Alten Testaments trifft sie den jüdisch-christlichen Gottesglauben insgesamt.

³⁴ Einen Überblick über literarische, philosophische, psychologische und theologische Deutungen gibt *Tschugall, Peter: Abrahams Opfer*; verschiedene Perspektiven verbindet auch *Von Rad, Gerhard: Das Opfer des Abraham*; Erkenntnis- und Methodenstand heutiger Exegese repräsentieren *Steins, Georg: Die Bindung Isaaks im Kanon* und *Neef, Heinz-Dieter: Die Prüfung Abrahams*.

ham, was Gott fordert, so ist damit auch die Verheißung – ohne Sohn – gegenstandslos.

Die Interpretation kann sich zum einen auf die Erzählung beschränken, zum anderen aber auch die intertextuellen Referenzen und die Aussageabsicht dieser relativ späten „literarischen Arbeit“ im Gesamt des Pentateuch berücksichtigen.³⁵ Sie zieht eine Summe der Abraham-Sara-Erzählungen und verbindet sie mit dem Zentrum der Tora, der Sinaiepisode, indem sie grundlegende theologische Konzepte in die Erzelternerzählung einträgt.

„Gen 22,1-19 verbindet die zwei wichtigsten Konzeptionen der Tora für das Gottesverhältnis Israels und bezieht sie auf Abraham: zum einen den deuteronomistischen Grundgedanken der Gottesbegegnung im Gesetz, zum anderen das priesterliche Modell der Gotteserfahrung im Kult. Beide Konzeptionen sind bereits in der Endgestalt der Sinai-Perikope zusammengeführt, Gen 22 setzt aber die Tendenz zur Bündelung der zentralen theologischen Konzeptionen fort und vollbringt eine erstaunliche Integrationsleistung.“³⁶

Der Erzählsinn erschließt sich wesentlich vom Gedanken her, dass Abraham Israel repräsentiert. „Abraham wird zu *dem* Modell Israels, das für Israel Wesentliche ist bereits an ihm ablesbar.“³⁷ So werden einerseits erzählerisch zentrale theologische Aussagen vom Sinai nach vorne verlagert, zugleich macht die Erzählung von der Erprobung Abrahams diesen Kern der Theologie für die geschichtliche Deutung Israels nach hinten – für den exilisch/nachexilischen Entstehungszeitraum³⁸ – verfügbar. Es ist Israel selbst, das erprobt wird – immer wieder in seiner Geschichte und auch jetzt. Gott scheint seine Verheißung zurückzuziehen, Israel Segen und Zukunftshoffnung zu verlieren. Die Erzählung stellt in dieser Situation eine Handlungsperspektive vor: nur im Gehorsam gegenüber Gott und seiner Weisung (Tora), nur im Verzicht auf Eigensicherung der Existenz, nur in dem Israel sich ganz Gott ausliefert, wird Israel Zukunft haben – und Kult. Diese „Opferung“ der Eigensicherung mag angesichts der Situation absurd erscheinen, da es so aussieht, also ob Gott seine gegebene Zusage zurückzuneh-

³⁵ Zur – Kontexte berücksichtigenden – Exegese der Erzählung vgl. *Steins, Georg*: Die Bindung Isaaks im Kanon. Zur Datierung vgl. insbesondere 216-224.

³⁶ Ebd. 218.

³⁷ Ebd.

³⁸ Zur Datierungsfrage und zum theologiegeschichtlichen Ort vgl. auch *Neef, Heinz-Dieter*: Die Prüfung Abrahams, 77-81.

men wolle. Die Erzählung verweist so in einer Situation der Bedrängnis und des Verlusts der identitätsstiftenden Perspektiven auf den Kern des israelitischen Gottesverhältnisses, auf Gesetz(-esgehorsam) und Kult und verbindet sie.

Auf dieser Interpretationsebene mag immer noch das erzählerische Mittel – die Bindung Isaaks – moralisch anstößig erscheinen, der theologische und politisch-geschichtlich Erzählsinn ist es in keiner Weise.

Eine andere Beurteilung legt sich nahe, wenn man auf der Ebene der Erzählung und ihrer Beziehungen bleibt und sie im Blick auf das interpersonale Ethos interpretiert. Abrahams bedingungsloser Gehorsam angesichts der unerhörten Forderung, seinen Sohn zu opfern, erscheint „unglaublich“. Zwar kann man ihm die Hoffnung oder das Vertrauen, dass Gott die Forderung letztlich nicht ernst meine und er sich ein Opfertier „ersehen“ werden, als Entlastung anrechnen, aber – er hat schon das Messer in der Hand (Gen 22,10).

Für *Immanuel Kant* ist diese „Mythe“ ein Beispiel nicht für die Unmoral der Religion, aber für die Notwendigkeit moralischer Scheidung innerhalb der Religion, konkret innerhalb des Christentums. Die Ausrichtung an Gottes Willen wäre zwar die perfekte moralische Orientierung, nur können wir nicht gewiss sein, wann wir seinen Willen in den biblischen und kirchlichen Texten vor uns haben. Wir können jedoch wissen, wann es *nicht* Gott ist, der gebietet: dann nämlich, wenn das Gebotene dem moralischen Gesetz widerspricht.³⁹

„Zum Beispiel kann die Mythe von dem Opfer dienen, das Abraham auf göttlichen Befehl durch Abschachtung und Verbrennung seines einzigen Sohnes – (das arme Kind trug unwissend noch das Holz hinzu) – bringen wollte. Abraham hätte auf diese vermeinte göttliche Stimme antworten müssen: ‚Daß ich meinen guten Sohn nicht tödten solle, ist ganz gewiß; daß aber du, der du mir erscheinst, Gott sei, davon bin ich nicht gewiß und kann es auch nicht werden‘, wenn sie auch vom (sichtbaren) Himmel herabschallte.“⁴⁰

Kants Position ist also keinesfalls ablehnend gegenüber religiösem Ethos, aber verlangt dessen kritische Prüfung. Wenn es mit dem moralischen Ge-

³⁹ Vgl. *Kant, Immanuel: Der Streit der Fakultäten*, 63.

⁴⁰ Ebd. (Fußnote)

setz, wenn es mit dem Recht des Anderen kollidiert, dann hat es zurückzutreten, dann kann es nicht göttliches Gebot sein. Und aus der Perspektive theologischer Ethik und biblischer Hermeneutik ist ihm nicht zu widersprechen: „Was in der Bibel steht, kann nur dann und nur insofern sittliche Einsicht binden, als es sich in einer vernünftigen Prüfung als kompatibel mit den Erkenntnissen der Vernunft und den Ergebnissen einer sorgfältigen Analyse des handlungsrelevanten Kontextes erweist.“⁴¹ Wie noch zu zeigen sein wird, ist sozialetisch diese Prüfung *von außen* gerade *vom Innersten* des Glaubens gefordert. Kant unterstellt insgesamt der Religion nicht eine unmoralische Moral; ganz im Gegenteil verweist das moralische Gesetz auf einen religiösen Zielpunkt.⁴²

Eine außerordentlich eindringliche und intensive Abrahaminterpretation legt *Søren Kierkegaard* – unter dem bezeichnenden Pseudonym „De Silentio“ – in „Furcht und Zittern“ vor. Ihre ethische Problematik liegt gerade im „affirmativen“ Charakter, mit dem sie auf die Isaak-Geschichte zugeht:

„Isaaks Schicksal war mit dem Messer gelegt in Abrahams Hand. Und er stand da, der alte Mann mit seiner einzigen Hoffnung! Aber er zweifelte nicht, er schaute nicht geängstigt zur Rechten oder Linken, er forderte den Himmel nicht heraus mit seinen Bitten. Er wußte, es war Gott der Allmächtige, der ihn prüfte, er wußte, es war das schwerste Opfer, das von ihm gefordert werden konnte; aber er wußte auch, wenn Gott es forderte, so war kein Opfer zu schwer, – und er zog das Messer.“⁴³

Kierkegaards Interpretation geht davon aus, dass es Situationen und Lebensperspektiven gibt, die das Ethische nicht nur überschreiten, sondern es suspendieren – um eines höheren Telos willen. „Er hat mit seiner Tat das gesamte Ethische überschritten, er hatte ein höheres Verhältnis außerhalb, und im Verhältnis dazu suspendierte er das Ethische.“⁴⁴ Es geht letztlich um eine Aufhebung der Ethik im Glauben. In der Abrahamreflexion will Kierkegaard das Dialektische „herausziehen, um zu sehen, was für ein un-

41 *Heimbach-Steins, Marianne*: Biblische Hermeneutik und christliche Sozialethik, 88.

42 Vgl. unten 2.3.1.

43 *Kierkegaard, Søren*: Furcht und Zittern, 20.

44 Ebd. 63.

geheuerliches Paradox der Glaube ist, ein Paradox, welches einen Mord zu einer heiligen, Gott wohlgefälligen Handlung zu machen vermag, ein Paradox, das Isaak Abraham wiedergibt, – etwas, dessen sich kein Denken bemächtigen kann, weil der Glaube eben da beginnt, wo das Denken aufhört“⁴⁵.

Das Ethische als das Allgemeine, objektiv Gültige und Universale verdient im Denken Kierkegaards durchaus als göttlich verstanden zu werden:

„Man hat deshalb recht, wenn man sagt, daß im Grunde jede Pflicht Pflicht gegen Gott ist; aber kann man nicht mehr sagen, so sagt man zugleich, daß ich eigentlich keine Pflicht habe gegen Gott. Die Pflicht wird Pflicht, indem sie auf Gott zurückgeführt wird, aber in der Pflicht selbst trete ich nicht in ein Verhältnis zu Gott.“⁴⁶

Demgegenüber kann die absolute Pflicht treten, die nur dort entstehen kann, wo der Mensch „unendlich resigniert“ und sich in absoluter Weise auf Gott bezieht. Hier kann es geschehen, dass die Realisierung des Ethischen um eines Höheren willen aufgegeben wird. Im Alleinsein vor Gott kann er zur Suspendierung des Ethischen gezwungen sein. Das „ethische Verhältnis wird herabgesetzt zu einem Relativen im Gegensatz zum absoluten Verhältnis zu Gott“⁴⁷. Die absolute Pflicht kann in Widerspruch zur moralischen Pflicht treten: Nur dann wird sie konflikthaft, wird furcht- und entsetzenerregend, denn hier kollidieren nicht „Gottesgebot und Menschengebot, sondern Gottesgebot und Gottesgebot“⁴⁸. Wenn göttliche „Prüfung“ somit notwendig den Rahmen des Ethischen sprengt, dann besagt das auch:

„Unendlich zu resignieren stellt die höchste und äußerste Möglichkeit dar, die ein Mensch aus eigener Kraft zu verwirklichen vermag. In ihr setzt sich Abraham – und mit ihm jeder Ritter des Glaubens – als Einzelner über das Allgemeine hinweg und suspendiert dessen Geltung angesichts einer rein privaten, absoluten

⁴⁵ Ebd. 56.

⁴⁶ Ebd. 74. Kierkegaard bringt damit das Dilemma moderner theologischer Ethik, soweit sie den Gedanken der „autonomen Moral“ auch nur ansatzweise aufnimmt, bereits auf den Punkt: Der Glaube, der das ganze Leben bestimmen soll, bestimmt es gerade dort nicht, wo es moralisch bestimmt ist – weil es dort *moralisch bestimmt* ist, d.h. vom Anspruch und Recht des Anderen her unter der Maxime der praktischen Vernunft.

⁴⁷ Ebd. 77.

⁴⁸ Randglosse *Kierkegaards* im Entwurf von Furcht und Zittern. Ebd. 161 (Beilage: Papirer IV B 67).

Pflicht gegen Gott sowie unter Berufung auf ein entsprechendes höheres Handlungsziel: das Bestehen der göttlichen Gehorsamsprüfung [...] Insofern verhält sich bereits der unendlich Resignierende als solcher relativ zum Ethischen (als dem Relativen) und zugleich absolut zu Gott (als dem Absoluten). Denn dasjenige, was er im Sinne der unendlichen Resignation zu tun im Begriff ist, kann mit keiner Instanz des Sittlich-Allgemeinen vermittelt werden.“⁴⁹

Die von Kierkegaard vertretene religiös-existenzielle Haltung ist einerseits beeindruckend in ihrer Auslegung der Gottesbeziehung und der Interpretation menschlicher Grundverfasstheit als Glaubender. Das Verhältnis von Abraham und Gott steht dominant im Mittelpunkt der Betrachtung. Als Erzählung von Gott und Abraham ist die Geschichte unproblematisch; und es ist – wie dargelegt – gut begründbar, dass der biblische Erzähler sie darauf hin angelegt hat und alles andere nur der Situierung dient.

Kierkegaards Interpretation wird andererseits außerordentlich problematisch, wenn die Glaubenshaltung in ihrer ethischen Bedeutsamkeit reflektiert wird. Die Beziehung Abraham-Isaak rückt, abgesehen von ihrer menschlichen Qualität, kaum in die theologisch-ethische Reflexion ein. Die Abraham-Isaak-Beziehung, die die soziale und ethische Dimension ins Spiel bringt, wird nicht in ihrer Eigenständigkeit reflektiert und ethisch bedacht. Isaak bleibt in dieser Konstellation in gewisser Weise der „Fremde“ gegenüber der intensiven, dichten Gottesbeziehung Abrahams. Er hat keine Chance zu Wort zu kommen, sich zur Sprache zu bringen. Die Abraham-Isaak-Beziehung wird in der Gottesbeziehung Abrahams „suspendiert“, sie erhält keine eigene Relevanz. Die Sozialdimension wird in der und für die Gottesbeziehung – um es hart zu sagen – funktionalisiert. Er wird ungefragt vom Gottesverhältnis Abrahams betroffen; er weiß nicht, wie ihm geschieht; er wird zum Objekt.

Abraham kann sein Handeln Isaak gegenüber nicht begründen. Es ist mit der – vom Kierkegaard im Blick auf Abraham immer wieder angesprochenen – Einsamkeit verbunden, die eigene Entscheidung Anderen nicht mehr verständlich machen zu können. Deshalb sind Sorgen einer Ethik, die Moral grundlegend von ihrer Kommunizierbarkeit und Verallgemeinerbarkeit her versteht, mit dieser Position verständlich.

⁴⁹ Schulz, Heiko: *Der grausame Gott*, 78.

Selbst wenn man Kierkegaards Ansicht im Grundsatz teilte, bliebe die besorgte Frage, was jemanden sicher machen kann, dass die absolute Pflicht, die die Suspendierung des allgemein Ethischen fordert, nicht eigener (religiöser) Wahn ist, oder dass es sich bei dem vorgeblich überethischen Gebot nicht einfach um einen vorethischen Impuls handelt. Da es hierbei im Ernstfall – wie bei der Bindung Isaaks – um Pflichtverletzung gegen Mitmenschen, die Missachtung ihrer Rechte bis hin zum Recht auf Leben geht, hat das subjektive Unterscheidungsproblem und das Problem der ethischen Nichtkommunizierbarkeit ein hohes Gewicht. Wenn auch das Kriterium, dass das ganze Ethische präsent sein muss – Abraham der seinen Sohn liebt, mehr als sich selbst –, eine hohe Hürde legt, so sind Befürchtungen hinsichtlich der Folgen einer solchen Glaubensinterpretation nicht grundlos: Der Gedanke, dass es etwas Höheres gibt als die Moral, das unter Umständen verlangen kann, die Moral zu suspendieren, ist beunruhigend, weil Menschen für Höheres möglicherweise bereit sein könnten, nicht nur sich selbst zu opfern. Es gibt insofern strukturelle Ähnlichkeiten zwischen Kierkegaards Interpretation der „Bindung Isaaks“ und der Opferung Unschuldiger um höherer Ziele willen: der (Selbst-)Opferung jugendlicher Selbstmordattentäter, deren Opferung ihres Lebens teilweise von den eigenen Eltern Unterstützung erfährt; Opferung der Unschuldigen, die bei solchen Terrorakten sterben. Eine solche Interpretationslinie liegt – um jegliches Missverständnis zu vermeiden – weder in der theologischen Sinnspitze der biblischen Erzählung noch der Interpretation Kierkegaards, aber sie kann gerade in der Auslegung Kierkegaards doch auch einen Anhaltspunkt finden.

Eine – trotz mancher Sympathien zu Kierkegaards Deutung – in der ethischen Konsequenz ihm deutlich widersprechende Interpretation legt *Erwin Dirscherl* vor.⁵⁰ Im gedanklichen Dialog mit Kierkegaard und Levinas interpretiert er die Erzählung als Reflexion der Stellung des Menschen vor Gott und der rätselhaften Erfahrung Gottes. In Abraham zeigt sich die Grundstruktur des Glaubens: zu glauben angesichts von Sinnlosigkeit und Uneindeutigkeit; auf Gott zu vertrauen, der mehr zu denken aufgibt, als der Mensch denken kann (Levinas). Gott zeigt sich als der rätselhafte auch mit seiner dunklen Seite, der – wie im Buch Hiob – selbst Bote und Auslöser des

⁵⁰ *Dirscherl, Erwin*: Die Bindung Isaaks und die Bindung an Gott.

Leidens ist. Isaak steht für die Passivität menschlicher Existenz – im doppelten Sinn dieses Wortes.

„Steht Abraham für den Menschen, der sich entscheiden muß angesichts des Anrufs Gottes, so steht Isaak für die Passivität des Menschen, die als sperriges Phänomen für die Einzigkeit der Berufung durch Gott steht, für die Einzigkeit jedes Menschen, die von der rätselhaften Transzendenz her gegeben und nicht durch mich oder durch Andere begründbar ist. Sie verdankt sich einer unvordenklichen Vergangenheit.“⁵¹

Die Erzählung von der Bindung Isaaks ist eine Geschichte über die *conditio humana*, die es unmittelbar mit Gott zu tun hat. „Sie läßt uns erschauern, sie läßt uns Gott fürchten. Aber diese Gottesfurcht bedeutet nicht nur eine Furcht auf Seiten des Menschen. Auch Gott fürchtet um das Leben Isaaks. Er unterbindet die Bindung Isaaks, er löst sie.“⁵²

Dirscherl widerspricht Kierkegaards Interpretation in ethischer Hinsicht frontal: Die Gottesbeziehung fordert nicht die Suspension des Ethischen, sie steht ihr vielmehr entgegen. Gott fixiert den Menschen nicht auf sich, ja „er lenkt die Beziehung, die auf ihn zielt, ab, er lenkt die Sehnsucht ab auf den Anderen. [...] Gott nimmt sich zurück um des anderen willen.“⁵³ Die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe widerspricht jeglichem Gebrauch des Anderen – auch und gerade als Mittel der Gottesbeziehung: Nicht Suspension der Ethik, sondern „Primat der Ethik, Ethik als Erste Theologie“⁵⁴.

Unmissverständlich klar wird, dass jegliche Form der Suspendierung der Ethik, jeder Umgang mit Anderen, der sie zu Opfern macht, alle Verhältnisse und Strukturen, die Rechte von Menschen bestreiten und ihre Lebensmöglichkeiten einschränken, widergöttlich sind und sich nicht auf den christlich-jüdischen Gottesglauben berufen können. Der Widerspruch gegen Unrecht und Unmenschlichkeit muss und darf also nicht nur von außen kommen, sondern gehört zum Zentrum des Glaubens selbst.

Die Erzählung von der Bindung Isaaks richtet in ethischer Hinsicht den Blick auf den Anderen, den Fremden: auf Isaak, der in die Gottesbeziehung Abrahams nicht einbezogen, sondern von ihr betroffen ist. Sozialethik ist in

51 Ebd. 215.

52 Ebd. 217.

53 Ebd.

54 Ebd. 218.

der disziplinären Ausdifferenzierung der Theologie in besonderer Weise Anwalt der Fremden.⁵⁵ Die in die Gottesbeziehung der Glaubenden nicht Einbezogenen – die Nicht- oder Andersglaubenden, die Andersdenkenden und Anderslebenden – werden doch von dieser Gottesbeziehung betroffen. Glaube als Praxis tangiert die Praxis aller, der Gottesglaube zielt auch auf eine Gestaltung der gesellschaftlichen Ordnung, in der Christinnen und Christen mit Menschen anderer Überzeugung leben. Dass die Anderen nicht zum Opfer und Mittel der Gottesbeziehung werden, dass über ihre Freiheit nicht hinweggegangen und ihr Recht auf gute und sie überzeugende Gründe nicht übersprungen wird, dass vielmehr die Glaubenspraxis der Christen Freiheit und Lebensmöglichkeit der Anderen erweitert, ist Zielperspektive der sozialen, gesellschaftlichen Dimension des christlich-jüdischen Gottesglaubens.

Ein andere – weniger an der Erzählung selbst, stärker an Kierkegaards Interpretationen ansetzende – Fragestellung betrifft die Mitteilbarkeit und Rechtfertigungsfähigkeit ethischer Verantwortungsübernahme, die mit der Gewichtung des Allgemeinen und des Einzigartigen am Menschen zu tun hat. Kierkegaard betont das Inkommensurable des Menschen, das mit dem Allgemeinen nicht vermittelbar ist. Die Betonung der Einzigartigkeit, die mit dem Allgemeinen der Ethik nicht vermittelbar ist, führt an die Grenzen der Kommunizierbarkeit und Begründbarkeit des Handelns dem Einzelnen gegenüber.

Jacques Derrida bezieht sich in dieser Hinsicht zustimmend und verstärkend auf Kierkegaards Auslegung der Abraham-Erzählung. Er sieht in ihr das paradoxe Wesen der Verantwortung reflektiert. Verantwortung ist gerade nicht an Öffentlichkeit, sondern an das nicht mehr Kommunizierbare, an das Unsagbare und Geheime gebunden. „Eigentümlicher, paradoxer und auch erschreckender Vertrag, der die unendliche Verantwortung an das Schweigen und das Geheimnis bindet.“⁵⁶ Die absolute, nämlich ganz einzigartige Verantwortung, die niemand an meiner Stelle übernehmen kann, ist Verantwortung, die die Möglichkeit Rechenschaft zu geben übersteigt. Allgemeinheit und Öffentlichkeit des Ethischen führen in die Ver-

⁵⁵ In anderer Weise ist auch die Fundamentaltheologie der Perspektive der Fremden besonders verpflichtet.

⁵⁶ *Derrida, Jacques: Den Tod geben, 387.*

antwortungslosigkeit, weil sie Einzigkeit und Unvertretbarkeit in Allgemeinheit auflösen. Nicht nur dort – so interpretiert Christoph Lienkamp die Aussage Derridas –, wo wir dem ganz Anderen begegnen, sondern „überall, wo wir es mit dem Anspruch des oder der Anderen zu tun haben, sind wir in dieses Paradox Abrahams, zu handeln jenseits der öffentlichen Moral bei gleichzeitiger Gültigkeit des ethischen Gebotes, verstrickt“⁵⁷.

Einzigkeit und Allgemeinheit in Frontstellung zu bringen und gegeneinander auszuspielen, scheint jedoch außerordentlich problematisch: Ethisch – die Fragestellung wäre jedoch auch sprach- und erkenntnistheoretisch sowie ontologisch weiterzuführen – kommt es für den Schutz der einzigartigen Bedeutung des einzelnen Menschen gerade darauf an, Einzigkeit und Allgemeinheit zusammenzuhalten und zusammenzudenken. Es ist die Allgemeinheit der Einzigkeit und Einzigartigkeit in der Zugehörigkeit zur einen Menschheit und vor dem einen Gott, die alle verbindet. Das Allgemein(sam)e des „unvergleichlichen“ Wertes eines jeden Menschen wird in der Allgemeinheit der Pflicht zum Ausdruck gebracht, die Grund der Möglichkeit der Entfaltung von Individualität, Besonderheit, Unvergleichlichkeit und Einmaligkeit ist. Allgemeinheit widerspricht also nicht der Einzigkeit, Einheit nicht der Vielheit. Ein Einheitskern ist vielmehr Voraussetzung von Vielfalt.⁵⁸ In einer gewissen Weise spiegeln sich diese beiden Seiten ethisch in der Unterscheidung von Fragen der Gerechtigkeit, die auf Allgemeinheit bezogen sind, und Fragen des guten Lebens, die den Index der Verschiedenheit, ja den Verweis auf Einzigkeit mit sich führen.⁵⁹

Nicht recht nachvollziehbar bleibt deshalb bei Derrida und Kierkegaard, warum die Verantwortung sich so sehr kommunikativer Antwort und öffentlicher Reflexion entzieht, warum sie im pathetischen Solipsismus des Schweigens verharren soll, warum Einzigartigkeit der Sprachlosigkeit verfallen muss. Ähnlich kritisiert der evangelische Ethiker Ulrich Körtner an Kierkegaard anknüpfende Positionen: „Problematisch an diesem Verständnis des göttlichen Gebietens ist, dass es im Anschluß an S. Kierkegaard und den dialogischen Personalismus eine intrapersonale Lösung des ethischen

⁵⁷ Lienkamp, Christoph: *Wiederkehr der Religion*, 298.

⁵⁸ Siehe Abs. 4.2.1.3.

⁵⁹ Zur Unterscheidung von Gerechtigkeit und gutem Leben siehe Abs. 2.3.2.2 sowie Abs. 4.3.

Konfliktes entwickelt, die auf der interpersonalen Ebene in autoritäre Geltungsansprüche umschlägt.“⁶⁰

Es verwundert daher nicht, dass eine letztlich kommunikations- und beziehungslos in der Einsamkeit des Subjekts verbleibende Verantwortung und Liebe den Vorwurf der Lieblosigkeit und Menschenverachtung auf sich zieht.⁶¹

Christliche Ethik ist m.E. in moralischer Hinsicht auf die weniger pathetische, häufig mühevoll und strittige intersubjektive Klärung und Urteilsfindung verwiesen. Kants handfeste Devise ist eine brauchbare Richtschnur: Was gegen Moral verstößt, das kann nicht christlich sein. Sie kann und muss sich dabei – wie dargestellt – auf die in der Verkündigung Jesu nachdrücklich betonte Verknüpfung von Gottes- und Nächstenliebe berufen. Im Sinne der Antrittsenzyklika Benedikts XVI. kann man formulieren: Was nicht Liebe ist, kann nicht göttlich sein. Ebenso kann an seine „Regensburger Vorlesung“ angeknüpft werden: „Nicht vernunftgemäß handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider.“⁶² Dieses Argument hebt noch einmal die Bedeutung des Allgemeinen – der gemeinsamen Vernunft – im Ringen um die ethische Positionierung hervor.

2.2.2 Überfordernde Moral

Eine zunächst gegensätzlich erscheinende – aber letztlich auch die Gefährdung der Moral betonende – Kritik der Wirkung des Christentums verweist auf die weitreichenden moralischen Forderungen des Christentums. Sie bezieht sich insbesondere auf die Berg- bzw. Feldpredigt mit ihren Radikalisierungen der Ethik:

- der Verzicht auf Gewalt selbst dem Gewalttäter gegenüber: „wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, dann halt ihm auch die andere hin“ (Mt 5,39);
- die Feindesliebe (Mt 5,44);
- die Aufgabe des Besitzes (Mt 6,19-34; 19,21-24);

⁶⁰ Körtner, Ulrich: Evangelische Sozialethik, 87f.

⁶¹ Siehe Abs. 2.2.4.

⁶² Benedikt XVI.: Glaube, Vernunft und Universität, 74.

- die Ausweitung der moralischen und rechtlichen Forderung auf die innere Haltung (Mt 5,31f).

Der Sozialpsychologe Gerhard Vinnai bezieht sich in seiner Kritik der christlichen Ethik gerade auf die Texte der Bergpredigt:

„Jesus richtet extreme Tabus auf, die so weit gehen, dass sie Denken und Fühlen mit Tun gleichsetzen. Warum kann eine solche Tabuisierung problematische Konsequenzen zeitigen? Wo Handlungen mit Phantasien, Wünschen oder Emotionen gleichgesetzt werden, wird verkannt, dass diese kaum bewusst steuerbar sind, sie kommen üblicherweise, wann sie wollen. Man kann Menschen für ihre Taten verantwortlich machen, aber kaum für ihre Gefühls- und Phantasiewelt. Wo beides gleichgesetzt wird, werden Menschen psychisch überfordert. [...]

Wer sich extreme Schuldgefühle auflädt, weil bestimmte Anforderungen an die Psyche vom Ich nicht einzuhalten sind, muss sich selbst hassen. Wer aber sich selbst hasst, vermag kaum andere zu lieben, die als Mitmenschen dem eigenen Selbst ähnlich sind. Die Gläubigen, die Angst davor haben müssen, die Liebe Gottes zu verlieren, wenn sie Jesu Gebote nicht einhalten können, werden leicht dazu gebracht, ihre Aggressionen zu verdrängen.“⁶³

Von seinem psychoanalytischen Theorieansatz her erscheint ihm christliches Ethos als problematisch, weil es die natürlichen und unvermeidbaren – gleichwohl auch bei ihm teilweise als destruktiv wahrgenommenen – Antriebe des Menschen nicht nur im Handeln zu unterdrücken sucht, sondern bereits als Gedanken verurteilt. Daraus resultiert seines Erachtens sowohl eine erhebliche Gefahr für die Entwicklung und das Wohlergehen von Menschen als auch ein konstraintentionaler Effekt auf die Moral selbst. Moral wird dadurch erschwert und gefährdet.

„Die von ‚guten Menschen‘ oft geäußerte Meinung, die Person Jesus Christus hätte nichts mit den Verbrechen der katholischen Kirche oder den Schandtaten des obrigkeitstrogenen Luthertums zu tun, ist nur bei oberflächlicher Betrachtung richtig. Im geheimen sind das europäische Böse und die ‚Religion der Liebe‘ aufeinander bezogen. Eine Moral, die man, um psychisch zu überleben, ständig übertreten muß, erzeugt eher Zynismus als Nächstenliebe.“⁶⁴

⁶³ Vinnai, Gerhard: Vom Blut der Feinde Christi färbt sich das Meer rot, 9.

⁶⁴ Vinnai, Gerhard: Die Innenseite der Katastrophenpolitik, 182.

Unter Absehung vom partikularen psychoanalytischen Vokabular kann man ihn als Vertreter einer Kritiklinie an einer christlich begründeten Ethik⁶⁵ verstehen, die diese als eine Ethik der Selbstüberschreitung versteht und ablehnt. Sie verlangt vom Einzelnen mehr als die Beachtung der Rechte der Anderen und geht über eine im Perspektivwechsel sich vollziehende Gleichachtung hinaus. Sie fordert eine überproportionale Zurücknahme der eigenen Bedürfnisse und Ansprüche und überschreitet damit eine an der Perspektivverschränkung orientierte Gerechtigkeitsethik.

Kritisch kann gegen eine solche Ethik vorgebracht werden, dass sie ein Ideal errichtet, das die meisten Menschen nur verfehlen können. Hieraus kann einerseits ein permanenter Schuldkomplex erwachsen, andererseits eine Form von Doppelmoral, bei der die artikuliert und die praktisch handlungsleitende Ethik auseinanderfallen. Während ersteres für die psychische Integrität von Personen problematisch und für ihre ethische Handlungsfähigkeit nicht förderlich ist, gefährdet letzteres direkt die ethischen Standards, da sich die faktischen Normen verbergen und der Reflexion und Kommunikation entziehen.

Aber gehen die Forderungen der Bergpredigt überhaupt zu weit und verfehlen die menschliche Realität und sozialen Moralbedarf? Zwei Gesichtspunkte sind zu bedenken:

Erstens muss berücksichtigt werden, dass die faktische Asymmetrie menschlicher Situationen und Lebenslagen asymmetrische Handlungsweisen erforderlich machen und über eine an Symmetrie orientierte Gerechtigkeitsethik⁶⁶ hinausweisen. Sie sind auf die Bedürftigkeit des Anderen be-

⁶⁵ Allerdings können auch säkulare Konzepte und Ideologien zu einer überfordernden Moral kommen. So auch Gerhard Vinnai, ebd. 188.

⁶⁶ Das Verhältnis von Gerechtigkeits- und Fürsorgeethiken ist notorisch strittig. M.E. ist die Perspektive der Fürsorge im Rahmen einer Gerechtigkeitsethik unterzubringen; Gerechtigkeitsethik ist also nicht notwendig symmetrisch. *Christa Schnabl* bringt in ihrer Habilitationsschrift „Gerecht sorgen“ den Gedanken, dass Fürsorge und Gerechtigkeit zusammen bestehen müssen und können bereits im Titel zum Ausdruck und reflektiert das Verhältnis von Fürsorge und Gerechtigkeit differenziert. Die Diskussion, ob für ihre Verbindung auf gerechtigkeitstheoretische Ansätze von „Ethiken der Alterität“ Levinas'scher Provenienz zugegangen werden muss (vgl. 442 und 308-319) oder ob sie nicht auch auf der Grundlage liberaler Ethikansätze von Rawls und insbesondere Habermas zu konzipieren ist, kann an dieser Stelle nicht geführt

zogen, realisieren seine Abhängigkeit von Hilfe und überschreiten deshalb Reziprozität. Erforderlich ist in solchen Situationen eine sehr weitgehende Zurücknahme der eigenen Bedürfnisse um des Wohles des Anderen willen, weit entfernt von jeder direkten Wechselseitigkeit des Gebens und Nehmens. Eine solche Fürsorge bleibt aber im weiteren Sinne doch in ein symmetrisches Verständnis integrierbar, insofern die Abhängigkeit insgesamt – sicherlich in Lebensphasen und -situationen unterschiedlich – eine wechselseitige ist, weil alle zu verschiedenen Zeiten und Orten auf Fürsorge angewiesen sind und zu anderen Zeiten in ihrer Fürsorglichkeit gefordert sind. Fürsorge ist deswegen auch als Forderung der Gerechtigkeit formulierbar, die im verallgemeinerbaren Interesse liegt.

Zweitens ist zu bedenken, dass Gerechtigkeitstheorien in gewisser Weise einen bereits gerechten Zustand voraussetzen. Die Realisierung bzw. Initiierung von Gerechtigkeit unter noch ungerechten Bedingungen erfordert jedoch Schritte, die erfahrenes Unrecht nicht einfach hinnehmen, aber auch nicht symmetrisch erwidern. Ein Vorgriff auf Gerechtigkeit unter ungerechten Verhältnissen und Handlungsweisen fordert zweifellos hohe ethische Leistungen, ohne die andererseits ethische Entwicklungsprozesse nicht in Gang kommen können. Das Gebot der Feindesliebe und die Aufforderung, auch die andere Wange hinzuhalten, sind in diesem Kontext verstehbar: Sie sind Mahnung, der Gewalt nicht durch Vermehrung von Gewalt zu begegnen, aber sie auch nicht einfach hinzunehmen, sondern sie in einer paradoxen, „entwaffnenden“ Reaktion zu beantworten.⁶⁷

Dieser Gedanke macht auch verständlich, warum die Ethik der Bergpredigt sich selbst als Ethik der Gleichwertigkeit und der wechselseitigen Perspektivübernahme versteht: „Alles, was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen! Darin besteht das Gesetz und die Propheten.“ (Mt 7,12) Die Stellung dieser „Goldenen Regel“ im Kontext der Bergpredigt lässt sie als Zusammenfassung der ethischen Botschaft vor den abschließenden Mah-

werden. Mir scheint, dass Christa Schnabl im Blick auf Jürgen Habermas insbesondere die Differenzierung von Fragen der Gerechtigkeit und des guten Lebens überzeichnet und mit der ausschließlichen Situierung der Fürsorge in den „Fragen des guten Lebens“ eine Vorentscheidung trifft, aus der Inkompatibilität notwendig folgt. Vgl. *Schnabl, Christa: Gerecht sorgen*, 143-154.

⁶⁷ Vgl. *Eid, Volker/Hoffmann, Paul: Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, 180-183.

nungen erscheinen.⁶⁸ Insofern ist die Ethik der Bergpredigt eine „ganz normale“ und keine besonders radikale Ethik. Aber sie bleibt eine Ethik der Gleichwertigkeit unter Bedingungen der Ungleichbehandlung, eine Ethik der Gerechtigkeit unter Bedingungen der Ungerechtigkeit, eine Ethik der Friedfertigkeit unter Bedingungen der Gewalt: und diese Situation macht sie dann doch zu einer auf das Äußerste angespannten – und ausgespannten – Ethik.⁶⁹

Die Frage der Lebbarkeit und Lebensnähe der Ethik der Bergpredigt wird nicht nur von außen an das Christentum herangetragen, sondern auch von ihm selbst gestellt. Sie steht an, wenn darüber nachgedacht wird, von wem eine solche Ethik überhaupt gefordert wird: von allen, von den Christinnen und Christen oder von den religiösen und ethischen Virtuosen, die „vollkommen sein wollen“ (vgl. Mt 19,21). Theologiegeschichtlich hat eine hierarchisierbare Unterscheidung in zwei Grade ethischen Handelns, die an der Unterscheidung von „praecepta“ und „consilia“ bei Ambrosius ansetzen kann, erhebliche Bedeutung. Sie unterscheidet Vorschriften/Gebote einerseits, die sich an alle Christinnen und Christen richten und Ratschläge/Weisungen für diejenigen, die nach Vollkommenheit streben.⁷⁰ Dass eine Zwei-Stände-Moral nicht der Intention der Bergpredigt entspricht, macht jedoch bereits der Abschluss der Antithesen deutlich: „Ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist.“ (Mt 5,48) Vollkommenheit ist ein Anspruch an alle Christen, wenngleich unterschiedliche Charismen und Situationen andere Weisen und Wege erfordern, ihm gerecht zu werden.

So ist dieser Weg der „Erleichterung“ der radikalen ethischen Forderungen Jesu – als freiwillige supererogatorische Leistungen – im Wesentlichen versperrt.

⁶⁸ Das moralische Niveau – durchaus im Sinne Kohlbergs – der Goldenen Regel als Handlungsmaxime kann sicherlich unterschiedlich eingestuft werden, je nachdem ob man sie eher im Sinne eines „do ut des“ oder im Sinne eines Perspektivwechsels interpretiert.

⁶⁹ Zur Frage nach dem gebotenen Handeln angesichts unvollkommener Institutionen vgl. in moralphilosophischer Hinsicht Vogt, Katja: *Moralische Überforderung und Theorie der Gerechtigkeit*.

⁷⁰ Vgl. Hintersberger, Benedikt / Korff, Wilhelm: Art. „Evangelische Räte. Theologisch-ethisch“.

Die Lebbarkeit der Ethik der Bergpredigt ist gebunden an die Verbindung von Evangelium und Ethos.⁷¹ Die Riskiertheit eines Ethos, das in seinen Handlungen bereits vorgreift auf eine Welt, in der Gerechtigkeit, Wahrheit, Friedfertigkeit und Liebe herrschen, indem es sich um Gerechtigkeit unter Bedingungen der Ungerechtigkeit und um Friedfertigkeit unter Bedingungen der Gewalt bemüht, korrespondiert dem „Schon und Noch-nicht“ der Gottesherrschaft.

„Die Reduzierung der Bergpredigt auf eine Handlungsanweisung und damit auf Moral blendet aus, wovon die Gebote und Verbote jener ‚erschütternden‘ Rede (Mt 7,28) allererst ihre Lebendigkeit und Plausibilität erhalten, ihren mitreißen den Schwung, der jene Rede durchzieht: Von der Wahrnehmung dieser Welt als dem Ort, an dem die schöpferische Allmacht schon immer in Gestalt der Fürsorge und Güte des himmlischen Vaters tätig ist, und die als solche Gleichnis ist für das, was verborgen in der Auferstehung Jesu Christi schon begonnen hat: Der Sieg der Macht der Liebe über die Schatten des Todes.“⁷²

So bleibt die Ethik der Bergpredigt eingebunden in die Ermöglichungsperspektive der Gottesherrschaft, durch die sie ermutigt, aber auch entlastet wird, insofern die neue Welt nicht – allein – aus der Ethik erwachsen kann und muss. Sie bleibt als Teil der noch nicht vollendeten Welt auch unvollendete Ethik, die auf Vollendung und Vergebung hoffen kann.

Christliches Ethos ist schließlich auch gestützt und ermöglicht durch den Raum der Gemeinschaft der Glaubenden, die von sozialer Bedeutsamkeit und sakramentaler Zeichenhaftigkeit ist. „Die Gemeinschaft der Glaubenden als zutiefst kommunizierende Gemeinschaft ist daher die Grundbedingung der Vergegenwärtigung der befreienden Wirklichkeit Gottes ‚mitten unter uns‘.“⁷³

Die Bergpredigt ist also vor dem Hintergrund der Gnade zu lesen, in der Perspektive des Auferstandenen: „Wie diese heilvolle Gegenwart des Auferstandenen geschieht, können die Leser/innen des Matthäusevangeliums sogleich in den auf die Bergpredigt folgenden Kapiteln 8–9 erfahren. Die dort erzählten Wundergeschichten sind transparent für die Erfahrungen

⁷¹ Vgl. *Frankemölle, Hubert*: Die Antithesen der Bergpredigt, insb. 12-14.

⁷² *Feldmeier, Reinhard*: Die Alternative des Allmächtigen, 42.

⁷³ *Eid, Volker*: „... dann erhebt eure Häupter“ (Lk 21,28), 9.

der wunderbaren und tragenden Gegenwart Jesu in ihrem eigenen Leben.“⁷⁴

2.2.3 *Heteronome Moral*

Der Vorwurf, dass religiöse Moral heteronome Moral ist, kann auf zwei – allerdings miteinander in Beziehung stehenden – Ebenen erhoben werden.

Er kann sich zum einen beziehen auf eine Grundlegung der Moral, die sie im Prinzip von der Autorität Gottes und im Konkreten von religiösen Instanzen her begründet, die befugt sind, die in Gott begründete Moral auszulegen und zu konkretisieren. Zum anderen kann zum Ausdruck gebracht werden, dass eine solche Moral zu einer Heteronomie führt, indem sie Legitimationen dafür liefert, Menschen einer ihnen auferlegten Ordnung zu unterwerfen, die fremden Interessen dient und geeignet ist, ihnen zustehende Güter und Rechte vorzuenthalten.

Die Position eines göttlichen Moralpositivismus im strengen Sinn, die einen Moralvoluntarismus bedeuten würde, wird in der christlichen Theologie allerdings kaum⁷⁵ vertreten, sondern abgelehnt, besonders nachdrücklich von Benedikt XVI. in seiner „Regensburger Vorlesung“⁷⁶, so dass sich die Aufmerksamkeit auf die zweite Fragestellung richten soll.

Ernst Tugendhat unterscheidet grundlegend zwischen autoritären und nicht-autoritären Moralens bzw. Moralbegründungen:

„In denjenigen Moralens, die ich als autoritär bezeichne, ist die Grundlage eine Autorität, meist eine religiöse, oder es kann auch einfach die Autorität der Tradition sein. [...] Der Grund, warum ich diese Unterscheidung zwischen zwei Typen von Moral mache, ist, daß von hier aus zwei verschiedene Begründungen der Ungleichheit von Rechten verständlich werden. In einer autoritären Moral wird jede Norm, die durch die Autorität gesetzt ist, für gültig gehalten, und deswe-

⁷⁴ Luz, Ulrich: Die Bergpredigt – politisches Programm oder lebensferne Utopie, 46.

⁷⁵ Einen theologischen Voluntarismus vertreten insbesondere Duns Scotus und Wilhelm von Ockham.

⁷⁶ Vgl. Benedikt XVI.: Glaube, Vernunft und Universität, insb. 77.

gen können die Rechte beliebig ungleich sein. Man könnte mich fragen, wie ich das mit meiner These in Übereinstimmung bringe, daß nur das begründet ist, was allen gegenüber gleichermaßen begründbar ist. Meine Antwort ist, daß in einer autoritären Moral das Motiv, das alle haben, die Normen zu akzeptieren, nicht ihre Interessen sind, sondern ihre transzendente Identität. Z.B. sie verstehen sich als Kinder Gottes. So läßt sich verstehen, wie eine Gruppe eine Konfiguration akzeptieren kann, die sie benachteiligt, so daß in so einer Moral benachteiligte Gruppen wie die unteren Hindu-Kasten oder in unserer Kultur die Frauen ihre untergeordnete Stellung frei akzeptieren können. Der Glaube tritt an die Stelle des Interesses. Die Gleichheit des Glaubens ermöglicht es, daß ungleiche Grundrechte akzeptiert werden.“⁷⁷

Eine autoritätsgestützte, traditionale Moral hat das Problem, dass sie unter modernen Verhältnissen nicht mehr begründungsfähig ist, weil ihre Begründungen nur innerhalb der Glaubens- und Traditionsgemeinschaft tragfähig sind. „Die Absage an die religiöse Fundierung der Moral hat in Wirklichkeit den Sinn, daß das keine guten Gründe sind.“⁷⁸

Neben die Problematik, dass eine auf Autorität gestützte Moral heteronom ist, weil die Moral sich zum einen auf außermoralische Gründe und zum anderen auf außermenschliche Erkenntnisquellen stützt, tritt also nach Tugendhat das Problem, dass sie genau dadurch auch unmoralische Ordnungen der Ungleichheit rechtfertigen kann. Sofern sich religiöse Moral als autoritäre Moral versteht, ist sie in der Gefahr, Unmoral zu legitimieren.

Festzuhalten ist allerdings, dass religiöse Moral keineswegs – was noch zu zeigen ist – notwendig autoritäre Moral ist⁷⁹. Und selbst wenn sie autoritäre Moral wäre, hinge ihre inhaltliche Qualität als Moral davon ab, wie sie sich aus religiösen Gründen zum Egalitätsprinzip stellte, das der modernen Moralphilosophie zugrunde liegt.⁸⁰ Hier betont das Christentum sehr nachdrücklich den gleichen Wert und die gleiche Würde eines jeden Menschen. Aber es konnte leider auch – teilweise sehr lange – grundlegende

⁷⁷ Ernst Tugendhat: Gleichheit und Universalität in der Moral, 19f.

⁷⁸ Ernst Tugendhat: Gibt es eine moderne Moral, 330.

⁷⁹ Hier ist insbesondere auf den Ansatz einer autonomen Moral im theologischen Kontext, wie er von Alfons Auer und Franz Böckle grundgelegt wurde, hinzuweisen; vgl. Auer, Alfons: Autonome Moral und christlicher Glaube sowie Böckle, Franz: Fundamentalmoral.

⁸⁰ Wenn sie sich uneingeschränkt zum Egalitätsprinzip bekennt, hätte sie allerdings Schwierigkeiten eine autoritäre Form zu begründen und zu wahren.

Gleichheit und relativ weitreichende soziale Ungleichheit konzeptionell vereinbaren. Darin ist ein Indiz für eine lange Zeit doch nur eingeschränkt vertretene Egalität zu sehen.

2.2.4 *Verzweckte Liebe*

Schließlich wird einer religiösen Moral vorgeworfen, sie sei letztlich eine egoistische Moral, die in den einfachen Varianten durch Lohn und Strafe motiviert sei, durch eine – allerdings die Perspektive des Diesseits überschreitende – Orientierung am „eigenen Vorteil“. Eine moralische Handlungsorientierung wird hier nicht gewonnen, vielmehr bleibt das Handeln dem egozentrischen Vorteilskalkül verhaftet, das nur durch die Veränderung der Randbedingungen in seinem Kalkulationsergebnis verändert wird. Eine solches Handlungsmuster muss im Sinne von Kohlbergs Stufenschema der Entwicklung moralischer Urteilskompetenz als „prä-moralisch“ eingestuft werden. In seiner sechsstufigen Konzeption der Moralentwicklung stellt es die unterste Stufe dar, die mit moralischem Handeln nur die äußere Regelkonformität gemein hat, nicht aber eine innere Moralität. In Kohlbergs entwicklungspsychologischen Schema muss diese Stufe im Prozess der Entwicklung zu einer moralisch reifen Persönlichkeit überwunden werden; allerdings ist nicht ausgeschlossen, dass Menschen auch auf dieser Stufe stehen bleiben.⁸¹

Für den Vorwurf der „Lohnmoral“ im Christentum gibt es sicherlich Anhaltspunkte: Nicht nur die moralpädagogische Praxis, sondern auch die Theoriebildung zum ethischen Handeln und Lernen in Moraltheologie und praktischer Theologie ist über weite Phasen der Kirchengeschichte und vereinzelt bis ins 20. Jahrhundert hinein immer wieder von der Unverzichtbarkeit des Lohn- und Strafeschemas überzeugt. Und auch biblische und gerade neutestamentliche Texte enthalten mit und neben der Gerichtsssemantik auch eine deutliche Semantik von Lohn und Strafe.⁸²

Die bedeutsame Stelle vom Weltgericht in Matthäus 25,31ff („Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“),

⁸¹ Vgl. Kohlberg, Lawrence: Zur kognitiven Entwicklung des Kindes.

⁸² Die von den „Deutsche Christen“ dem Judentum vorgeworfene „Lohnmoral“ trifft neutestamentliche Texte mindestens genauso stark.

verweist christliche Praxis in besonderer Deutlichkeit auf die Fürsorge für die Anderen und attestiert jedem Gottesbezug, der an der Bedürftigkeit des Nächsten vorbeigeht, das Verfehlen Gottes. Und trotzdem bleibt in der Verbindung mit dem Gerichtsmotiv ein Rest von Ambivalenz: Obwohl dieser Text die Ausrichtung christlicher Lebenspraxis auf den Anderen, insbesondere den bedürftigen Anderen hin, einschärft, kann sie doch auch als Anweisung gelesen werden, wie *ich* das Gericht bestehe, wie *ich* ewiges Heil erreiche – also egozentrisch. In einem instrumentellen Verständnis kann der Andere zum Anlass und Mittel *meines* Heils werden. Damit verbunden ist die Fixierung der Moral auf meine eigene Heilsfrage. Sicherlich haben sich in der Christentumsgeschichte beide Linien durchgehalten; aber die Frage der Moral ist doch oft vereinseitigt als Frage nach dem *eigenen* Heil verstanden worden. Sie hat häufig – gerade in der Theologie für das Volk – eine Schlagseite zum Heilsindividualismus hin erhalten: „Wie rette ich meine Seele?“

Selbst höherstufige religiöse Handlungsmotivationen im Sinne eines Einsatzes für den Anderen aus Liebe zu Gott blieben noch problematisch, wenn sich in ihnen nicht auch die Liebe zum Anderen in seiner Bedürftigkeit fände, wenn bloß *durch ihn* hindurch auf Christus geschaut und nicht *in ihm* Christus erkannt würde, wenn er Mittel zum Heil wäre und die Heilsperspektive ihn nicht gerade als Zweck in sich vorstellte.

„Aufgrund der Menschwerdung gilt für Rahner, dass Gott nicht gefunden werden kann, es sei denn im Nächsten. So hängen Nächsten- und Gottesliebe unmittelbar miteinander zusammen, unvermischt und ungetrennt. Angesichts dieses Doppelgebotes ist der Mensch berufen, ein Zeugnis als Wort auf den Anderen hin abzuliegen, in dem er nicht irgendetwas, sondern sich selbst mitteilt, in der intensivsten Verfügung der Freiheit über sich. Die Mitteilung seiner selbst ist, wenn sie wirklich glückt, ein Zeugnis Gottes.“⁸³

Hannah Arendt in der Reflexion des Liebesverständnisses von Augustinus und Theodor Adorno in Auseinandersetzung mit Kierkegaards Lehre von der Liebe kommen bei aller Unterschiedlichkeit doch an einen vergleichbaren Punkt, wenn sie zeigen, dass in der von ihnen jeweils untersuchten

⁸³ Dirscherl, Erwin: Grundriss Theologischer Anthropologie, 231 mit Verweis auf Rahner, Karl: Schriften zur Theologie. Bd. VII. Einsiedeln-Zürich-Köln: Benzinger 1966, 257.

Position christliche Nächstenliebe den konkreten Anderen gar nicht meint. Hannah Arendt kommt im Blick auf „Augustins Liebesverständnis“ zur Feststellung, dass die Nächstenliebe sich gar nicht auf den Anderen richtet, er vielmehr nur die Gelegenheit der Liebe bietet:

„So kann der Christ alle Menschen lieben, weil jeder nur ein Anlaß ist und dieser Anlaß kann jeder sein. Die Stärke der Liebe bewährt sich gerade darin, auch den Feind, auch den Sünder in der Liebe nur als Anlaß zu verstehen. In dieser dilectio proximi wird eigentlich nicht der Nächste geliebt, sondern die Liebe selbst.“⁸⁴

„Der Nächste ist nie um seiner selbst willen geliebt, sondern um der gratia Dei willen. Diese Indirektheit, die der dilectio eigen ist, hebt in einem noch radikaleren Sinne die Selbstverständlichkeit des Miteinander auf. Sie lässt jeden Bezug zu einem bloßen Durchgang werden für die direkte Beziehung zu Gott selbst. ... Die dilectio proximi, das diligere invicem ist nur deshalb geboten, weil es zugleich die dilectio Christi ist.“⁸⁵

Theodor Adorno wirft in der Auseinandersetzung mit Søren Kierkegaard dessen Lehre von der Liebe⁸⁶ vor, dass Liebe sich nicht eigentlich auf den konkreten und individuellen Anderen richte, sondern auf die eigene Innerlichkeit ziele. Die Liebe werde eigentlich objektlos und der Geliebte werde nicht nur als „Objekt“ der Liebe beliebig, sondern auch als Subjekt verachtet. Adorno verweist erstens auf die rein innerliche Bezogenheit der Liebe:

„Der andere Mensch wird für die Liebe das, was in Kierkegaards Philosophie die ganze äußere Welt ist, ein bloßer ‚Anstoß‘ für die subjektive Innerlichkeit. Diese kennt eigentlich keine Objekte: Die Substantialität der Liebe ist objektlos. Über den ‚christlichen‘ Gehalt der Liebe, nach Kierkegaards Lehre der ‚Rechtfertigung vor der Ewigkeit‘, entscheiden einzig subjektive Qualitäten des Liebenden wie Uneigennützigkeit, grenzenloses Vertrauen, Unscheinbarkeit, Barmherzigkeit auch in realer Ohnmacht, Selbstverleugnung und Treue.“⁸⁷

Adorno kritisiert zweitens die Abstraktheit des Nächsten, der ohne konkrete Qualität, ohne Besonderheit, ohne Individualität bleibt. Dadurch wird auch die Liebe abstrakt und qualitätslos. Indem der Andere auf das allge-

⁸⁴ Arendt, Hannah: Der Liebesbegriff bei Augustin, 72.

⁸⁵ Ebd. 89.

⁸⁶ Theodor W. Adorno bezieht sich auf *Kierkegaard, Søren: Leben und Walten der Liebe*. Jena: Diederichs 1924.

⁸⁷ Adorno, Theodor W.: Kierkegaards Lehre von der Liebe, 219.

meine Prinzip des Anderen reduziert wird und sich in Zufälligkeit auflöst, wird so sehr belanglos, wer und wie der Andere ist, dass ich es selber sein könnte. Die Innerlichkeit verdoppelt sich letztlich. In der von Adorno zitierten Passage formuliert Kierkegaard:

„Der ‚Nächste‘ ist eigentlich die Verdoppelung deines eigenen Selbst; er ist, was die Philosophen ‚das Andere‘ nennen würden, das woran das Selbstische in der Selbstliebe offenbar werden soll. Insofern braucht, des abstrakten Gedankens wegen, der Nächste gar nicht einmal da zu sein.“⁸⁸

Diese Art der „Nächstenliebe“ ist drittens nach Adornos Ansicht nicht nur in ihrer Motivstruktur problematisch, sondern auch in ihren Wirkungen verheerend. „Allmenschlichkeit überschreitet die Schwelle zur Menschenverachtung“:⁸⁹

„Die Überspannung der Transzendenz der Liebe droht in jedem Augenblick in ein Finsteres umzuschlagen, die Demütigung des Geistes vor Gott in die nackte Hybris eines Geistes, der sich als souverän konzipiert und dem, bei aller Rede vom Nächsten, dieser nichts ist als der wesenlose Anstoß, die eigene schöpferische Allmacht als eine der Liebe zu erproben.“⁹⁰

Jenseits der hier nicht zu klärenden Frage, ob Hannah Arendt und Theodor Adorno ihren Referenzpartnern jeweils ganz gerecht werden, benennen sie doch Gefährdungen, denen ein christliches Ethos der Nächstenliebe ausgesetzt ist: den Anderen als Mittel des eigenen Heils und der eigenen Vollkommenheit zu lieben – und ihn damit grundlegend zu verfehlen. Auch wenn die aufgezeigten Formen aus der Perspektive eines biblisch-christlichen Zugangs sich als einseitige Zerrformen einer christlichen Lehre der Nächstenliebe erweisen, so ist damit nicht generell das Versuchungspotential eines heilsindividualistischen, auf Innerlichkeit und Gottunmittelbarkeit bezogenen Liebesverständnisses widerlegt.

Ganz ist die Frage des Ethos – jenseits allzu simpler und extrinsischer Lohnkonzeptionen – allerdings nicht zu lösen von einem „Worumwillen“ der Sittlichkeit. Sie hat durchaus ein lohnendes Ziel vor Augen, indem sie zur

⁸⁸ Kierkegaard, Søren: *Leben und Walten der Liebe*, 23; zitiert nach Adorno, Theodor W.: *Kierkegaards Lehre von der Liebe*, 223.

⁸⁹ Adorno, Theodor W.: *Kierkegaards Lehre von der Liebe*, 221

⁹⁰ Ebd.

Integrität der sozialen Beziehungen und zur Integrität der eigenen Persönlichkeit beiträgt. Sie zielt so nicht in einem banalen Sinn auf Lohn, aber doch auf ein lohnendes Glück, das allerdings dann nicht egozentrisch ist, wenn das Glück der Anderen in gleicher Weise im Blick bleibt.

Die Fragen nach dem Sinn, dem lohnenden Ziel der Moral steht nachfolgend an verschiedenen Stellen zur Reflexion an.

2.3 Moral allein aus Vernunft? – oder: Vernunft kommt niemals allein

Dem Verhältnis von Glaube und Vernunft, insbesondere von Glaube und praktischer Vernunft, soll im Folgenden nicht von Grund auf nachgegangen werden. Vielmehr wird ausgehend von der Grundannahme, dass der praktischen Vernunft ein sehr weitreichender Stellenwert in der Moralbegründung zukommt, die trotzdem konstitutive Bedeutung der Religion herausgearbeitet. Erkenntnisinteresse und Zielsetzung sind dabei von der praktisch-politischen Herausforderung bestimmt, zur Klärung der Frage beizutragen, wie in den von inkommensurablen Differenzen geprägten modernen Gesellschaften eine Verständigung über moralische Prinzipien möglich ist und wie das Christentum – und andere Glaubens- und Überzeugungsgemeinschaften – ihre Glaubensüberzeugungen und die in sie verwobene Moral zum Ausdruck und zur Geltung bringen können, ohne in die Gräben des Relativismus oder des Fundamentalismus zu fallen.

2.3.1 Die Unterscheidung der Geltungs- und Sinnfrage in der „autonomen Moral“ Kants

Eine kognitivistische, sich auf Vernunftkenntnis gründende Ethik, wie sie hier (nur) bezogen auf Fragen der Moral und d.h. – in der Begrifflichkeit dieser Arbeit – bezogen auf Fragen der Gerechtigkeit vertreten wird, kann sich auf eine lange philosophische und theologische Tradition stützen: Im christlichen Kontext kann bereits auf den Römerbrief verwiesen werden

(Röm 2,14f; vgl auch 1 Kor 11,14)⁹¹ – bei aller Problematik der Rückübertragung heutiger ethischer Kategorien und Unterscheidungen in antike Zusammenhänge. Eine wichtige Wegstation ist die thomanische Naturrechtskonzeption, die Vernunft als von Gott gewollte und in der Schöpfung gründende Anlage sittlicher Autonomie versteht. Der Kern der *lex naturalis* liegt in der „sich auf Nichtwidersprüchlichkeit hin vollziehenden praktischen Entscheidungsvernunft des Menschen, die sich als solche notwendig und immer in einer vom generellen Kriterium menschlicher Angemessenheit und Unangemessenheit, von Vernunft und Unvernunft, von Gut und Böse bestimmten Strukturen bewegt“⁹².

Entscheidender neuzeitlicher Referenzpunkt ist Immanuel Kants Konzeption der Moralbegründung. Das Moralprinzip, das kognitive Moral grundlegen soll, kann sich angesichts der potentiellen Verschiedenheit und der – intersubjektiven – Unbestimmbarkeit im Konkreten nicht auf die Antriebe der Sinnlichkeit und das Glückstreben gründen, da das Moralprinzip als notwendig und unbedingt erwiesen werden muss. Vielmehr muss nach einem Bezugspunkt gesucht werden, den als begründet anzusehen jedes vernünftige Wesen rational genötigt ist. Einen Bezugspunkt für das Urteil findet die praktische Vernunft nicht, indem sie nach außen geht, sondern nur, indem sie sich auf sich selbst bezieht. Die Vernunft selbst kann die einzige „Voraussetzung“ sein. „Letztlich muss ein kategorischer Imperativ mit der Vernunft identisch sein, muss er deren Struktur in befehlender Form darstellen.“⁹³ Praktische Vernunft administriert oder verwirklicht nicht bloß fremde Zwecke, sondern realisiert eigenen Zweck.

„Solche Zwecksetzungen sind aber nicht Ausdruck oder Resultat einer regellosen Spontaneität, sondern erfolgen nach Maßgabe des unbedingt notwendigen Zwecks, als der ein vernünftiges handlungsfähiges Wesen aufgrund seines Vermögens reiner praktischer Vernunft für sich selbst existiert. Die Zwecksetzungen reiner praktischer Vernunft lassen sich also als ein Gesetz denken, das aus dem Gesetz hervorgeht, das reine praktische Vernunft für sich selbst ist. Sofern für ein handlungsfähiges Wesen der Anspruch unbedingten Sollens besteht, muss es

⁹¹ Zum Stellenwert nicht spezifisch christlicher, sondern aus der Umwelt übernommener ethischer Kriterien bei Paulus vgl. *Schrage: Ethik*, 204ff.

⁹² *Korff, Wilhelm: Theologische Ethik*, 82f.

⁹³ *Hausmanninger, Thomas: Problemgeschichte philosophischer Ethik*, 139.

sich auch als Urheber dieses Anspruchs verstehen, da der Anspruch aus der Kompetenz erwächst, aus sich heraus einem Gesetz zu folgen, das es für sich selbst ist.“⁹⁴

Wenn ein vernünftiges Wesen so erkennt, dass es für sich selbst als unbedingt notwendiger Zweck existiert, dann muss es zugleich erkennen, dass auch jedes andere vernünftige Wesen, für sich selbst als unbedingter Zweck existiert, so dass sie jeweils für sich selbst und wechselseitige füreinander unbedingt notwendiger Zweck sind. „Das oberste Prinzip der Moral stellt sich also als die Idee dar, dass handlungsfähige Personen ihrem eigenen unbedingten Wert und dem unbedingten Wert jeder anderen handlungsfähigen Person in ihrem Handeln immer Rechnung tragen.“⁹⁵ Der unbedingte Anspruch des Anderen, durch sein Dasein als Zweck an sich selbst geachtet zu werden, ruft das Bewusstsein des moralischen Gesetzes hervor.⁹⁶

„In praktischer Hinsicht geht es um die allgemeine (grundsätzlichste, letztfundierende) Ordnung von Freiheitsverhältnissen. Hier kann die Bestimmung dann nur sein, dass die Allgemeinheit der Vernunft sich als Verallgemeinerbarkeit der Ordnung dieser Freiheitsverhältnisse realisiert. Als kategorischer Imperativ zeigt sich für Kant daher Universalisierbarkeit.“⁹⁷

Er formuliert diese Verallgemeinerbarkeit im kategorischen Imperativ:

„Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“⁹⁸

In der Begründung verbinden sich die Form (die Selbstbestimmung der Vernunft ohne fremde Bestimmungsgründe) und der Gehalt (der unbedingt notwendige Zweck, der auf den absoluten Wert und die Würde handlungsfähiger Personen führt).

Wenn Kant so das Prinzip der Moral nun tatsächlich autonom – in der Autonomie der reinen praktischen Vernunft für sich selbst – begründet, so ist damit zwar die Geltungsfrage beantwortet, aber die moralphilosophi-

⁹⁴ Steigleder, Klaus: Kants Konzeption der Moralphilosophie als „Metaphysik der Sitten“, 114.

⁹⁵ Ebd. 115.

⁹⁶ So weit ist Kants Subjektphilosophie nicht von Levinas' Denken der Alterität entfernt. Vgl. Fischer, Norbert / Hatrup, Dieter: Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen.

⁹⁷ Hausmanning, Thomas: Problemgeschichte philosophischer Ethik, 139.

⁹⁸ Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft, 30.

sche Reflexion noch nicht abgeschlossen. Die Sinnfrage – wie sie Christoph Hübenenthal⁹⁹ nennt – ist noch offen. In der Lehre vom *höchsten Gut* wird diese Fragestellung thematisiert. Das Sinnenwesen Mensch – hier folgt Kant Aristoteles – hat das Verlangen glücklich zu werden. Als vernünftige Wesen realisieren wir dieses Ziel nicht einfach im bloßen situativen Nachfolgen unserer Antriebe, sondern bilden die Idee der Glückseligkeit im Sinne eines umfassenden und dauerhaften Wohlergehens als dem Horizont unseres Handelns. Die Idee des höchsten Gutes knüpft an der Glückseligkeit an und weist zugleich über sie hinaus, insofern „im Begriffe des höchsten Guts das moralische Gesetz als oberste Bedingung schon mit eingeschlossen ist“¹⁰⁰.

„Mit der Idee vom höchsten Gut verbindet sich somit die Vorstellung von der Erfüllung eines totalen Glücksstrebens, das zugleich deswegen als moralisch legitimiert gelten darf, weil seine Materie in einem formalen Verfahren auf seine Verallgemeinerbarkeit hin überprüft wurde.“¹⁰¹ Im höchsten Gut kommt also das Streben nach der Glückseligkeit, das seine Notwendigkeit in der naturalen Beschaffenheit des Menschen hat, und die Tugendhaftigkeit, die das Richtige um des Richtigen willen tut und ihre Notwendigkeit aus der unbedingten Geltung des moralischen Gesetzes gewinnt, zusammen. Das Glücksverlangen wird gewissermaßen umgeformt und ist moralisch durchdrungen höchstes Gut und Ziel.

Allerdings ist der Zusammenhang von Tugend und Glückseligkeit ein bedrohter, denn in der empirischen Welt ist er nicht gewährleistet. Es ist nicht garantiert, dass der durch seine Moralität Glückswürdige auch glücklich wird. Dies aber widerspricht der in der konsequenten Verlängerung des moralischen Gesetzes und der entsprechenden Tugendhaftigkeit vorgenommenen Frage nach der Gestalt einer insgesamt moralischen und vernünftigen Welt. „Mit dem Bewusstsein seiner Würde verbindet der Mensch also notwendig den Sinnhorizont natürlich-sinnlicher Verhältnisse, in denen eine unverkürzte Manifestation ebendieser Würde dauerhaft möglich ist.“¹⁰² Es ergibt sich entsprechend das Postulat, dass Glückwürdigkeit und Glückseligkeit korrespondieren, dass Naturgesetz und Sittengesetz ver-

⁹⁹ Vgl. Hübenenthal, Christoph: Grundlegung der christlichen Sozialethik, 59-80.

¹⁰⁰ Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft, 109.

¹⁰¹ Hübenenthal, Christoph: Grundlegung der christlichen Sozialethik, 60.

¹⁰² Ebd. 75.

söhnt, Moral und Natur zusammenstimmen. „Also ist das höchste Gut in der Welt nur möglich, so fern eine oberste Ursache der Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemäße Causalität hat.“¹⁰³ Dieser hier nur skizzierte, auf einen moralischen Gottesbeweis zulaufende Gedankengang, kann in einer vom Gegenteil ausgehenden Argumentation verdeutlicht werden, die Kant selber vorführt:

„Wir können also einen rechtschaffenen Mann (wie etwa den Spinoza) annehmen, der sich fest überredet hält: es sei kein Gott und (weil es in Ansehung des Objects der Moralität auf einerlei Folge hinausläuft) auch kein künftiges Leben; wie wird er seine eigene innere Zweckbestimmung durch das moralische Gesetz, welches er thätig verehrt, beurtheilen? er verlangt von Befolgung desselben für sich keinen Vortheil, weder in dieser noch in einer andern Welt; uneigennützig will er vielmehr nur das Gute stiften, wozu jenes heilige Gesetz allen seinen Kräften die Richtung giebt. Aber sein Bestreben ist begränzt; und von der Natur kann er zwar hin und wieder einen zufälligen Beitritt, niemals aber eine gesetzmäßige und nach beständigen Regeln (so wie innerlich seine Maximen sind und sein müssen) eintreffende Zusammenstimmung zu dem Zwecke erwarten, welchen zu bewirken er sich doch verbunden und angetrieben fühlt. Betrug, Gewaltthätigkeit und Neid werden immer um ihn im Schwange gehen, ob er gleich selbst redlich, friedfertig und wohlwollend ist; und die Rechtschaffenen, die er außer sich noch antrifft, werden unangesehen aller ihrer Würdigkeit glücklich zu sein dennoch durch die Natur, die darauf nicht achtet, allen Übeln des Mangels, der Krankheiten und des unzeitigen Todes gleich den übrigen Thieren der Erde unterworfen sein und es auch immer bleiben, bis ein weites Grab sie insgesamt (redlich oder unredlich, das gilt hier gleichviel) verschlingt und sie, die da glauben konnten, Endzweck der Schöpfung zu sein, in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie zurück wirft, aus dem sie gezogen waren. – Den Zweck also, den dieser Wohlgesinnte in Befolgung der moralischen Gesetze vor Augen hatte und haben sollte, müßte er allerdings als unmöglich aufgeben; oder will er auch hierin dem Rufe seiner sittlichen inneren Bestimmung anhänglich bleiben und die Achtung, welche das sittliche Gesetz ihm unmittelbar zum Gehorchen einflößt, nicht durch die Nichtigkeit des einzigen ihrer hohen Forderung angemessenen idealischen Endzwecks schwächen (welches ohne einander moralischen Gesinnung widerfahrenden Abbruch nicht geschehen kann): so muß er, welches er auch gar wohl thun kann, indem es an sich wenigstens nicht widersprechend

¹⁰³ Kant, *Immanuel*: Kritik der praktischen Vernunft, 125.

ist, in praktischer Absicht, d. i. um sich wenigstens von der Möglichkeit des ihm moralisch vorgeschriebenen Endzwecks einen Begriff zu machen, das Dasein eines moralischen Welturhebers, d. i. Gottes, annehmen.“¹⁰⁴

Für die Zielsetzung und den Argumentationsgang der vorliegenden Arbeit kommt es nicht so sehr auf den Beweischarakter der vorstehenden Ausführungen an, vielmehr ist, darin Christoph Hübenthal folgend, die Unterscheidung von Geltungs- und Sinnfragen festzuhalten.

„Mit dieser Gedankenführung hat Kant wie vor ihm wohl kein anderer eine trennscharfe Grenzlinie zwischen ethischen Geltungsfragen einerseits und religiösen Sinnfragen andererseits gezogen. Denn obwohl sich Gott nur als die einzige und unverzichtbare Sinnbedingung des menschlichen Daseins erweist, darf er doch nicht mit dem Geltungsgrund der Moral verwechselt werden. Interessanterweise betrachtet Kant diese Trennlinie geradezu als das Spezifikum einer *christlichen Ethik*. Nachdem er nämlich Gott als Sinnbedingung des menschlichen Daseins eingeführt hat, bemerkt er: ‚Diesem ungeachtet ist das christliche Prinzip der *Moral* selbst doch nicht theologisch (mithin Heteronomie), sondern Autonomie der reinen praktischen Vernunft für sich selbst, weil sie die Erkenntnis Gottes und seines Willens nicht zum Grunde dieser Gesetze, sondern nur zur Gelangung zum höchsten Gute, unter der Bedingung der Befolgung derselben macht, [...]‘¹⁰⁵“¹⁰⁶

Diese Differenzierung von Geltungsgrund und Sinngrund ist gerade unter den Bedingungen einer modernen Gesellschaft in ihrer weltanschaulichen und religiösen Differenzierung von außerordentlicher Bedeutung. Sie ermöglicht die begründende Verständigung über die Grundlage der Moral und lässt im Blick auf den Sinnhorizont Räume der Unterschiedlichkeit offen, die zugleich nicht beliebig sind.

Dieser Gedanke ist weiter zu vertiefen und in seinen gesellschaftlich-politischen Konsequenzen zu bedenken. Allerdings sollen nach dieser knappen Rekapitulation der epochalen Wende zu einer autonomen Moral

¹⁰⁴ Kant, *Immanuel*: Kritik der Urteilskraft, 452f.

¹⁰⁵ Kant, *Immanuel*: Kritik der praktischen Vernunft, 232. Hübenthal zitiert nach der Ausgabe von Wilhelm Weischedel in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft; entspricht in der Akademie-Ausgabe S. 129.

¹⁰⁶ Hübenthal, *Christoph*: Grundlegung der christlichen Sozialethik, 75.

die weiteren Überlegungen auf der Grundlage des diskursethischen Ansatzes erfolgen. Mit ihrem Ansatz bei der Kommunikation als Ausgangspunkt der Moralbegründung – sei sie transzendental- oder universalpragmatisch – sowie als Verfahren der Prüfung der Gültigkeit von konkreten Normen, wird der monologische Charakter des kantischen Systems überwunden und gleichwohl sein zentraler Ertrag festgehalten. Insgesamt scheint mir – was hier nur als These formuliert wird, jedoch eine genauere Reflexion und Begründung bräuchte – der Ansatz bei der Autonomie des einzelnen vernünftigen Wesens, in den andere Subjekte erst in einem zweiten Schritt einrücken gerade von einer theologischen Anthropologie her nicht unproblematisch, insofern er die Vorgängigkeit der Beziehung und der ursprünglichen Bedürftigkeit im Entwicklungsprozess eines Individuums nicht angemessen zum Ausdruck bringt.¹⁰⁷

2.3.2 Gerechtigkeitsfragen zwischen Isolierung und lebensweltlicher Einbettung in der Diskursethik

Die Diskursethik unternimmt zum einen eine kommunikationstheoretische Grundlegung des Grundprinzips der Ethik und schlägt zum anderen eine kommunikative Durchführung der Prüfung bzw. Gewinnung von Normen auf der Grundlage des Moralprinzips vor. Sie löst auf diesem Weg das Begründungsproblem universalistischer Normen, steht dann allerdings vor der Frage, wie die Einbettung abstrakt gerechtfertigter Normen in lebensweltliche Sittlichkeit zu denken und vor allem praktisch zu realisieren ist.

2.3.2.1 Moralbegründung im diskursethischen Ansatz

Moral – im Sinne von Gerechtigkeitsfragen – hat es mit einer anerkannten, gültigen Regelung von solchen Handlungsfragen zu tun, die potentiell kon-

¹⁰⁷ Der Vorwurf monologischer Argumentation lässt sich meines Erachtens auch auf die – philosophisch hochreflektierte – Grundlegung der Sozialethik von *Christoph Hübenal* beziehen. Die deutliche Orientierung an Kant und der „unkommunikativen“ Handlungstheorie von *Gewirth* machen es seinem freiheitsanalytischen Ansatz schwer, die Gleichursprünglichkeit, ja Vorgängigkeit des Sozialen angemessen zu explizieren, wenngleich die Bezugnahme auf *Krings* und die Einbeziehung diskursethischer Gesichtspunkte die Einseitigkeit mildern.

fliktrüchtig sind. Nach welchem Prinzip, auf welcher Grundlage sollen diese Regelungen gefunden werden?

„Interessanterweise stoßen Autoren verschiedener philosophischer Herkunft bei dem Versuch, ein solches Moralprinzip anzugeben, immer wieder auf Grundsätze, denen dieselbe Idee zugrunde liegt. *Alle* kognitivistischen Ethiken knüpfen nämlich an jene Intuition an, die Kant im Kategorischen Imperativ ausgesprochen hat.“¹⁰⁸

Ähnlich erkennt auch Holmer Steinfath ein schulübergreifendes Moralprinzip.

Es ergibt sich „durch einen imaginären wechselseitigen Perspektivtausch der Mitglieder einer Gesellschaft. [... Dabei] frage ich mich, was wir alle voneinander wollen können, wenn jeder von uns den Willen und die Bedürfnisse der jeweils anderen grundsätzlich so ernst nimmt wie seine eigenen. Kann ich meine Ziele auch noch aus der Perspektive aller anderen bejahen, sofern die anderen ebenfalls diese Perspektive einnehmen oder einnehmen würden? Für das Wir-Verständnis, das sich in dieser Art zu fragen artikuliert, ist die Unterstellung einer fundamentalen Gleichheit zwischen denen, die eine moralische Gemeinschaft bilden, entscheidend. Die Individuen, die sich dieses Verständnis zu eigen machen, betrachten sich als gleichberechtigte Partner am gemeinsamen Projekt, eine Gesellschaft aufzubauen, die von gegenseitigem Respekt getragen wird.“¹⁰⁹

Die Begründung dieses Moralprinzips unternimmt die Diskursethik in der Fassung, die Jürgen Habermas ihr gegeben hat, auf universalpragmatischem Argumentationsweg. Er leitet aus den Bedingungen und Voraussetzungen der Kommunikation, die wir nicht sinnvoll und ohne Selbstwiderspruch bestreiten können¹¹⁰, wenn wir in Kommunikation stehen – Kommunikation zu verweigern ist keine realistische Alternative –, den Universalisierungsgrundsatz als das grundlegende Prinzip der Ethik ab. Er ist das Äquivalent zum kategorischen Imperativ bei Kant und lautet: Jede gültige Norm muss der Bedingung genügen, dass „die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus einer *allgemeinen* Befolgung der strittigen Norm für die

¹⁰⁸ Habermas: Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, 73.

¹⁰⁹ Steinfath, Holmer: *Wir und Ich*, 80.

¹¹⁰ Dass wir diese Bedingungen nicht bestreiten können, heißt nicht, dass wir sie nicht verfehlen können. Aber dann ist auch Kommunikation deformiert, von ihrem eigentlichen Modus der Verständigung entfernt.

Befriedigung der Interesse eines *jeden Einzelnen* voraussichtlich ergeben, von allen *zwanglos* akzeptiert werden können.“¹¹¹

Zu diesem Universalisierungsgrundsatz als Grundprinzip der Diskursethik kommt eine „Durchführungsverordnung“. Der diskursethische Grundsatz interpretiert den Universalisierungsgrundsatz und fordert, „dass nur die Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden (oder finden könnten)“¹¹².

Im Unterschied zu Kant wird der Standpunkt der Unparteilichkeit nicht mehr so konzipiert, dass jeder Einzelne den Versuch der Rechtfertigung von Grundnormen monologisch für sich alleine unternehmen kann und sich letztlich nur hypothetisch in die Perspektive der Anderen versetzen muss. Die Diskursethik gibt dem kategorischen Imperativ eine intersubjektive, dialogische Lesart. Sie setzt auf einen in Kommunikation sich vollziehenden Prozess des Perspektivwechsels und Rollentausches, wie er von Georg Herbert Mead¹¹³ entwickelt wurde.

„Unter diesem Gesichtspunkt stellt das Diskursmodell von Habermas eine prozedurale Reinterpretation von Kants kategorischem Imperativ dar: Statt allen Anderen eine *Maxime*, von der ich will, dass sie ein allgemeines Gesetz sei, als gültig vorzuschreiben, muß ich meine *Maxime* zum Zweck der diskursiven Prüfung ihres Universalitätsanspruchs allen anderen vorlegen. Das Gewicht verschiebt sich von dem, was jeder (einzelne) ohne Widerspruch als allgemeines Gesetz wollen kann, auf das, was alle in Übereinstimmung als universale Norm anerkennen wollen. Ein vernünftiger Wille ist nicht etwas, das *privatim* beglaubigt und gesichert werden kann.“¹¹⁴

Das Moralprinzip wird so gefasst, dass es die Normen als ungültig ausschließt, die nicht die qualifizierte Zustimmung aller möglicherweise Betroffenen finden könnten. Erforderlich ist also eine „reale“ Argumentation, an der die Betroffenen kooperativ teilnehmen. Nur ein intersubjektiver Verständigungsprozess kann zu einem Einverständnis führen, das reflexiver Natur ist. Nur dann können die Beteiligten wissen, dass die in Aussicht

¹¹¹ Habermas, Jürgen: Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, 103; vgl. auch 75.

¹¹² Ebd.103; vgl. auch 76.

¹¹³ Vgl. Mead George H.: Geist, Identität und Gesellschaft.

¹¹⁴ McCarthy, Thomas: Kritik der Verständigungsverhältnisse, 371.

genommene Regelung zum allgemeinen Gesetz taugt. Nach diskursethischer Konzeption ist es also nicht ausreichend, dass wir uns hypothetisch prüfen, ob Normen in einem allgemeinen Diskurs gerechtfertigt werden könnten, sondern dass wir diese Diskurse so weit wie möglich auch tatsächlich durchführen.

Der Diskurs kann und wird solange ein potentieller bleiben, solange Normen selbstverständlich sind und nicht fraglich werden; wenn jedoch in Frage gestellt wird, dass eine Norm im allgemeinen Interesse liegt, dann kommt es darauf an, dass die Frage der Gültigkeit in einem wirklichen Diskurs unter allen Betroffenen geklärt wird.

„Wenn man sich die handlungskordinierende Rolle normativer Geltungsansprüche in der kommunikativen Alltagspraxis vergegenwärtigt, sieht man aber, warum die Aufgaben, die in moralischen Argumentationen gelöst werden sollen, nicht monologisch bewältigt werden können, sondern eine kooperative Anstrengung erfordern. Indem die Beteiligten in eine moralische Argumentation eintreten, setzen sie kommunikatives Handeln in reflexiver Einstellung mit dem Ziel fort, einen gestörten Konsens wieder herzustellen. Moralische Argumentationen dienen also der konsensuellen Beilegung von Handlungskonflikten.“¹¹⁵

Der Diskurs darf nicht mit einer Vereinbarung, mit einem Kontrakt verwechselt werden. In Kontrakten können – in der Perspektive der Diskursethik: nur – Vereinbarungen getroffen werden, die nicht moralischer Art sind. Insbesondere geht es um die Abstimmung privater Interessen und vielleicht auch um Verständigung in Fragen des guten Lebens. Sie können in einem Akt der Verständigung, der häufig Kompromisscharakter haben wird, „vereinbart“ werden. Vereinbarungen zielen auf gemeinsame *Willensbildung* unter fairen Bedingungen. In praktischen Diskursen werden aber nicht bestimmte Normen als gerecht „erklärt“ bzw. akzeptiert, sondern geprüft, ob sie mit der Gerechtigkeit übereinstimmen. Diskursethiker bestehen also auf einem wahrheitsanalogen, kognitiven Anspruch moralischer Normen. Kontraktualistische Ethiken sind nicht-kognitiv, sondern voluntaristisch, da sie Normen auf den vereinigten Willen der Beteiligten zurückführen.¹¹⁶ Nur wenn Kontrakte unter solchen Bedingungen und

¹¹⁵ *Habermas, Jürgen*: Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, 77.

¹¹⁶ Vgl. die Auseinandersetzung von Jürgen Habermas mit Ernst Tugendhat in *Habermas, Jürgen*: Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, 78-86.

Einstellungen geschlossen werden, die den Kommunikationsvoraussetzungen von Diskursen entsprechen – dazu gehören wesentlich die Einbeziehung aller Betroffenen und das Überschreiten der bloßen Orientierungen an den eigenen Interessen im Perspektivwechsel –, dann kann ihr Ergebnis zugleich als Forderung der Gerechtigkeit verstanden werden. In diesem Sinn ist etwa John Rawls Gedankenexperiment des Gesellschaftsvertrags unter dem Schleier des Nichtwissens durch seine Rahmen- bzw. Konstruktionsbedingungen de facto eine (hypothetische) Diskurssituation, auch wenn sie als (hypothetische) Vertragssituation eingeführt wird.¹¹⁷

Im Blick auf den diskursethischen Ansatz und hinsichtlich der Unterscheidung von Fragen des Rechten und des Guten, die in der Konsequenz der Diskursethik liegt, sind verschiedene Problempunkte anzusprechen: Können Fragen des guten Lebens und der Gerechtigkeit getrennt werden? (2.4.1) Führt die Diskursethik nicht zu einem Formalismus in der Beantwortung der Gerechtigkeitsfrage? (2.4.2) Erfordert und bewirkt sie nicht eine Distanzierung von der Alltagspraxis? (2.4.3) Ist sie in ihrer Leistungsfähigkeit nicht allzu beschränkt? (2.4.4)

2.3.2.2 Unterscheidung von Fragen des guten Lebens und der Gerechtigkeit

Mit verschiedenen anderen Ethiken, insbesondere mit anderen liberalen Ethiken teilt die Diskursethik die *Unterscheidung* von Fragen des Rechten und des Guten, die allerdings nicht deren strikte *Trennung* oder *Unabhängigkeit* meint.¹¹⁸

Schon in seiner – für die Begründung der Diskursethik wichtigen – Schrift „Diskursethik. Notizen zu einem Begründungsprogramm“ betont Jürgen Habermas sowohl den scharfen Schnitt, den die Diskursethik durch das Feld des Ethischen zieht, als auch die Angewiesenheit, notwendige Einbet-

¹¹⁷ Vgl. Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, 140ff.

¹¹⁸ Zur Unterscheidung von Fragen des guten Lebens und der Gerechtigkeit vgl. für die Theologische Sozialethik grundlegend Mack, Elke: Gerechtigkeit und gutes Leben. In differenzierter Weise in Frage gestellt wird diese Unterscheidung zuletzt von Bohmeyer, Axel: „Jenseits der Diskursethik“. Er hat dann aber mit dem Problem zu kämpfen, wie er universalistische Ansprüche wahren kann. Für das Theorieprogramm von Axel Honneth mahnt er zurecht Beachtung in der Theologischen Sozialethik an.

tung und Nicht-Separierbarkeit der Moral bzw. des praktischen Diskurses von anderen Diskursen, von eingelebten, tradierten Handlungsweisen und umfassenden Vorstellungen eines gelingenden Lebens. Die Unterscheidung von Fragen des guten Lebens und der Gerechtigkeit ist deswegen nicht einfach nur eine Trennung, sondern auch eine Inbeziehungsetzung dieser Grundfragen des Ethischen.

„Der Universalisierungsgrundsatz funktioniert wie ein Messer, das einen Schnitt legt zwischen ‚das Gute‘ und ‚das Gerechte‘, zwischen evaluative und streng normative Aussagen. Kulturelle Werte führen zwar einen Anspruch auf intersubjektive Geltung mit sich, aber sie sind so sehr mit der Totalität einer besonderen Lebensform verwoben, dass sie nicht von Haus aus normative Geltung im strikten Sinne beanspruchen können – sie kandidieren allenfalls für eine Verkörperung in Nomen, die ein allgemeines Interesse zum Zuge bringen sollen.“¹¹⁹

Über das rational – universalpragmatisch – begründbare Universalisierungsprinzip und das diskursive Verfahren, in dem geprüft wird, ob Normen dem Universalisierungsgrundsatz entsprechen, hat ein Teilbereich von ethischen Fragen an der Rationalität dieses Verfahren teil, ein anderer Teil ist nicht in diesem Sinne rationalisierungsfähig, dass hier verallgemeinerungsfähige und -bedürftige Gesichtspunkte zum Tragen kommen. In diese Unterscheidung ist keine Hierarchie in dem Sinne eingebaut, dass die Fragen des Rechten wichtiger oder bedeutsamer wären, allerdings besteht eine Hierarchie in der Hinsicht, dass das Rechte Grenzen benennt, die Konzeptionen des Guten zu berücksichtigen haben. Konzeptionen des guten Lebens, die Prinzipien der Gerechtigkeit verletzen, sind normativ nicht rechtfertigungsfähig und deshalb unmoralisch.

Zielperspektive ist die Gewinnung lebensformüberschreitender Gerechtigkeitsprinzipien.

2.3.2.3 *Substantialität des Verfahrens*

Die Diskursethik muss sich – wie alle an Kant anschließende Ethik – mit dem Vorwurf des Formalismus auseinandersetzen. Diese Kritik meint, dass diese Ethiken letztlich inhaltsleer seien, da sie keine substantiellen Normen, sondern nur ein Prinzip (den kategorischen Imperativ bzw. den Universalisierungsgrundsatz) enthalten.

¹¹⁹ *Habermas, Jürgen: Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, 113f.*

sierungsgrundsatz) oder eine Prozedur (die Verallgemeinerbarkeitsprüfung bzw. den Diskurs) als Verfahren der Normprüfung begründen können.

Dieser Vorwurf ist nicht einfach unberechtigt und falsch. Er macht sich allerdings zum einen möglicherweise Illusionen über die substantielle Reichweite der Ethik unter den – noch näher zu reflektierenden – Bedingungen inkommensurabler Pluralität, sofern Ethik einen kognitiven, universalistischen Anspruch erhebt. Zum anderen ist genauer zu klären, ob die Diskursethik wirklich inhaltsleer ist.

Die Diskursethik gibt „keine inhaltlichen Orientierungen an, sondern ein Verfahren: den praktischen Diskurs. Dieser ist freilich ein Verfahren nicht zur Erzeugung von gerechtfertigten Normen, sondern zur Prüfung der Gültigkeit vorgeschlagener und hypothetisch erwogener Normen. Praktische Diskurse müssen sich ihre Inhalte geben lassen. Ohne den Horizont der Lebenswelt einer bestimmten Gruppe, und ohne Handlungskonflikte in einer bestimmten Situation, in der die Beteiligten die konsensuelle Regelung einer strittigen gesellschaftlichen Materie als ihre Aufgabe betrachten, wäre es witzlos, einen praktischen Diskurs führen zu wollen. Die konkrete Ausgangslage eines gestörten normativen Einverständnisses, auf die sich praktische Diskurse jeweils als Antezedens beziehen, determiniert Gegenstände und Probleme, die zur Verhandlung „anstehen“. Formal ist mithin diese Prozedur nicht im Sinne der Abstraktion von Inhalten. In seiner Offenheit ist der Diskurs gerade darauf angewiesen, daß die kontingenten Inhalte in ihn ‚eingegeben‘ werden.“¹²⁰

Es wird hier also deutlich, wie sehr die Diskursethik an der eingelebten Praxis der Lebenswelt ansetzt, wie sehr sie auf der „Totalität einer Lebensform“ aufruht, in der im Routinebetrieb Fragen des guten Lebens und der Gerechtigkeit ungeschieden ineinander vermengt sind. Wenn aber Problematisierungen bisher selbstverständlicher normativer Handlungsregeln diskursive Prozesse in Gang setzen und dabei auch die Scheidung von Fragen des guten Lebens und der Gerechtigkeit ins Blickfeld rückt, da die Verbindlichkeit von Normen für *alle* thematisiert wird, stellt Diskursethik einen formalen Grundsatz der Konfliktlösung – Unparteilichkeit, Verallgemeinerbarkeit – und ein Verfahren zur Prüfung, ob moralische Normvorschläge diesem Grundsatz entsprechen, bereit. Die Diskursethik gibt also in der Tat keine inhaltlichen Normen vor, sondern begründet ein voraussetzungsvolles Verfahren.

¹²⁰ Ebd. 113.

Bei aller Formalität, die ihr oft vorgeworfen wird, hat der Universalisierungsgrundsatz – wie auch der kategorische Imperativ – einen inhaltlichen Gehalt.¹²¹ Er besteht in der Anerkennung der Anderen als gleichwertig und gleichberechtigt.

„Diskurse sitzen dem verständigungsorientierten Handeln gleichsam als deren Reflexionsform auf; in den Symmetriebedingungen und Reziprozitätserwartungen des verständigungsorientierten Sprachgebrauchs der Alltagspraxis stecken bereits in nuce jene Grundvorstellungen von Gleichbehandlung und allgemeinem Wohl, um die alle Moralen, auch in vormodernen Gesellschaften, kreisen. In den idealisierenden Unterstellungen kommunikativen Handelns, vor allem in der reziproken Anerkennung von Personen, die ihr Handeln an Geltungsansprüchen orientieren können, sind die Ideen von Gerechtigkeit und Solidarität *angelegt*.“¹²²

Diskurse generieren keine Normen, schaffen keine Lebensformen und sind auch nicht „Vorschein einer Lebensform“¹²³, sondern setzen eine Lebensform voraus. Aber sie tragen doch zu deren weiterer Rationalisierung in moralischer Hinsicht bei, weil in ihrer Formalität Materialität enthalten ist.

2.3.2.4 Distanz zur eingelebten Sittlichkeit, aber keine Neutralität

Praktische Diskurse erfordern eine gewisse Distanz, ein reflektierendes, argumentierendes Abstandnehmen von der Alltagspraxis – wie es nicht anders, aber angesichts der geringeren Verwicklung der Person und ihrer Identität sehr viel einfacher, auch theoretische Diskurse fordern. Habermas verdeutlicht diese distanzierte Perspektive am Prozess der Adoleszenz und parallelisiert sie – vor dem Hintergrund der Stufentheorie moralischer Urtei-

¹²¹ Dass die Diskursethik mehr inhaltliche Materialität enthält als der formale Charakter dem ersten Anschein nach erwarten lässt, wird verschiedentlich festgestellt. Vgl. etwa *Döbert, Rainer*: Wider die Vernachlässigung des „Inhalts“ in den Moraltheorien von Kohlberg und Habermas, 86; *Nunner-Winkler, Gertrud*: Moralische Bildung, 316. Siehe auch unten Abs. 2.3.2.3.

¹²² *Habermas, Jürgen*: Erläuterungen zur Diskursethik, 155.

¹²³ An dieser Stelle korrigiert sich Jürgen Habermas explizit selber: Vgl. *Habermas, Jürgen*: Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, 96, insb. Fußnote 64 (S. 123) mit *Habermas, Jürgen*: Vorbereitende Bemerkungen, 136-141, insb. 139.

le von Lawrence Kohlberg – mit dem geschichtlichen Prozess der Aufklärung.

„Wenn man sich nun die Adoleszenzphase in einem Gedankenexperiment auf einen einzigen kritischen Zeitpunkt zusammengedrängt vorstellt, an dem der Jugendliche gleichsam zum ersten Mal, und zugleich unerbittlich und alles durchdringend, eine hypothetische Einstellung gegenüber den normativen Kontexten seiner Lebenswelt einnimmt, zeigt sich die Natur des Problems, mit dem jeder beim Übergang von der konventionellen zur post-konventionellen Ebene des moralischen Urteils fertig werden muß. Mit einem Schlage ist die naiv eingewöhnte, unproblematisch anerkannte soziale Welt der legitim geregelten interpersonalen Beziehungen entwurzelt, ihrer naturwüchsigen Geltung entkleidet. Wenn dann der Jugendliche nicht zu Traditionalismus und zur fraglosen Identität seiner Herkunftswelt zurückkehren kann und will, muß er die vor dem hypothetisch entschleiern den Blick zerfallenen Ordnungen des Normativen (bei Strafe völliger Orientierungslosigkeit) grundbegrifflich rekonstruieren. Diese müssen aus den Trümmern der entwerteten, als bloß konventionell und rechtfertigungsbedürftig durchschauten Traditionen wieder so zusammengesetzt werden, daß der Neubau dem kritischen Blick eines Ernüchterten standhält, der nicht mehr anders kann, als fortan zwischen sozial geltenden und gültigen, faktisch anerkannten und *anererkennungswürdigen* Normen zu unterscheiden. Zunächst sind es Prinzipien, nach denen der Neubau geplant, gültige Normen erzeugt werden können; am Ende bleibt nurmehr eine Prozedur für die rational motivierte Wahl zwischen den ihrerseits als rechtfertigungsbedürftig erkannten Prinzipien übrig. Gemessen am moralischen Alltagshandeln behält der Einstellungswechsel, den die Diskursethik für die von ihr ausgezeichnete Prozedur, eben den Übergang zur Argumentation, fordern muß, etwas Unnatürliches – er bedeutet einen Bruch mit der Naivität geradehin erhobener Geltungsansprüche, auf deren intersubjektive Anerkennung die kommunikative Alltagspraxis angewiesen ist. Diese Unnatürlichkeit ist wie ein Echo jener Entwicklungskatastrophe, die die Entwertung der Traditionswelt auch historisch einmal bedeutet – und die Anstrengung zu einer Rekonstruktion auf höherer Ebene provoziert hat.“¹²⁴

Die erforderliche Distanz ist aber nicht die Distanz eines Beobachters von außen, sondern die Distanz eines Teilnehmers an den gesellschaftlichen und kulturellen Prozessen, der seine Teilnahme unterbricht und gewissermaßen einen Schritt zurücktritt. Ein Beobachter von außen ist ein einsames

¹²⁴ Habermas: Jürgen: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, 136f.

Subjekt, das seine Informationen im Lichte seines eigenen Selbst- und Weltverständnisses deutet. „Die privilegierte Stellung, die zunächst von Vorteil zu sein schien, weil sie den Beobachter von den perspektivischen Deutungen der streitenden Parteien unabhängig zu machen verspricht, bringt den Nachteil mit sich, daß sie ihn monologisch von den Interpretationshorizonten zu einer nur *von innen* sich öffnenden und intersubjektiv geteilten moralischen Welt verschließt.“¹²⁵

Die Vertrautheit mit der Lebenswelt ist unabdingbare Voraussetzung, um die Gültigkeit von Normen in einer Lebenswelt prüfen und an den zugehörigen Diskursen teilnehmen zu können. Die moralische Perspektive ist nicht diejenige des desengagierten Schiedsrichters von außen, sondern diejenige, die alle Beteiligten gleichzeitig und kommunikativ zur idealen Rollenübernahme im Sinne von G.H. Mead anhält. Der neutrale Beobachter begibt sich der Chance, auch noch seine eigenen Interpretationen, die Interpretationen seiner Bedürfnisse und die sprachlichen Mittel der Interpretation dem Diskurs auszusetzen. Die moralische Perspektive erfordert keine Distanz zum Kontext der Lebenswelt, sondern Distanz nur von der selbstverständlichen *Geltungsannahme*: Die Geltung problematischer gewordenen Normen wird hypothetisch zum Zwecke ihrer Prüfung ausgesetzt.¹²⁶ Nicht aus der Lebenswelt her auszutreten, sondern Geltung für die Zeit der diskursiven Klärung dahingestellt sein zu lassen, ist im praktischen Diskurs gefordert. Insofern ist die Distanzierung immer nur punktuell, denn zur Lebenswelt als Ganzer kann keine hypothetische Einstellung eingenommen werden.

2.3.2.5 *Abhängigkeit von der eingelebten Sittlichkeit*

Diskursethische Moraltheorie ist in dreifacher Hinsicht bescheiden: Sie sieht erstens ihre begrenzte Reichweite, sie erkennt zweitens ihre Ergänzungsfähigkeit und -bedürftigkeit um eine andere Form ethischer Reflexion, wenn es um das ganze Feld der Ethik geht, und sie realisiert die Abhängigkeit der Moral von der in Lebensformen eingewobenen Sittlichkeit.

Die ethische Qualität einer Lebensform kann nicht zureichend nur auf der Grundlage des Kriteriums moralischer Richtigkeit bestimmt werden. Ob ein Leben gelungen oder entfremdet, ob eine Lebensform versöhnt oder

¹²⁵ *Habermas: Jürgen: Erläuterungen zur Diskursethik*, 153.

¹²⁶ Vgl. *Habermas, Jürgen: Was macht eine Lebensform rational*, 35.

entzweit, ob ein Handeln gut oder schlecht ist, ist nicht allein nach universalistischen Maßstäben des Rechten zu beurteilen.

„Lebensformen kristallisieren sich ebenso wie Lebensgeschichten um partikuläre Identitäten. Diese dürfen, wenn das Leben nicht mißlingen soll, moralischen Forderungen, die sich nach Maßgabe des in einer Lebensform jeweils verwirklichten Grades der Rationalität ergeben, nicht widersprechen. Aber die Substanz einer Lebensweise kann niemals unter universalistischen Gesichtspunkten gerechtfertigt werden.“¹²⁷

Gelingendes Leben und Moral fallen nicht – notwendig – zusammen; ihren Zusammenhang finden sie darin, dass Glück nicht gegen die Moral gesucht werden kann bzw. darf.

Moraltheorie bedarf also der Ergänzung um eine Ethik des guten Lebens mit ihren schwerer explizierbaren, in Traditionen und Gemeinschaften verwurzelten und nicht – immer – universalisierbaren Kriterien. Eine solche Ethik kann in substantieller Weise nur innerhalb einer Überzeugungsgemeinschaft ihren Ort haben und ist nicht dem Zwang universaler Zustimmungsfähigkeit ausgesetzt. In diesem Sinne ist Diskursethik mit religiösen und weltanschaulichen Ethiken vereinbar; zugleich wird deutlich, dass sie diese nicht ersetzen kann.

„Wo moralische Normen und darüber allgemeine Integritätsfordernisse aller Menschen entdeckt, selbst wo diese gewährleistet werden, ist weder Gottes Heil erkannt noch verwirklicht. Von Gottes heilender Zuwendung erwarten Christen ‚mehr‘, erwarten nämlich die Erfüllung und Vollendung je besonderen Lebens. Für erfülltes Leben jedoch sind – unter den Bedingungen gemeinsam gelebter Geschichte – die in moralischen Normen verkörperten Integritätsfordernisse ‚nur‘ eine, wenn auch notwendige Voraussetzung, dass Menschen in Gemeinschaft mit anderen ihr Leben überhaupt in unvertretbarer Autonomie leben könne. Wenngleich das aus Gottes Heil her resultierende kategorische Sollen auf die profane Moral übergegangen ist, geht Gottes Heil deswegen nicht in dieser Moral auf und schon gar nicht unter.“¹²⁸

Für die sozialetische Reflexion noch bedeutsamer als die Ergänzungs- und Fortführungsbedürftigkeit der universalistischen Moraltheorie durch eine

¹²⁷ Ebd. 48.

¹²⁸ Möhring-Hesse, Matthias: Der unser aller Heil „ist“, 38f.

Ethik des „guten Lebens“ erscheint mir die Abhängigkeit der Moral von Praktiken des guten Lebens.

Die Abhängigkeit, die sich daraus ergibt, dass sich Diskurse ihre Inhalte geben lassen müssen, wurde bereits benannt. Hinzu kommt die Abhängigkeit, die darauf beruht, dass die Möglichkeit und die Wirksamkeit von Diskursen von lebensweltlichen Voraussetzungen abhängig ist.

Eine Lebenswelt und Kultur muss bereits einen bestimmten Rationalitätsgrad erreicht haben, um den distanzierten Blick, den Gerechtigkeitsdiskurse fordern, zulassen und ertragen zu können und ihn nicht als Ketzerei und Defätismus abzulehnen und zu verfolgen. Sie muss Werte, die in der gegenseitigen Anerkennung und Gleichachtung ihr Zentrum haben, zumindest ansatzweise vertreten und praktizieren. Die Rationalität des Diskurses braucht vorausgehende lebensweltliche Rationalisierungsprozesse, setzt an ihnen an und treibt sie weiter. Insofern geht von Diskursen nicht nur moralische Rationalität aus, sondern in die Diskurse geht bereits ethische Rationalität ein, die erst eine diskursive Prüfung von Normen und Institutionen möglich macht.

Eine weitere Problematik wirft die Frage der Motivierung zur Normbefolgung auf. Innerhalb einer Lebenswelt sind praktische Urteile mit einer fraglos gültigen Konzeption gelingenden Lebens verbunden und partizipieren so an der intrinsischen Motivationskraft, die von der Perspektive eines gelingenden Lebens und ihren Lebensordnungen ausgeht. Die Abstraktionsleistung, die in der diskursiven Prüfung von Normen geschieht, distanziiert auch von dieser unmittelbaren Motivation.

Hier „löst sich das moralische Urteil von den lokalen Übereinkünften und der historischen Färbung einer partikularen Lebensform; es kann sich nicht länger auf die Geltung dieses lebensweltlichen Kontextes berufen. Und moralische Antworten behalten nur mehr die rational motivierende Kraft von Einsichten zurück; sie verlieren mit den fraglosen Evidenzen eines lebensweltlichen Hintergrundes die Schubkraft empirisch wirksamer Motive. Jede universalistische Moral muß diese Einbußen an konkreter Sittlichkeit, die sie um des kognitiven Vorteils willen zunächst in Kauf nimmt, wettmachen, um praktisch wirksam zu werden. Universalistische Moralen sind auf Lebensformen angewiesen, die ihrerseits soweit ‚rationalisiert‘ sind, daß sie die kluge Applikation allgemeiner moralischer Einsichten ermöglichen und Motivationen für die Umsetzung von Einsichten in moralisches Handeln fördern. Allein Lebensformen, die in diesem Sinne universalistischen Moralen ‚entgegenkommen‘ erfüllen notwendige Bedingungen dafür, daß die

Abstraktionsleistungen der Dekontextualisierung und der Demotivierung auch wieder rückgängig gemacht werden können.“¹²⁹

Wenn man weiterhin bedenkt, dass praktische Diskurse von theoretischen Diskursen (etwa wenn es um die Klärung der Folgen von Handlungsweisen geht), aber auch von ästhetischen und therapeutischen Diskursen (etwa in Fragen der Bedürfnis- und Empfindungsinterpretation) nicht völlig zu trennen sind, wird deutlich, wie sehr sie in die Interpretations- und Deutungsprozesse einer sozialen Gemeinschaft verwoben sind. Wenn alle Diskurse – bei aller Unterscheidbarkeit und Unterscheidungsnotwendigkeit – auch zusammenhängen,¹³⁰ werden die stärker formalisierbaren und von alltagsweltlichen Gültigkeiten stärker abstrahierenden Diskursarten von den weniger strengen und abstrahierenden Formen der Argumentation mit lebensweltlichen Gültigkeitsunterstellungen affiziert. Die Unterscheidung von Fragen des Rechten und des Guten ist keine trennscharfe, aber eine dennoch notwendige.

2.4 Ertrag

Die Frage, ob Moral Religion braucht, ist zu einem Zwischenergebnis gekommen.

Sie ist in einer gewissen Hinsicht zu verneinen. Für die kognitive Erkenntnis dessen, was moralisch richtig ist – im dargelegten engen Verständnis von Moralität in Sinne eines Gerechtigkeitsbezugs – ist Religion nicht nötig. Die Begründung des *Grundprinzips* der Moral ist auf der Grundlage einer transzendental- oder universalpragmatischen Argumentation streng rational leistbar. Das diskursethische *Verfahren* führt vom

¹²⁹ *Habermas, Jürgen*: Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, 119.

¹³⁰ Vgl. *Habermas, Jürgen*: Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, 583ff. Zum Zusammenhang der Diskurse vgl. auch das Konzept transversaler Vernunft bei Wolfgang Welsch, das m.E. trotz aller Kritik an Habermas insbesondere in diesem Punkt einige Nähe zu Habermas aufweist: *Welsch, Wolfgang*: Unsere postmoderne Moderne; *ders.*: Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft.

Grundprinzip aus dann weiter in die konkreten Moralkonflikte und gibt ein Lösungsverfahren an, das den Grundsatz verfahrensmäßig realisiert.

Festzuhalten ist aber auch, dass Moral für die Gestaltung des gemeinsamen und je eigenen Lebens und für die Orientierung sozialer Ordnungen nicht ausreicht. Es bleiben viele ethische Fragen offen. Sie können nicht durch die „Verlängerung“ der Moral beantwortet werden; in ihr scheint keine „Lebensform“ auf. Wenn für die Fragen, was gelingendes Leben ausmacht und von verfehltem und entfremdeten unterscheidet, auf Überzeugungsgemeinschaften verwiesen wurde, so deutet das auf eine Bedeutsamkeit der Religion für diesen Bereich ethischer Orientierung hin. Es wird erkennbar, dass die Frage der ethischen Orientierung im Sinne eines gelingenden, glückenden Lebens vom Verständnis des Menschen, der Gesellschaft, der Geschichte, der „Welt“ abhängen, also von Antworten auf im weiten Sinne „religiöse“ Fragen. Damit wird der Raum eröffnet für eine *theologische* Sozialethik: „Als theologisch gegründete Reflexion auf die gesellschaftlichen Institutionen, auf die sozialen Strukturen und Bedingungsgefüge menschlicher Existenz ist sie in einem bestimmten, durch den biblischen Gottesglauben geformten Horizont des Weltverstehens situiert. Darin wird ein Beziehungsgefüge von Gott, Mensch und Welt entfaltet, das eine Sinnggebung für menschliche Existenz, einen zielorientierten Entwurf der Geschichte, eine universale Hoffnungsvision für die Vollendung der Welt als Schöpfung erschließt.“¹³¹

Weil im Sinne von Jürgen Habermas Fragen des guten Lebens und der Gerechtigkeit zwar unterschieden, aber nicht streng voneinander getrennt werden können, weil Gerechtigkeitspraxis auf entgegenkommende Prozesse und entsprechende Rationalisierung der Lebenswelt und ihre Antworten auf die Fragen des guten Lebens angewiesen sind, oder weil im Sinne von Kants Unterscheidung von Geltungs- und Sinnfragen, die Antwort auf die Geltungsfrage erst bei gleichzeitiger Antwort auf die Sinnfrage nicht in Aporien führt, ist Moral letztlich nicht unabhängig von religiösen Kontexten.

Es ergeben sich zwei Konsequenzen:

¹³¹ Heimbach-Steins, Marianne: Biblische Hermeneutik und christliche Sozialethik, 88.

1. Moral ist in ihrer Autonomie und Abhängigkeit zugleich sichtbar geworden, so dass man von einer abhängigen Autonomie der Moral sprechen kann. Diese Abhängigkeit der Moral, die – so der bisherige Erkenntnisstand – auf Religion in einem sehr weiten Verständnis des Begriffs verweist, muss genauer in den Blick genommen werden, indem im nächsten Schritt der Fokus stärker auf Religion liegt. Die bereits dargelegten und noch weiter auszuführenden Verbindungslinien zwischen einer Gerechtigkeitstheorie und den in Lebensformen eingelassenen und von Überzeugungsgemeinschaften getragenen Konzepten des guten Lebens lässt nur einen diskursethischen Ansatz zu, der das Jenseits der Diskursethik – ihre Situierung – zu thematisieren vermag.
2. Deutlich geworden ist weiterhin, dass christliche Sittlichkeit nicht allein auf der Grundlage praktischer Vernunft zu begründen und zu vermitteln ist, sondern dass ihre Reflexion und Begründung einer Glaubenshermeneutik auf der Grundlage vorausgesetzten und geteilten Glaubens bedarf. Eine „autonome Moral“ im Sinne des weiten Moralbegriffs, der der „Moraltheologie“ zugrunde liegt, also eine autonome Sittlichkeit meint, überzieht das Vernunftkonto. Vernünftigkeit und Offenheit christlicher Ethik als berechnete Anliegen der „autonomen Moral im theologischen Kontext“ (Alfons Auer) sind anders – „exzentrisch“ – zu konzipieren.

Die thematisierte Verwiesenheit moralischer Diskurse ist der Punkt, an dem die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Moral unter neuzeitlichen Bedingungen zu diskutieren ist. Bevor diese Frage im 4. Kapitel wieder aufgegriffen wird, soll zunächst die Entwicklung zur modernen Gesellschaftskizze sowie eine Vergewisserung der Stellung von Religion und Moral in der modernen Gesellschaft vorgenommen werden. Zwischenziel bleibt die Klärung der Bedeutung der Religion für Bestimmung und Realisierung von Moral unter den Bedingungen der Moderne. Zielpunkt ist die Frage nach einer angemessenen – glaubens- und gesellschaftsgerechten – Praxis von Christen in der Mitwirkung an der Gestaltung gesellschaftlicher Ordnung.

3. Situation der Religion in der modernen Gesellschaft

Im vorhergehenden Kapitel wurden auf einer eher grundsätzlichen Ebene Bezüge von Moral und Glaube skizziert. Vom Glauben her liegt der Zusammenhang in der moralischen Ausrichtung der christlich-jüdischen Tradition und von der Moral her entsteht er mit der Frage nach dem Sinn des Moralisch-Seins. Die Frage nach dem Verhältnis von Moral und Religion wird in diesem Kapitel fortgeführt, allerdings – nun stärker zeitdiagnostisch konkretisiert – auf die geschichtliche Lage und gesellschaftliche Situation bezogen.

Zunächst wird die Unterscheidung von Kultur, Sozialstruktur und Persönlichkeit als Denkmittel und Begriffsinstrumentarium der gesellschaftlichen Entwicklung vorgestellt. (3.1) Auf dieser Basis werden grundlegende Unterschiede zwischen vormoderner und moderner Gesellschaft skizziert, die sich nicht zuletzt in den veränderten Rollen von Religion und Moral in der modernen Gesellschaft zeigen. Die Analyse kann den Veränderungsprozessen nicht in ihrem Verlauf, ihren Ursachen und treibenden Kräften nachgehen, sondern sie nur im Ergebnis darstellen. (3.2)

Im Blick auf den dezentrierten Status der Religion wird nach der Tragfähigkeit und Reichweite ihres Geltungsanspruchs unter den Bedingungen weltanschaulicher und religiöser Pluralität gefragt. Das Zusammentreffen weitreichender und zumindest teilweise inkompatibler kognitiver und normativer Überzeugungen verweist auf die Notwendigkeit der Toleranz, die Wahrheit weder aufgibt noch gewaltsam durchsetzt. (3.3)

Die Aufmerksamkeit bleibt in diesem Kapitel auf das Christentum gerichtet. Von den gesellschaftlichen Herausforderungen her stehen aber für andere Religionen die gleichen Lernherausforderungen an, die jedoch aus inneren Gründen von verschiedenen Religionen unterschiedlich aufgenommen werden. Der religionsvergleichenden Perspektive kann allerdings nicht nachgegangen werden. Die abschließenden Überlegungen tragen jedoch einige Argumente dafür vor, dass das Christentum nicht zuletzt aufgrund der gesellschaftlichen Umweltbedingungen in seinen frühen „formativen“ Jahren und des Entstehungskontextes seiner heiligen Schriften gewissermaßen von seiner „Geburt“ her gute Entwicklungsbedingungen für das anspruchsvolle Selbstverständnis einer Glaubensgemeinschaft in der postsäkularen Gesellschaft mitbringt. (3.4)

3.1 Unterscheidung von Kultur, Sozialstruktur und Persönlichkeit als Denkmittel

Die folgende Darstellung bedient sich als gedanklichem Gliederungsprinzip der seit Talcot Parsons weitgehend üblichen Unterscheidung von Kultur, Gesellschaft/Sozialstruktur¹ und Persönlichkeit. Diese seien im Anschluss an J. Habermas folgendermaßen definiert:

„*Kultur* nenne ich den Wissensvorrat, aus dem sich die Kommunikationsteilnehmer, indem sie sich über etwas in einer Welt verständigen, mit Interpretationen versorgen. *Gesellschaft* nenne ich die legitimen Ordnungen, über die die Kommunikationsteilnehmer ihre Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen regeln und damit Solidarität sichern. Unter *Persönlichkeit* verstehe ich die Kompetenzen, die ein Subjekt sprach- und handlungsfähig machen, also instand setzen, an Verständigungsprozessen teilzunehmen und dabei die eigene Identität zu behaupten.“²

Die Unterscheidung dieser Dimensionen des sozialen Handlungsgeflechts ist nur analytisch. Sie sind nicht je für sich auffindbar. *Kultur* als Dimension der Ideen, des Wissens, der Deutungen stellt für das Handlungsgeflecht der Gesellschaft als Ganzer, aber auch für Teilbereiche, Gemeinschaften und Gruppen Interpretationen, Deutungen und Orientierungen bereit. Sie gibt dem Handeln Sinn und Verständlichkeit. Der Begriff „*Sozialstruktur*“ hebt auf die Dimension der Ordnung, der Erwartbarkeit, Verlässlichkeit bzw. Verpflichtetheit im Handeln ab. Auf diese Weise wird die Wahrscheinlichkeit der Passung von Handlungen und der Fortsetzung von Kommunikationen erhöht und in bedeutsamen Handlungsfeldern möglichst weitgehend garantiert. Schließlich hebt der Begriff „*Persönlichkeit*“ auf die Kompetenzen und Haltungen einer Person ab, die ihr Wollen und Können in den Handlungszusammenhang einbringen. Ideen und Ordnungen bleiben tot, wenn ihnen nicht Personen mit ihrer Kompetenz und Dynamik „Energie“ zuführen.

Wenn man zentrale ethische Begriffe auf diese Unterscheidung bezieht, dann verweist die Dimension der Kultur auf *Werte*, der Dimension der So-

¹ Ich ziehe an dieser Stelle die Begriffe Sozialordnung oder Sozialstruktur vor, um den Gesellschaftsbegriff in einem umfassenderen Sinn verwenden zu können, der Kultur miteinschließt.

² *Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2, 209.*

zialstruktur auf *Normen* und die Ebene der Persönlichkeit auf *Werthaltungen* bzw. *Tugenden*.

Die Unterscheidung der drei Dimensionen Kultur, Sozialstruktur und Persönlichkeit ist theoretisch nur sinnvoll und ergiebig, wenn man davon ausgeht, dass die Dimensionen nicht starr aneinandergeschnürt sind und sich geschichtliche Entwicklungen nicht strikt parallel in ihnen abspielen. So kann auch nach den Wechselwirkungen zwischen den Dimensionen gefragt werden.

Kultur stellt für die sozialen Ordnungen Legitimationen und für die Persönlichkeit Sinn, Orientierung und Handlungsziele bereit. Die *Sozialstruktur* stützt zumindest einen Kernbestand an kulturellen Werten mit moralischen Verpflichtungen aus, institutionalisiert sie in einer normativen Realität und bietet Personen legitim geregelte soziale Zugehörigkeiten. *Personen* bringen in die Gesellschaft Motivationen für normenkonformes Verhalten ein und tragen, interpretieren und tradieren das kulturelle Wissen. Der gesellschaftliche Handlungszusammenhang ist auf die Haltungen und Kompetenzen von Personen angewiesen.³ Dabei wird zu zeigen sein, dass sich im Epochenwandel zur Moderne nicht nur Veränderungen *in* Kultur, Gesellschaft und Persönlichkeit ergeben, sondern sich auch das Verhältnis *zwischen* Kultur, Gesellschaft und Persönlichkeit wesentlich verändert.

3.2 Der Wandel von der vormodernen zur modernen Gesellschaft und die Folgen für Religion und Moral

Nachfolgend werden in extremer Verknappung unter Bezugnahme auf die eben erläuterten Dimensionen vormoderne und moderne Gesellschaften gegenübergestellt. Die Ausführungen zu vormodernen Gesellschaftsbedingungen sind in keiner Weise hinreichend zu deren Verständnis, sondern sollen zum Verständnis der modernen Gesellschaft beitragen, indem sie das Neue an ihr verdeutlichen. Neben der Darstellung des Unterschieds hat der Blick zurück aber auch die Funktion, die Aufmerksamkeit auf die Präsenz der Vergangenheit in fortbestehenden Traditionen und Wirkungen zu richten. Dies trifft nicht zuletzt für das Christentum mit seiner starken Traditionskomponente zu, das darüber hinaus unter der vormodernen hochkultu-

³ Vgl. dazu ebd. 212-217.

rellen Konstellation eine starke gesellschaftliche, kulturelle und wissenschaftliche Stellung innehatte, die auch heute noch manchen Gruppierungen im Sinne eines „eigentlichen“ christlichen Modells attraktiv erscheinen mag.

3.2.1 Kultur: Von der religiös integrierten Einheitskultur ...

Wesentliches Kennzeichen vormoderner Gesellschaften war ihre kulturelle Integration auf religiöser Basis. Die Religion selbst ist in der Tradition verankert, die reflektierbar ist, aber – jedenfalls in ihrer Substanz – nicht in Frage gestellt werden kann.⁴ In unserem Kulturkreis war der christliche Glaube tragendes Fundament der Kultur. Diese Kultur war noch nicht in die einzelnen Wertsphären des Kognitiven, des Normativen und des Expressiv-Ästhetischen zerfallen. Vielmehr hielt der christliche Glaube die Geltungsaspekte der Wahrheit, der normativen Richtigkeit und der Authentizität zusammen. In der theozentrischen Konzeption des Christentums wurde diese Einheit verbürgt durch Gott, in dem das Wahre, das Gute und das Schöne in Vollendung vereinigt sind.

Christlicher Glaube bildete die Basis der Kultur, von der her sämtliches kulturelle Wissen integriert war. Da die gesellschaftliche Ordnung durch die Kultur ihre Deutung und Legitimation erfuhr, durchdrang Religion die ganze gesellschaftliche Struktur. Religion legitimierte die einzelnen Institutionen sowie den Gesamtzusammenhang der Sozialstruktur, stellte einen übergreifenden Sinn her und gewährleistete so die gesellschaftliche Integration. Sie verfügte über bindende moralische und emotionale Kraft. Die beginnende Spezialisierung und Autonomisierung von Handlungsbereichen blieb rückgebunden an ein zentralisiertes Weltbild und erfuhr von hier aus eine Begrenzung. Da die gesellschaftlichen Ordnungsmuster und damit die sozialen Handlungen in einen religiösen Bedeutungszusammenhang eingebettet waren und auf ihn verwiesen, erhielt der christliche Glaube zugleich eine soziale, alltägliche Realitätsbasis, die ihn sicherte.

⁴ Aus der unüberschaubaren Fülle der Literatur zur Tradition sei besonders verwiesen auf *Giddens, Anthony*: Tradition sowie auf *Assmann, Aleida*: Zeit und Tradition.

„Die symbolische Sinnwelt findet ihre laufende Bestätigung nicht nur in Interaktionen innerhalb des religiös-kirchlichen Bereichs, sondern mit wechselnder Signifikanz in allen sozialen Beziehungen. Der hierarchisch gegliederte Gesellschaftsaufbau insgesamt bildet die ‚Plausibilitätsstruktur‘ der Symbolsinnwelt. Sie erhält dadurch einen objektiven Charakter, während Momente subjektiven Glaubens ohne Geltungs- und Tradierungsprobleme zurücktreten können.“⁵

Die Legitimationsleistung der Religion sorgte dafür, dass der konstruktive Charakter institutioneller Ordnungen verborgen blieb. „Man lasse, was dem *Nichts* abgerungen wurde, als Manifestation von etwas erscheinen, das von Anbeginn der Zeiten oder wenigsten seit den Anfängen dieser einen gesellschaftlichen Gruppierung da war. Diese Menschen müssen vergessen, daß die Ordnung, in der sie leben, ein Gebilde von Menschenhand ist, dessen Fortbestand vom Konsens unter Menschen abhängt.“⁶ Die gesellschaftliche Ordnung, der Nomos, erhält so ein festes Fundament – oder um im Bild von P.L. Berger zu bleiben – einen sie überwölbenden Kosmos, einen „heiligen Baldachin“⁷.

Religiöse Legitimation ontologisierte gesellschaftliche Ordnungen, gab ihnen einen Charakter, der sie naturhafter Zwangsläufigkeit, Objektivität und Unveränderlichkeit assimilierte: Sie sind so, sie waren immer so und sie können gar nicht anders sein. Hier liegt hier also eine Konfundierung zumindest von ontischen und normativen Geltungsaspekten vor: „Der Legitimationsmodus hochkultureller Gesellschaften stützt sich also auf eine Verständigungsform, die Kommunikationsmöglichkeiten durch mangelnde Differenzierung zwischen Geltungsansprüchen systematisch begrenzt.“⁸

⁵ *Gabriel, Karl*: Die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung und der Katholizismus als Sozialform der Christentumsgeschichte, 206f.

⁶ *Berger, Peter L.*: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, 33.

⁷ Außer bei *Peter L. Berger*, dessen Buch im englischsprachigen Original den Haupttitel: *The Sacred Canopy (Elements of a Sociological Theory of Religion)*. Garden City, New York 1967) trägt, werden Thema und Bild des Baldachins auch von *Soeffner, Hans-Georg*: Gesellschaft ohne Baldachin.

⁸ *Habermas, Jürgen*: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2, 282.

Diese Verbindung von ontischen und normativen Geltungsansprüchen zu sichern, ist Anliegen der traditionellen Naturrechtskonzeptionen.⁹

3.2.2 ... zum Polytheismus der „Götter der einzelnen Ordnungen“¹⁰

Die Kultur in der Moderne hat sich von einem religiös integrierten Weltbild gelöst; sie hat überhaupt aufgehört, „Weltbild“ zu sein: d. h. sie ist kein übergreifender Sinnzusammenhang, in dem Konzeptionen der Natur, der Gesellschaft, der Geschichte, des Verhältnisses von Mensch, Natur und Übernatürlichem formuliert und systematisch miteinander verbunden werden. Die alte, einheitliche Weltsicht ist zerbrochen, jedenfalls auf der Ebene der Gesamtgesellschaft und der für alle Gesellschaftsmitglieder gültigen Bestände der kulturellen Wissens- und Ideenressourcen.¹¹ Mit dem Bedeutungsverlust des Christentums entsteht die „Vielgötterei“: „Die alten vielen Götter, entzaubert und dahin in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf.“¹²

⁹ Zur soziologischen Perspektive auf die Naturrechtskonzeption vgl. *Kaufmann, Franz-Xaver*: Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens im 19. und 20. Jahrhundert.

¹⁰ *Weber, Max*: Wissenschaft als Beruf, 27; vgl. auch *Schluchter, Wolfgang*: Polytheismus der Werte.

¹¹ Es erscheint m.E. sinnvoll ganz grob zwischen folgenden kulturellen Reichweiten und Verbindlichkeiten zu unterscheiden: a) die kulturellen Bestände, die in den Köpfen der Zeitgenossen nicht nur als Kenntnis präsent, sondern auch als gültig ratifiziert sind. b) kulturelle Inhalte, die als Wissen um eine frühere Gültigkeit noch präsent sind, aber nicht mehr als gültig angesehen werden. c) Kulturbestände, die nicht mehr in den Köpfen präsent sind, sondern durch Bibliotheken, Museen und Denkmäler zwar aufbewahrt werden und noch zugänglich bleiben, aber kein lebendiges Kulturgut mehr sind. Sicherlich ist auch noch einmal nach gesamtgesellschaftlichen, schicht- oder milieuspezifischen und teilsystembezogenen Kulturbeständen zu differenzieren. Nicht alles muss von allen bzw. überall geteilt werden. Im Blick auf christliches Glaubensgut sehen wir gegenwärtig, dass es teils geglaubt und als gültig angenommen wird, teils noch als Kulturüberlieferung gewusst wird und teils schlichtweg unbekannt ist. Zu letzterem vgl. *Tiefensee, Eberhard*: Areligiosität denken.

¹² *Weber, Max*: Wissenschaft als Beruf, 28.

Das Zerschneiden der Einheitskultur hat eine doppelte Dimension: Kultur hat einen Prozess sowohl der internen Differenzierung in Teilbereiche als auch der Pluralisierung hinter sich, wobei diese beiden Entwicklungen nicht unabhängig voneinander sind.

Pluralisierung meint, dass sich der verbindliche kulturelle Bestand für verschiedene gesellschaftliche Teilgruppen unterschiedlich darstellt. Anders formuliert heißt das: Ein Teil der Kultur ist gesellschaftsweit in Geltung, andere Kulturbestände sind „subkulturell“, werden also nur von Teilgruppen getragen. Dazu gehören insbesondere all jene Konzeptionen, die Religions- und Weltanschauungscharakter haben, also „umfassende Lehren“¹³ darstellen, wie John Rawls formuliert.

Nicht zuletzt ist es der christliche Glaube selber, der in der Konfessionalisierung eine kulturelle Entzweiung hervorbringt, deren Bedeutung für die Herausbildung der modernen Gesellschaft gar nicht überschätzt werden kann.

„Die Forderung nach Toleranz, Glaubens- und Gewissensfreiheit bekommt historisch Wucht und Durchschlagskraft erst, nachdem es durch die Reformation in Europa zu einer tief greifenden Glaubensspaltung gekommen ist. Die kriegerischen Auseinandersetzungen in ihrem Gefolge vermochten gerade nicht das zu erreichen, was ein vordringliches Ziel der Akteure gewesen war, nämlich die Wiederherstellung der staatlichen Einheit und des Friedens auf der Grundlage der gemeinsamen christlichen Religion.“¹⁴

Die Folgen dieser Pluralisierung wurden zunächst von der sozialstrukturellen und persönlichen Ebene dadurch zumindest teilweise ferngehalten, dass religiös homogene Territorien gebildet wurden und damit regional eine geschlossene (religiöse) Kultur erhalten werden konnte. In funktional ähnlicher Weise dienten im 19. Jahrhundert bei der weit fortgeschrittenen und über den religiösen Bereich hinausgehenden weltanschaulichen und politischen Pluralisierung die großen sozialen Milieus – wie der Katholizismus oder die Arbeiterbewegung – der Abpufferung der Vielfalt gegenüber den Einzelnen. Es gelang für eine gewisse Zeit, *innerhalb* der Milieus eine

¹³ Vgl. etwa Rawls, John: Politischer Liberalismus, 132-141; ders.: Gerechtigkeit als Fairneß, 64f.

¹⁴ Hilpert, Konrad: Mögliches Miteinander trotz Dissens, 328; zur Bedeutung der konfessionellen Spaltung mit ihren gewalttätigen Konflikten vgl. auch Göbel, Wolfgang: Verortung, 17f.

Einheitskultur aufrecht zu erhalten und auch die funktionale Differenzierung der Sozialstruktur in begrenztem Maße zu neutralisieren. Mittlerweile ist festzustellen, dass die großen, stabilen Milieus, wie sie für den Übergang zur Moderne kennzeichnend waren, erheblich an Stabilität, Größe und Geschlossenheit verloren haben. Sie existieren nur noch in Resten und prägen die Gesellschaft nicht mehr.¹⁵ Christen, auch engagierte Christen, gibt es in unserer Gesellschaft nach wie vor in bedeutsamer Zahl; was es aber nicht mehr gibt, ist eine deutliche religiöse bzw. konfessionelle Strukturierung der Politik, der Wirtschaft, des Vereinslebens, des Bildungssystems anhand religiöser oder konfessioneller Grenzen und entsprechender sozialer Netzwerke und Institutionen, die ermöglichten, dass sich das Leben des Einzelnen weitgehend unter Christen bzw. in christlich gefärbten sozialen Gebilden abspielen konnte. Die kulturelle Pluralisierung schlägt damit mittlerweile bis auf die Ebene der einzelnen Person durch und führt nicht mehr nur zu Pluralisierung, sondern auch zu Individualisierung.

Interne Differenzierung der Kultur ist dadurch charakterisiert, dass die in Weltbildern bisher zusammengehaltene Vernunft nun

„in Momente auseinander tritt, die nur noch formal, durch die Form argumentativer Begründung, zusammengehalten werden. Indem nun die überlieferten Probleme unter den spezifischen Gesichtspunkten der Wahrheit, der normativen Richtigkeit, der Authentizität oder Schönheit aufgespalten und jeweils als Erkenntnis-, als Gerechtigkeits-, als Geschmacksfragen behandelt werden können, kommt es zu einer Ausdifferenzierung der Wertsphären Wissenschaft, Moral und Kunst.“¹⁶

Dabei gelangen die inneren Eigengesetzlichkeiten der einzelnen Wertsphären zu Bewusstsein. Die Geltungsansprüche, auf die sie sich jeweils beziehen, werden deutlicher. Mit der Überwindung ihrer Konfusion wird es möglich, die einzelnen kulturellen Teilbereiche an einem, ihnen jeweils spezifischen Geltungsanspruch zu messen und im Hinblick auf ihn zu optimieren.

¹⁵ Zur Theorie dieser sozialen Milieus vgl. *Beck, Ulrich: Jenseits von Stand und Klasse?* sowie *Gabriel, Karl: Die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung und der Katholizismus als Sozialform der Christentumsgeschichte.*

¹⁶ *Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns.* Bd. 2, 481.

„Sobald sich Wissenschaft, Moral und Kunst jeweils unter einem abstrakten Maßstab, einem universalen Geltungsanspruch, sei es der Wahrheit, der normativen Richtigkeit oder der Authentizität bzw. Schönheit zu einer autonomen Wertsphäre ausdifferenziert haben, werden objektive Fortschritte, Perfektionen, Steigerungen in einem jeweils spezifischen Sinne möglich.“¹⁷

Dieses Auseinandertreten der in der vormodernen Konzeption noch zusammengehaltenen Kultur in verschiedene Wertsphären kann zwar durchaus zu Spannungen zwischen diesen Sphären führen, ist aber nicht per se problematisch, sondern Voraussetzung dafür, dass die Eigengesetzlichkeiten der jeweiligen Sphären hervortreten. Die interne Differenzierung der Kultur ist somit ein wesentlicher Schritt zur kulturellen Rationalisierung. Problematisch wird die Ausdifferenzierung der Kultur jedoch dann, wenn die bei aller Unterscheidung und Eigenständigkeit doch unabdingbar notwendige Verbindung zwischen den Wertsphären nicht hergestellt wird.

Offensichtlich ist, dass praktische Diskurse nicht für sich allein stattfinden können, sondern mit den weiteren Diskursarten verknüpft sind. Dies zeigt sich beispielsweise im Verhältnis zu theoretischen Diskursen, wenn – etwa zur Klärung der moralischen Aspekte von Verteilungsfragen – Tatbestände festgestellt, Folgen abgewogen, Machbarkeit und Effizienz geklärt werden müssen. Um es mit Wolfgang Welsch zu sagen: Transversale Vernunft ist gefordert.¹⁸ Oder einfacher: Die wechselseitige Verwiesen- und Verwobenheit der Geltungsansprüche in der gesellschaftlichen Praxis ist wahrzunehmen und die Diskurse müssen deswegen aufeinander bezogen und gegeneinander durchlässig sein. Zeitdiagnostisch wird man aber auch feststellen, dass die Abschottungen zunehmen und die Verbindungslinien zu schwach sind.

Ein weiteres, damit verbundenes und noch größeres Problem ist die ungleiche Präsenz und Valenz der verschiedenen kulturellen Bereiche und Geltungsansprüche. Die Moderne ist – und man kann hier an Diagnosen von Max Weber anschließen – durch ein selektives Muster der Institutionalisierung der drei Rationalitätskomplexe gekennzeichnet ist. Es dominieren technisch-instrumentelle und expressiv-ästhetische Orientierungen gegenüber moralischen Gesichtspunkten. Zwischen „Fachmenschen

¹⁷ Ebd. Bd.1, 250.

¹⁸ Vgl. *Welsch, Wolfgang*: Unsere postmoderne Moderne, 295-318; *ders.*: Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft.

ohne Geist und Genußmenschen ohne Herz“¹⁹ geht die Brüderlichkeit unter. Der Manager und der Künstler/Ästhet werden zu Idealtypen der Moderne.²⁰ Habermas interpretiert Max Weber folgendermaßen:

„Die moderne Welt ist von Lebensordnungen beherrscht, in denen die beiden anderen Rationalitätskomplexe zur Herrschaft gelangen und arbeitsteilig eine ‚Weltherrschaft der Unbrüderlichkeit‘ errichten; gegenüber dieser, zugleich kognitiv-instrumentell versachlichten und ins Subjektivistische gewendeten Welt haben Moralvorstellungen, die auf eine in kommunikativer Versöhnung wurzelnde²¹ Autonomie zielen, keine hinreichenden Durchsetzungschancen; die Brüderlichkeitsethik findet keinen Halt in Institutionen, über die sie sich auf Dauer reproduzieren könnte.“²²

Auch Charles Taylor setzt in seiner (Krisen-)Diagnose des „Unbehagens an der Moderne“²³ an diesem Punkt an. Seine Analysen zur Situation der Moderne sind ausgesprochen kulturorientiert,²⁴ was es nahe legt, seine Position im Abschnitt über kulturelle Entwicklungen einzubringen.

¹⁹ Weber, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, 204.

²⁰ Vgl. MacIntyre, Alasdair: Der Verlust der Tugend, 44; er führt als dritten Idealtypen den Therapeuten auf, der in gewisser Weise die naturalistisch-instrumentalistischen und die expressiv-emotivistischen Bestrebungen verbindet; vgl. ebd. 50.

²¹ Im Original „wurzeln“ [B.L.].

²² Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1, 329f.

²³ Vgl. Taylor, Charles: Das Unbehagen an der Moderne.

²⁴ Kulturorientiert ist in einem ersten Sinn in Abgrenzung zu einer sozialstrukturellen Perspektive gemeint. Er ist auf der Spur der Ideen, die eine Gesellschaft bestimmen und in seinem wichtigen Werk „Quellen des Selbst“ versucht er, die Ideen, die die europäisch abendländische Gegenwart bestimmen, zu erheben und verschüttete Quellen offen zu legen. Als „kulturalistisch“ kann seine Position aber auch im Sinne eines Gegensatzes zu „universalistisch“ verstanden werden. Er betont – etwa gegen Jürgen Habermas und John Rawls – dass alle Werte und Orientierungen aus der je eigenen Kultur einer Gemeinschaft stammen und dass es nicht möglich ist, kulturübergreifende universale Rechte und Normen unabhängig von der je eigenen Kultur zu begründen. Er kommt so zu einer kulturellen Position in ethischen Fragen. In einem dritten Sinn kann seine Position als kulturzentriert charakterisiert werden, nämlich in Betonung der Bedeutung und des Vorrangs der kulturellen Gemeinschaft vor dem Individuum. Diese führte ihn auch zur befremdlichen Positionierung in seinem politischen Engagement in Kanada. In der Frage kultureller Minderheiten- und

In seiner Krisendiagnose der modernen Gesellschaft sieht Charles Taylor das Problem, dass die Artikulation moralischer Gesichtspunkte in den Hintergrund tritt, weil zwei andere Gesichtspunkte dominieren und die moralische Perspektive verdecken bzw. verloren haben.²⁵

Er bezeichnet Naturalismus und Authentizitismus als die zwei dominierenden Denklinien der modernen Kultur. Dabei kritisiert er die Einseitigkeit einer instrumentell technischen Vernunft einerseits und eines subjektivistischen Authentizitismus andererseits. Aber seine Lösung ist nicht, diese einfach in ein ausgewogenes Verhältnis zu bringen. Seine Intention und Argumentation geht vielmehr dahin, den moralischen Kern, der hinter Naturalismus und Authentizitismus steht und der in den verflachten Formen, in denen wir sie in der Gegenwart erleben, verloren gegangen ist, wieder zum Vorschein zu bringen. Im Blick auf den moralischen Kern der instrumentellen Vernunft betont Charles Taylor, dass es hier nicht einfach um Naturbeherrschung und damit um Ausweitung von Herrschaftsräumen und Möglichkeiten der Selbstbestimmung geht, sondern – wie bei Francis Bacon gesehen werden kann – um die Verbesserung der Lage der Menschheit. „Die instrumentelle Vernunft erreicht uns also mit ihrem eigenen reichhaltigen moralischen Hintergrund.“²⁶

In ähnlicher Weise und mit dem gleichen Denkmuster analysiert Charles Taylor auch die Kultur des Authentizitismus. Er kritisiert auch hier – typisch kommunitaristisch – ein egoistisches Selbstverwirklichungskonzept, Individualismus und Subjektivierung. Aber er sieht Selbstverwirklichung nicht als ein problematisches, sondern als ein außerordentlich wichtiges Ideal an, das allerdings in der heutigen Gesellschaft aufgrund verschiedener Prozesse trivialisiert und pervertiert ist. „Was uns not tut, ist ein tätiges Wieder gewinnen, durch das uns dieses Ideal helfen kann, unsere Praxis wiederher-

 Sprachgruppen trat er nicht nur für deren Rechte, sondern auch für gesetzlich auferlegte Pflichten gegenüber den Angehörigen einer Sprachgruppe zu deren Fortführung ein. Im Konkreten ging es um die Beschränkung des Rechts der freien Schulwahl für die Kinder, um den Fortbestand der frankophonen Kultur zu sichern.

²⁵ Vgl. *Taylor, Charles*: Das Unbehagen an der Moderne; ausführlicher, differenzierter und mit teilweise anderer Unterscheidung *ders*: Quellen des Selbst; zur Interpretation von Charles Taylor vgl. auch *Rosa, Hartmut*: Identität und kulturelle Praxis, hier insb. 305-381.

²⁶ *Taylor, Charles*: Das Unbehagen an der Moderne, 117.

zustellen.“²⁷ Eine richtig verstandene, im Sinne des ursprünglichen Konzeptes der Authentizität geführte Lebensweise ist tiefer, reichhaltiger und selbstständiger als eine Lebensweise, die sich nie an diesem Ideal orientiert hätte: Es gibt eine bestimmte Weise Mensch zu sein, die *meine* Weise ist. Ich bin dazu aufgefordert, mein Leben in eben dieser Weise zu führen, ohne das Leben irgendeiner anderen Person nachzuahmen. Damit wird der Treue zu sich selbst neue Wichtigkeit verliehen. Wenn ich mir nicht treu bleibe, verfehle ich den Sinn meines Lebens. Mir entgeht, was das Menschsein für mich bedeutet.

Taylor beklagt den Verfall dieses Gedankens zum platten Subjektivismus. Ihm hält er entgegen, dass die eigene Identität nicht ohne die Anderen entwickelt werden kann. Selbstfindung kann nur in Beziehungen zu anderen geschehen, und nur in solchen Beziehungen, in denen die Anderen nicht als Mittel für die eigene Identitätsbildung „verwendet“ werden. Die Anderen haben nur dann herausfordernde, entwickelnde Kraft, wenn sie nicht für die eigene Person funktionalisiert, sondern als eigenständige und gleichwertige Personen anerkannt werden und dadurch Partner und Gegenüber sein können. Ebenso ergibt sich die Bedeutung des „*eigenen* Lebens“ nicht bloß aus dem formalen Akt der *eigenen* Entscheidung. Die Wahl geschieht in einem Horizont von Bedeutsamkeit, in dem erst die eigene Wahl bedeutsam ist. Dieser Horizont kann nicht von einem Individuum allein aufgespannt werden, sondern er hat sozialen und kulturellen Charakter.²⁸

Ein ich-zentriertes Verständnis des Anderen, das ihn funktionalisiert und gebraucht, und ein Subjektivismus, der keine anderen Maßstäbe kennt, als die je eigenen, verfehlen also das Ideal der Authentizität. Es wird pervertiert und flach zu purem Subjektivismus.

Damit sind einige Probleme der gegenwärtigen ethischen Situation benennbar: Die instrumentelle Vernunft ist deswegen pervertiert, weil sie sich nur noch als Mittel für beliebige Zwecke versteht und eine Diskussion und Reflexion der Zwecke selbst ausblendet bzw. für unmöglich erklärt. So wird sie technokratisch und unsozial. In ähnlicher Weise wird die Authentizitätskultur banal und egoistisch, wenn sie die Suche nach der eigenen Tiefe, die

²⁷ Ebd. 32.

²⁸ Vgl. *Taylor, Charles: Quellen des Selbst*, v.a. 64-81; ders.: *Das Unbehagen an der Moderne*, u.a. 61-64.

in einem sozialen Kontext stattfinden muss, zu einem reinen Subjektivismus verkürzt: ich muss, ich darf, ich kann tun, was ich will. Das Wollen bleibt so letztlich grund- und sinnlos.

Trotz deutlicher Differenzen im Ansatz zeigen sich sowohl in den Defizitdiagnosen als auch im Therapieansatz – die Stärkung der kommunikativen, sozialen und moralischen Dimension sowie der Herstellung von Bezügen zwischen den unterschiedlichen Rationalitätskomplexen – Übereinstimmungen zwischen Charles Taylor und Jürgen Habermas.

3.2.3 Sozialstruktur: Von vertikaler Dominanz ...

Vormoderne, hochkulturelle Gesellschaften sind sozialstrukturell durch eine hierarchische Differenzierung geprägt. Niklas Luhmann sieht als ihr primäres Strukturierungsprinzip die stratifikatorische Differenzierung, die von ungleichen Schichten unter der Perspektive „oben/unten“ gekennzeichnet ist.²⁹ Jürgen Habermas bezeichnet die vormodernen Gesellschaften als „politisch stratifizierte Klassengesellschaften“³⁰. Damit will er zum Ausdruck bringen, dass diese Gesellschaften eine ausgeprägte Schichtung aufweisen, in ihnen ein ausgeprägtes Maß an sozialer Ungleichheit herrscht und diese Schichtung politischer Genese ist, sich also auf das Medium Macht stützt und somit als Herrschaftsordnung erscheint.

In hochkulturellen Gesellschaften ist zwar eine beginnende Spezialisierung und Autonomisierung von Handlungszusammenhängen festzustellen; diese ist aber noch deutlich geringer ausgeprägt als in modernen Gesellschaften. Der Bereich der Wirtschaft befindet sich weitgehend unter politischer Kontrolle. Um die Führungsrolle in der Gesellschaft ringen, wie der Investurstreit und andere konflikthafte Konstellationen zwischen Staat und Kirche deutlich machen, die politischen und religiösen Institutionen und die sie tragenden Gruppen. Für Religion zeigt sich auf der Ebene der Sozialstruktur die Verdichtung spezifisch-religiöser Normen in einem Institutionenbereich. Diesen Prozess bezeichnet Th. Luckmann als *institutionelle*

²⁹ Vgl. Luhmann, Niklas: Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition, 25ff.

³⁰ Vgl. Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd 2., 253.

Spezialisierung. „Es handelt sich um einen historischen Vorgang, der die Konzentration religiöser Deutungsschemata an bestimmten Stellen der Sozialstruktur zur Voraussetzung hat. Daran schließt sich die Entwicklung eines autonomen Sonderapparates, einer Bureaucratie usw. an.“³¹

Trotz einer institutionellen Spezialisierung ist aber das Christentum gewissermaßen in der Gesellschaft omnipräsent, da es die Grundlage des kulturellen Wissens bildet. Eine sozial-strukturell als spezieller Handlungszusammenhang ausdifferenzierte religiöse Institution trägt, interpretiert und vermittelt eine einheitliche religiös bestimmte Kultur, die gesellschaftlich (beinahe) universal institutionalisiert ist.³²

3.2.4 ... zu horizontaler Differenz

Ähnlich wie die kulturelle kann auch die sozialstrukturelle Dimension der Gesellschaft in der Moderne nicht mehr einheitlich begriffen werden. Sie differenziert sich in mehrfacher Hinsicht.

3.2.4.1 Funktionale Differenzierung

Auf sozialstruktureller Ebene lässt sich die moderne Gesellschaftsentwicklung als Ergebnis von Differenzierung und funktionaler Spezialisierung beschreiben. Funktionsbereiche lösen sich aus dem schichtmäßig abgesicherten und religiös legitimierten Gesamtzusammenhang der Gesellschaft und beanspruchen autonome Existenzgrundlagen. „Die Ausdifferenzierung wird getragen von funktionspezifischen Legitimationsformen, die institutionseigene Sinngrundlagen des Handelns bereitstellen und den institutionsspezifischen Ausbau von Handlungszusammenhängen vor Eingriffen von außen absichern.“³³

Angeführt wird diese Entwicklung von den Herrschaftsinstitutionen, die ihre Autonomie in einem langen Kampf (mit Wurzeln bis weit ins Mittelalter) gegenüber kirchlichen Hegemonieansprüchen durchsetzen, und von

³¹ Luckmann, Thomas: Religion in der modernen Gesellschaft, 10.

³² Vgl. dazu Luckmann, Thomas: Bemerkungen zu Gesellschaftsstruktur, Bewußtseinsformen und Religion in der modernen Gesellschaft, 480.

³³ Gabriel, Karl: Die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung und der Katholizismus als Sozialform der Christentumsgeschichte, 204.

den wirtschaftlichen Handlungszusammenhängen, die ihre eigene „Logik“ um das Geld als Tauschmittel und den Markt als Steuerungsinstrument finden.

Moderne Gesellschaft ist – in der Terminologie Niklas Luhmanns – im Ergebnis funktional differenziert. Im Falle der funktionalen Differenzierung ist das Prinzip der Teilsystembildung „ein für jedes Teilsystem besonderes Bezugsproblem, an dem es sein besonderes Handeln ausrichtet – also etwa wirtschaftliche Produktion, politische Ermöglichung kollektiv bindender Entscheidungen, rechtliche Streitregulierung, medizinische Versorgung, Erziehung, wissenschaftliche Forschung – um nur einige zu nennen. Funktionen dieser Art können nicht in eine allgemein gültige Rangordnung gebracht, können also nicht wie Schichten hierarchisiert werden, weil sie für die Gesellschaft allesamt notwendig sind.“³⁴ Jedes Funktionssystem gibt in seinem eigenen Funktionieren sich den Primat. Eine gesamtgesellschaftlich verbindliche Regulierung des Verhältnisses der Funktionssysteme zueinander findet nicht statt.

„Damit einher geht der Verlust konkurrenzfreier Selbstbeschreibungen des Gesellschaftssystems. Während traditionale Gesellschaften aufgrund ihres asymmetrischen Ordnungsprinzips noch die Möglichkeit besaßen, die Einheit der Gesellschaft in der Gesellschaft konkurrenzfrei, und zwar im Zentrum oder in der Spitze der Hierarchie, zu repräsentieren, fehlt der funktional ausdifferenzierten, d.h. multizentrischen Gesellschaft die Möglichkeit einer gesellschaftseinheitlichen Selbstbeschreibung. Jedes Funktionssystem thematisiert Gesellschaft, d.h. die Einheit der Differenz von Funktionssystem und sozialer Umwelt, aus seiner je eigenen Perspektive, ohne daß die unterschiedlichen Beobachtungen noch in einer einheitlichen Beschreibung konvergieren. Kein Subsystem kann die Einheit des Gesellschaftssystems mehr verbindlich beschreiben, kein Teil das Ganze repräsentieren.“³⁵

Der Gewinn funktionaler Differenzierung liegt in der hierdurch ermöglichten Steigerung verarbeitbarer Komplexität. Die Problematik funktionaler Differenzierung lässt sich in der Frage zusammenfassen, wie angesichts einer dezentralisierten, operativ geschlossenen Autopoiesis ausdifferenzierter Teilsysteme sich Gesellschaft noch als funktionsfähiger Gesamtzusammenhang darstellen und die Einheit der Gesellschaft gesichert werden

³⁴ *Luhmann, Niklas: Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition, 27.*

³⁵ *Kneer, Georg: Bestandserhaltung und Reflexion, 99f.*

kann. In Bezug auf die ökologische Problematik – im engeren und weiteren Sinn – würde gesellschaftliche Rationalität erfordern,

„daß die durch die Gesellschaft ausgelösten Umweltprobleme, soweit sie die Gesellschaft rückbetreffen, im Gesellschaftssystem abgebildet, das heißt in den gesellschaftlichen Kommunikationsprozeß eingebracht werden. Dies kann in den einzelnen Funktionssystemen in begrenztem Umfang geschehen – so wenn Mediziner die durch sie selbst verursachten Krankheiten wieder zu Gesicht bekommen. Typischer ist jedoch, daß ein Funktionssystem über die Umwelt andere Funktionssysteme belastet. Vor allem aber fehlt ein gesellschaftliches Subsystem für die Wahrnehmung von Umweltinterdependenzen. Ein solches kann es bei funktionaler Differenzierung nicht geben: denn das hieße, daß die Gesellschaft selbst in der Gesellschaft nochmals vorkommt. Das Differenzierungsprinzip der modernen Gesellschaft macht die Rationalitätsfrage dringlicher – und zugleich unlösbarer.“³⁶

Diese Konstitution der Gesellschaft aus „ausdifferenzierten Zentralperspektiven des gesellschaftlichen Lebens“ (Luhmann) bedeutet, dass die Gesellschaft als Ganze sich aus religiöser Sinnggebung gelöst hat. Die selbst als funktionales Teilsystem spezialisierte Religion wird dadurch nicht akut in ihrer Existenz gefährdet, aber sie verliert ihre gesamtgesellschaftliche Relevanz und ihren Einfluss. Sie hat keine normierende und legitimierende Kraft mehr für die wichtigsten gesellschaftlichen Institutionen. Diese sind säkularisiert, Religion ist für ihre Struktur und für ihr Funktionieren irrelevant.

3.2.4.2 „System“ und „Lebenswelt“

Jürgen Habermas gibt einem Systemverständnis von Gesellschaft und damit auch Prozessen der Teilsystembildung auf funktionaler Ebene einen begrenzteren Stellenwert. Er legt Wert auf die Feststellung, dass Gesellschaft theoretisch nicht insgesamt als System beschrieben werden kann, und stellt ein zweistufiges Modell vor, das Gesellschaften als „systemisch stabilisierte Handlungszusammenhänge sozial integrierter Gruppen“³⁷ versteht. Gesellschaft ist also als Lebenswelt zu verstehen, in die Systemzusammenhänge einziehen – und zwar berechtigter- und notwendigerweise. Dabei können Differenzierungsprozesse im System, in der Lebenswelt und

³⁶ *Luhmann, Niklas: Soziale Systeme*, 645; vgl. konkretisiert und ausführlicher ders.: *Ökologische Kommunikation*.

³⁷ *Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 2, 228.

zwischen System und Lebenswelt diagnostiziert werden. Im Folgenden sollen die Ausdifferenzierungen zwischen System und Lebenswelt in den Blick genommen werden, nachdem die Differenzierungsprozesse im „Systembereich“ gerade skizziert und für die Differenzierungsprozesse in der Lebenswelt auf die kulturelle Differenzierung verwiesen werden kann, da lebensweltliche Handlungszusammenhänge kulturorientiert sind.

„System“ und „Lebenswelt“ unterscheiden sich dadurch, dass in der Lebenswelt die Koordinierung der Handlungen verschiedener Personen auf der Grundlage normativer, kulturell abgesicherter Übereinstimmung geschieht. Wenn Konsens sich nicht wie selbstverständlich ergibt, muss er auf dieser Basis durch sprachliche Verständigungsprozesse hergestellt werden. In systemischen Zusammenhängen erfolgt die Handlungskoordination nicht mehr durch kulturell legitimierte Normen und nicht mehr sprachlich, vielmehr werden hier „Handlungszusammenhänge über die funktionale Vernetzung von Handlungsfolgen“³⁸ stabilisiert. Die nichtnormative Steuerung der subjektiv unkoordinierten Einzelhandlungen geschieht durch entsprachlichte Kommunikationsmedien wie Geld und Macht. „Sie codieren einen zweckrationalen Umgang mit kalkulierbaren Wertmengen und ermöglichen eine generalisierte strategische Einflußnahme auf die Entscheidungen anderer Interaktionsteilnehmer unter *Umgehung* sprachlicher Konsensbildungsprozesse.“³⁹

Diese entsprachlichten Kommunikationsmedien ermöglichen die Verknüpfung von Interaktionen zu höchst komplexen Netzen, ohne dass diese von den einzelnen Handelnden überschaut, so gewollt und als Ganze verantwortet werden müssten oder könnten. Die Strukturen systemischer Sozialverhältnisse entwickeln sich „hinterrücks“. Sie sind als Ganze in den einzelnen Handlungen nicht intendiert. Sie sind nicht so verstehbar wie lebensweltliche Sozialzusammenhänge, die als institutionelle Ordnungen auf normativer Übereinkunft beruhen und als kulturell gedeutete Beziehungen sinnvoll erscheinen. Subjektiv gemeinter Sinn und Sinn der Institution werden in der Lebenswelt zusammengehalten, während im System subjektiver und objektiver Sinn von Handlungen auseinanderfallen können, ja – etwa im Wirtschaftssystem – systematisch entkoppelt sind. Der vielzitierte Satz von Adam Smith bringt es auf den Punkt: „Nicht vom Wohlwol-

³⁸ Ebd. 226.

³⁹ Ebd. 273.

len des Metzgers, Brauers und Bäckers erwarten wir das, was wir zum Essen brauchen, sondern davon, dass sie ihre eigenen Interessen wahrnehmen. Wir wenden uns nicht an ihre Menschen-, sondern an ihre Eigenliebe, und wir erwähnen nicht die eigenen Bedürfnisse, sondern sprechen von ihrem Vorteil.“⁴⁰

Auf diese Weise wird ein Handlungssystem abgegrenzt, das von strategischem Handeln geprägt ist. Im Rahmen der gesetzlichen Vorgaben⁴¹ verfolgen die Handelnden ihre Interessen ohne sittliche Rücksichten und treffen zweckrational optimale Entscheidungen.⁴²

3.2.4.3 „Kolonialisierung der Lebenswelt“

Wenn man „System“ und „Lebenswelt“ nicht nur in ihrer Verschiedenheit, sondern auch in ihrer wechselseitigen Dynamik betrachtet, so kommt man Jürgen Habermas folgend zur These der „Kolonialisierung der Lebenswelt durch System-Imperative“⁴³. Die mediengesteuerten Subsysteme, insbesondere das in der modernen Gesellschaft führende Wirtschaftssystem, dringen mit ihren Erfordernissen in die normativ und kommunikativ fundierte Lebenswelt ein und verändern sie.

„In dem Maße wie das ökonomische System die Lebensform der privaten Haushalte und die Lebensführung von Konsumenten und Beschäftigten seinen Imperativen unterwirft, gewinnen Konsumismus und Besitzindividualismus, Leistungs- und Wettbewerbsmotive prägende Kraft. Die kommunikative Alltagspraxis wird zugunsten eines spezialistisch-utilitaristischen Lebensstils einseitig rationalisiert; und diese medieninduzierte Umstellung auf zweckrationale Handlungsorientierungen ruft die Reaktion eines von diesem Rationalitätsdruck entlastenden Hedonismus hervor.“⁴⁴

Die verselbständigten mediengesteuerten Subsysteme mit ihrer auf Zweckrationalität spezialisierten und reduzierten Vernunft und ihren strategischen Handlungsorientierungen, die als partielle Orientierungen durch ihre

⁴⁰ *Smith, Adam*: Der Wohlstand der Nationen, 17.

⁴¹ Bereits mit den gesetzlichen Vorgaben gehen sie allerdings unter Umständen kalkulierend, d.h. die Kosten von Rechtstreue und Rechtsbruch abwägend, um.

⁴² Vgl. ebd. Bd.1, 352.

⁴³ Vgl. zur Kolonialisierung der Lebenswelt insbesondere *Habermas, Jürgen*: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2, 470ff.

⁴⁴ Ebd. 480.

Leistungsfähigkeit für die materielle Reproduktion der Gesellschaft ihre Berechtigung haben, lösen sich nicht nur aus den kulturell eingebundenen lebensweltlichen Zusammenhängen, sondern wirken auf die Lebenswelt umgestaltend zurück; systemische Mechanismen können aber die in der Lebenswelt ablaufenden Prozesse der kulturellen Reproduktion, der sozialen Integration und der Sozialisation nicht tragen, ohne dass es zu pathologischen Effekten kommt. Allein die absurde Vorstellung eines rein strategischen Handelns innerhalb rechtlich geregelter Familienbeziehungen kann das anschaulich deutlich machen.

„Die Verständigungsprozesse, in denen die Lebenswelt zentriert ist, bedürfen einer kulturellen Überlieferung auf *ganzer Breite*. In der kommunikativen Alltagspraxis müssen sich kognitive Deutungen, moralische Erwartungen, Expressionen und Bewertungen durchdringen und über den Geltungstransfer, der in performativer Einstellung möglich ist, einen rationalen Zusammenhang bilden.“⁴⁵

3.2.4.4 *Verhältnis von Kultur und Sozialstruktur*

Unter vormodernen Bedingungen, in der die gesellschaftliche Integration über kulturell vorgegebene Ideen und Werte gesichert wurde, war eine weitreichende kulturelle Vielfalt nicht vorstellbar und nicht gesellschaftlich tragbar. Die Freigabe der Weltbilder steht deshalb in Wechselwirkung mit einer Entwicklung auf sozialstruktureller Ebene, die Handlungsintegration teilweise von kultureller Grundlage ablöst und auf systemische Grundlage stellt. Wo Handlungsintegration nicht mehr über *Intentionen*, sondern über eine medienvermittelte Vernetzung von *Folgen* geleistet wird, können die Intentionen freigegeben werden. In diesem Sinne sind moderne Gesellschaften systemisch stabilisiert (ohne aber insgesamt sinnvoll im Paradigma der Systemtheorie beschreibbar zu sein). Die Umstellung zentraler gesellschaftlicher Funktionssysteme auf systemische Koordinationsmechanismen gibt Spielräume für kulturelle und weltanschauliche Vielfalt. Freiheit der Religion und der Weltanschauungen wird ermöglicht, weil die Weltanschauungen gesellschaftlich bedeutungsloser werden.

Eine losere Kopplung zwischen Kultur und Sozialstruktur ergibt sich auch daraus, dass die kulturellen Ideen und Kriterien formaler werden. Im Bereich der Moral bedeutet das, dass nicht mehr konkrete Lebensweisen, sondern Moralprinzipien vorgestellt werden, denen soziale Beziehungsmus-

⁴⁵ Ebd. 483.

ter zu genügen haben. Diesen kann durch ein weites Spektrum von Handlungen bzw. Normvorgaben entsprochen werden. Dadurch nehmen im Prinzip die Handlungsfreiheiten der Person zu, sofern die Handlungsspielräume nicht systemisch wieder geschlossen werden. Von letzterem geht Ulrich Beck in seiner Individualisierungsthese unter dem Stichwort der „Kontroll- bzw. Reintegrationsdimension“⁴⁶ aus, wie weiter unten darzustellen ist.

Die loser werdende Kopplung von Kultur und Sozialstruktur und eine relative – nicht vollständige – Entkopplung von Teilsystemen hat direkt Konsequenzen für die Religion. Wo gesellschaftliche Teilbereiche sich aus kultureller Sinnggebung und Integration lösen, da lösen sie sich auch aus religiöser Deutung und religiösen Handlungsvorgaben: Zur Ordnung der Wirtschaft hat Religion nichts mehr beizutragen. Wirtschaftliche Strukturen und Entwicklungen ergeben sich aus dem ökonomischen Code und den entsprechenden Entscheidungsprogrammen. Politische Entscheidungen dürfen nicht religiös begründet sein, da sie auch für Menschen mit anderer Weltanschauung verpflichtend sind.

3.2.5 Persönlichkeit: Von geburtsgegebener Identität ...

Angesichts einer – zumindest innerhalb der jeweiligen ständischen Lebenswelten – einheitlichen, konsistenten Kultur und einer von dieser durchdrungenen gesellschaftlichen Ordnung, in der die Differenzierung einzelner Handlungsbereiche noch nicht weit fortgeschritten waren und sie in einen einheitlichen Sinnzusammenhang integrierbar blieben, war die Ausbildung der soziokulturellen Persönlichkeit problemlos. Die Einheitlichkeit und Konkurrenzlosigkeit der Kultur, die Alternativlosigkeit einer quasi naturwüchsigen gesellschaftlichen Ordnung und die wechselseitige Plausibilisierung von Kultur und Sozialstruktur gaben Sozialisationsprozessen ein hohes Maß an Zwangsläufigkeit und Zuverlässigkeit. Zugleich verlieh die Integriertheit von Kultur und Gesellschaft eine sichere Identität. Der Einzelne wusste sich im Ganzen der Welt und der Gesellschaft eingebettet. Wenn man darüber hinaus bedenkt, dass Gesellschaft wegen geringer Kommunikationsreichweiten und begrenzter Mobilität sich konkret als der lokale Sozialzusam-

⁴⁶ Beck, Ulrich: Risikogesellschaft, 206; vgl. insgesamt 205-219.

menhang darstellte, so war die eigene soziale Identität sehr konkret: „Das Kind wuchs in den sozialen Lokalverband hinein, erfuhr die Sitte als selbstverständlich geltend und bildete daher auch seine eigene *Identität als Mitglied* dieses alle Lebensbereiche umfassenden Sozialverbandes.“⁴⁷

Da, wie dargestellt, der hierarchische Aufbau wesentliches Differenzierungsprinzip der Gesellschaft war und dessen Legitimation wichtige Leistung der Kultur, prägt er sich auch in die Persönlichkeit ein. Auf die Herrschaftsordnung bezogene Normen und legitimierende Deutungsmuster bestimmten den Sozialcharakter der Persönlichkeit wesentlich. Wertorientierungen, die sich auf die Bereitschaft zur Einordnung in eine vorgegebene Ordnung und zur Unterordnung unter gegebene Herrschaftsverhältnisse bezogen, spielten eine zentrale Rolle.

3.2.6 ... zur Selbstgestaltung im Schatten der Systemimperative

Mit dem Zusammenbruch und dem Plausibilitätsverlust der traditionellen Kultur, die dem einzelnen einen sinnvollen Platz im Ganzen von Welt und Gesellschaft zuwies, und der Unmöglichkeit einer Einheitskultur in der Moderne, bleibt der einzelne relativ „unbehaust“ zurück. Er verliert traditionale Sicherheiten im Hinblick auf Handlungswissen, Glauben und leitende Normen und er wird zugleich aus historisch vorgegebenen Sozialformen und -bindungen herausgelöst. U. Beck spricht von einer „Entzauberungs-“ und von einer „Freisetzungsdimension“ als Aspekten des Individualisierungsprozesses.⁴⁸

Was der einzelne ist und werden kann, seine Identität und seine Biographie, erscheinen immer weniger vorgegeben, sondern vielmehr eigener Entscheidung anheimgestellt. „Biographien werden ‚selbstreflexiv‘; sozial vorgegebene wird in selbsthergestellte und herzustellende Biographie transformiert.“⁴⁹

Eine ähnliche „Bastelarbeit“⁵⁰ wie die Herstellung der eigenen Biographie ist auch die Konstruktion der Identität und eines Orientierungssys-

⁴⁷ Kaufmann, Franz-Xaver / Stachel, Günter: Religiöse Sozialisation, 126.

⁴⁸ Vgl. Beck, Ulrich: Risikogesellschaft, 206f.

⁴⁹ Ebd. 216.

⁵⁰ Vgl. Gross, Peter: Bastelmentalität.

tems, das das eigene Leben im Gesamt von Welt und Gesellschaft deutet. Im Hinblick auf letzteres spricht Thomas Luckmann von einer „subjektiven Bricolage (religiösen Flickerteppichnäherei)“, „wie man den Vorgang bezeichnen könnte, mittels dessen sich die Menschen ihre Orientierungen in den verschiedenen funktionell differenzierten Bereichen der Gesellschaftsstruktur schaffen.“⁵¹

Die Entwicklung, dass das individuelle Leben immer weniger von Traditionen normativ bestimmt ist und entsprechend eigene Entscheidungen verlangt, kann sowohl als Befreiung als auch Orientierungs- und Sicherheitsverlust erfahren werden. Die Möglichkeit der Selbstgestaltung bedingt ein hohes Interesse an der eigenen Subjektivität und eine hohe Sensibilität gegenüber dem eigenen Selbst. Das Individuum wird zum Nabel der Gesellschaft: „Der oder die einzelne selbst wird zur lebensweltlichen Reproduktionseinheit des Sozialen.“⁵²

Bevor nun allerdings die moderne Gesellschaft – ganz im Gegensatz zu Max Webers These vom Freiheitsverlust⁵³ – als „Reich der Freiheit“ erscheint, ist an die bereits angedeuteten Begrenzungen individueller Selbstgestaltung zu erinnern. Zwar treten die normativen Festlegungen der Tradition, die man sich im Modus der Internalisierung anzueignen hatte, zurück. Aber das „stahlharte Gehäuse“⁵⁴ der systemischen Mechanismen, insbesondere der Wirtschaftsordnung, stellt nicht weniger eine Begrenzung dar, nur dass ihren nicht-normativen Imperativen nicht im Modus der Internalisierung, sondern im Modus der „Berücksichtigung“ Rechnung getragen wird. Entscheidung wird nicht aufgehoben, nur ihr Spielraum wird geringer. „Individualisierung bedeutet Marktabhängigkeit in allen Dimensionen der Lebensführung[...] Individualisierungen liefern die Menschen an eine Außensteuerung und -standardisierung aus.“⁵⁵

Ob aus der Perspektive der Person so überhaupt von einem Freiheitsgewinn gesprochen werden kann, ist fraglich. Ulrich Becks Individualisie-

⁵¹ Luckmann, Thomas: Bemerkungen zur Gesellschaftsstruktur, Bewußtseinsformen und Religion in der modernen Gesellschaft, 482.

⁵² Beck, Ulrich: Risikogesellschaft, 209.

⁵³ Vgl. Weber, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, 203f.

⁵⁴ Ebd. 204.

⁵⁵ Beck, Ulrich: Risikogesellschaft, 212.

lungsthese läuft auf eine Aporie zu: „Die Individualisierung greift gerade unter gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, die eine individuelle, verselbstständigte Existenzführung weniger denn je zulassen.“⁵⁶

Von den Subsystemen zweckrationalen Handelns gehen zugleich – wie bereits dargestellt – instrumentell-strategische Handlungsorientierungen aus, dringen in andere Lebensbereiche ein und prägen auch den Sozialcharakter. Muster der Durchsetzung eigener – primär materieller – Interessen im konkurrierenden strategischen Umgang mit Anderen sind systemgemäß.

Vom Einzelnen erfordert die Gleichzeitigkeit von Prozessen der Individualisierung und der Standardisierung ein komplexes Selbst- und Sozialverhältnis. Funktionale Differenzierung verlangt auch von ihm zu differenzieren: zu unterscheiden, in welchem Funktionsbereich er gerade handelt und welche Handlungsorientierungen dort angemessen sind. In allen Bereichen gleich zu handeln wäre höchst problematisch: Bei der Softwareentwicklung sind andere Verhaltensweisen gefordert als in der Familie, und in der Kaserne andere als im Pfarrgemeinderat. Aber völlig unterschiedlich zu sein, wäre auch nicht angemessen. Die Identität der Person darf in der Vielzahl der Rollen nicht untergehen. Was passiert, wenn das Handeln nur noch von der Situation bestimmt ist, wird in Robert Musils „Mann ohne Eigenschaften“ eindrucksvoll vorgestellt. Funktionale Differenzierung stellt eine große Herausforderung für die Person dar, Identität in Raum (Situationen/Rollen) und Zeit (Lebensgeschichte) einerseits und funktionsangemessene Verschiedenheit des Handelns andererseits zum Ausgleich zu bringen. Daraus erwächst aber auch eine Chance. Im Schnittpunkt der verschiedenen Systemanforderungen entsteht ein individuell auszufüllender Handlungsspielraum⁵⁷ und damit wächst die gesellschaftliche Bedeutung der Personen, die irgendwie zum Ausgleich bringen müssen, was die Systeme nicht koordinieren können.

Ähnlich – und doch auch anders – ermöglicht und fordert kulturelle Pluralisierung Individualisierung. Selbst wenn die Gewinnung der eigenen Lebensorientierung meist nicht reine „Eigenentwicklung“ ist, sondern eine

⁵⁶ Ebd. 211.

⁵⁷ Vgl. dazu schon die Überlegungen von Georg Simmel zur Kreuzung sozialer Kreise; *Simmel, Georg: Über sociale Differenzierung*, v.a. Kap V.

Wahl aus – oft schon sehr weit „vorgefertigten“ – Alternativen darstellt, verändert sich in der Pluralität die Stellung der Person gegenüber der Kultur erheblich. Die Plausibilität der selbstverständlichen Einheitskultur ist dahin. Die Erfahrung der Kontingenz, dass alles also auch ganz anders möglich wäre, ist nicht mehr aufzuheben. Zugleich kann die eigene Entscheidung für eine Weltanschauung, Lebensweise und ihre Wertorientierungen doch nicht als bloß kontingente Wahl erscheinen. Wer ich *sein* will, wie ich *leben* will, muss einen Grund und eine Begründung haben, die der Beliebigkeit enthoben ist, um dem Ernst und der Einmaligkeit des eigenen Lebens gerecht zu werden.

Damit haben die grundlegende Lebensorientierung und die mit ihnen verbundenen Werthaltungen einen komplexen Status: sie sind unter vielen Möglichkeiten nur eine – und sollen zugleich für mich die einzige sein. Das setzt eine komplexe Reflexionsstruktur für Werthaltungen voraus. Es ist nicht mehr denkbar – wie noch unter vormodernen Bedingungen – dass man Werte einfach erwirbt, indem man in die fraglose Einheitswelt hineinwächst. Für das kleine Kind wird diese Einheitswelt zunächst noch bestehen, aber die Begegnung mit einer nicht nur funktionalen Differenzierung, sondern einer auch inhaltlichen Pluralisierung der sozialen Welt beginnt bald, spätestens im Kindergarten.

Das bedeutet: Die Chancen einer traditionell vermittelten Moral und eines moralischen Urteilsniveaus, das – im Sinne von Kohlbergs Stufenschema – auf konventioneller Ebene verbleibt, sind gering. Dies lässt eine Regression auf präkonventionelle Stufen als Möglichkeit erscheinen. Individuell und gesellschaftlich sind Orientierung an Belohnung und Strafe, die Kalkulation von eigenem Vorteil und Nachteil und damit interessenrationale Handlungsmuster feststellbar. Die Klagen über Werteverlust und feststellbare hedonistische Entwicklungen weisen durchaus in diese Richtung.⁵⁸ Hinzu kommt, dass dieses Muster der ökonomischen Handlungslo-

⁵⁸ Empirische Studien zum Wertewandel, die in Deutschland vor allem mit dem Namen von Helmut Klages verknüpft sind, können einen generellen Werteverlust und einen allgemeinen Trend zum Hedonismus nicht belegen. Im Blick auf Hedonismus ist allerdings auch deutlich, dass dieses Wertmuster möglich wird, wenngleich es nur von einer – allerdings zahlenmäßig nicht unbedeutenden – Minderheit gelebt wird. Vgl. knapp zusammenfassend *Klages, Helmut: Brauchen wir eine Rückkehr zu traditionellen Werten?* Vgl. auch *Hurrelmann, Klaus u.a. (Hg.): Jugend 2002* sowie ders. u.a. (Hg.): *Jugend 2006*.

gik sehr nahe kommt (auch wenn zu bezweifeln ist, dass das ökonomische System auf der Basis dieser Handlungsmuster wirklich existieren könnte⁵⁹).

Die andere Alternative zur konventionellen Moral ist das postkonventionelle Muster. Angesichts von Pluralität und Differenzierung fordert es die Orientierung an grundlegenden und damit notwendig abstrakteren und formaleren Prinzipien: die Wahrnehmung des Zusammenhangs von Selbstverwirklichung und Anerkennung durch die Anderen, so dass Menschen einander wechselseitig als Voraussetzung und nicht als Grenze der eigenen Lebensmöglichkeit wahrnehmen und dem Grundsatz der gleichen Würde und der gleichen Rechte folgen.

3.2.7 Ertrag

Die Entwicklung zur Moderne ist durch vielfältige Differenzierungsprozesse gekennzeichnet. Es werden Unterschiede gemacht, wo früher nicht unterschieden wurde. Nicht zuletzt macht auch der christliche Glaube selber im Prozess der Konfessionalisierung in sich selber Unterschiede.

Diese Differenzierungsprozesse werfen in grundsätzlicher Hinsicht zwei Fragen auf: 1. Wie kann die notwendige Gemeinsamkeit der Gesellschaft gesichert werden? 2. Wie viel Gemeinsamkeit braucht eine Gesellschaft überhaupt?

Der gesellschaftlich dominante Lösungsweg verläuft auf der Linie der zweiten Fragestellung: Moderne Gesellschaft löst das Konsensproblem durch erhebliche Absenkung des Konsensbedarfs. An das Subjekt werden erheblich weniger Konsenserwartungen herangetragen; seine Freiheitsspielräume auf der Ebene der Überzeugungen nehmen zu; Handlungskonformität wird auf anderen Wegen – nicht ethisch-moralisch, sondern durch äußere Bedingungen – gesichert.

Auch auf der Linie der ersten Fragestellung wird die Position des Subjekts gestärkt. Die konfessionelle Spaltung zwingt zur Suche nach einer Basis des Zusammenlebens, die von speziellen religiösen Voraussetzungen absieht. „Dieses Fundament finden die Theorien vom Gesellschaftsvertrag,

⁵⁹ Die Problematik artikuliert sehr deutlich *Bell, Daniel*: Die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus, der die von ihm kritisierten hedonistischen Kultur Tendenzen nicht nur von linken Intellektuellen und Künstlern, sondern auch von der Konsumbotschaft des Kapitalismus selbst getragen sieht.

die mit dem modernen Naturrecht des 17. und 18. Jahrhunderts entwickelt werden [...], nicht mehr in Gott oder den Kirchen, sondern im menschlichen Subjekt mit den vorstaatlichen, natürlichen Rechten, die ihm als Mensch zukommen. Als Träger von Menschenrechten bzw. Grundrechten wird jeder Mensch nun immer entschiedener als freies Subjekt seines Handelns vorausgesetzt.“⁶⁰

Die mit der Wende zum Subjekt einhergehende Freiheitsperspektive wird so zentrale kulturelle Thematik. Thema bleibt sie aber auch, weil die Freiheit in der Entwicklung zur modernen Gesellschaft auch bedroht ist und bleibt. Auf grundsätzlicher, gesellschaftskonstitutiver Ebene wirkt freiheitsgefährdend, dass die Reduktion des Konsensbedarfs durch die Ausweitung von Systemintegration anstelle von Sozialintegration erreicht wird, so dass Handlungskoordination nicht auf Übereinstimmung und Verständigung beruht, sondern durch empirische Motivation auf der Grundlage von Geld und Macht angestrebt wird. Das Muster *strategischer Einwirkungen aufeinander* – statt Verständigung auf der Grundlage gemeinsamer Überzeugungen untereinander – ist aber potentiell freiheitsbeschränkend. Die Systemlogik braucht Begrenzung, damit Freiheit nicht verloren geht.

Die Bedeutsamkeit der Freiheitsthematik im abendländischen Modernisierungsprozess hängt sicherlich auch mit der – allerdings zeitweise im Hintergrund stehenden - Bedeutung des Subjekts in der christlichen Glaubensstradition zusammen. Das Christentum ist so durchaus Wurzel der modernen Gesellschaft, ihrer Freiheitsthematik und ihrer hervorgehobenen Stellung des Subjekts. Das Christentum ist *eine* Quelle der modernen Gesellschaft. Dies bleibt auch dann wahr, wenn die Kirche die Entwicklung zur modernen Gesellschaft und gerade ihre Freiheitsforderungen aufs äußerste bekämpft hat⁶¹ – durchaus unter Nutzung der Mittel der Moderne.

Erst das Zweite Vatikanische Konzil führt in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ und im Dekret über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae“ zu einer Bejahung und Aneignung des modernen Freiheitsverständnisses und des mit ihm verbundenen Pluralismus. Die moderne Freiheitsgeschichte steht so sicherlich zum einen in der Tradition christlichen Glaubens wie zugleich auch in einem spannungsreichen Verhältnis zu den

⁶⁰ Göbel, Wolfgang: Verortung, 18.

⁶¹ Ein besonders deutliches Dokument der kämpferischen Ablehnung aller Freiheitsrechte bleibt Gregor XVI.: Enzyklika „Mirari vos“ vom 15. Aug. 1832.

konkreten gesellschaftlichen Realisierungen christlich geprägter Gesellschaften über viele Jahrhunderte. Die Frage, wie Freiheit und Wahrheit zu verbinden sind, ist eine spannungsreiche Grundsatzfrage der Moderne und eine Frage, die sich zugleich in vielen Details innerkirchlicher Praxis stellt.

3.3 Geltungsansprüche des Glaubens

Die Entwicklung zur modernen Gesellschaft verändert natürlich auch und ganz besonders die Situierung der Religion in der Gesellschaft, wie in den bisherigen Ausführungen sichtbar wurde.

Die neuzeitliche Entwicklung der Religion kann man auch in der Wandlung der antiken und mittelalterlichen „religio“ – die die Verbindung zu Gott, die Bindung des Menschen an Gott und die entsprechende Verehrung zum Ausdruck brachte – zum neuzeitlichen Religionsbegriff deutlich machen.⁶² Ihm liegt eine zweifache Differenzierung zugrunde.

Zum einen spiegelt der moderne Religionsbegriff die Differenzierung der Kultur in unterschiedliche Sinnbereiche und die Differenzierung der Gesellschaft in verschiedene Funktionssysteme. „Soziologisch betrachtet reflektiert sich im modernen Religionsbegriff die Geschichte einer Ausdifferenzierung von Geltungs- oder Sinnsphären im Inneren der westlichen Gesellschaften seit der Zeit des 11. Jahrhunderts. Für diese Geschichte erscheint die intellektuelle Verarbeitung der gesellschaftlichen Erfahrung von innerer und äußerer Differenz konstitutiv.“⁶³ Religion stößt an äußere Grenzen, so dass die Unterscheidung von Religion und Nicht-Religion bedeutsam wird. Gesellschaftliche Bereiche emanzipieren sich aus religiösem Anspruch und Zugriff.

Zum anderen drückt sich im neuzeitlichen Begriff der Religion das Faktum aus, dass auch innerhalb des Sinnbereichs Religion selbst Differenzierung einzieht, weil die Religion in Form von Religionen begegnet. Im Unterschied zur asymmetrischen Unterscheidung in Gläubige und Ungläubige, die nicht reflexiv mit der Grenze von Innen und Außen umgeht, stellt die

⁶² Man kann auf Derridas Diktum verweisen, dass die Geschichte Europas nicht nur eine Geschichte der Religion, sondern auch des Religionsbegriffs ist. Vgl. *Derrida, Jacques: Glaube und Wissen*, 14.

⁶³ *Lutz-Bachmann, Matthias: Religion nach der Religionskritik*, 82.

Bezeichnung anderer Glaubenssysteme als Religionen diese im Prinzip gleich. Der Religionsbegriff bringt aus der Sicht der einzelnen Religion die Erfahrung zum Ausdruck, dass ihr andere Sinn- und Geltungssysteme mit vergleichbaren Reichweiten und Ansprüchen begegnen.⁶⁴ Hierin drückt sich die Erforderlichkeit des Perspektivenwechsels aus, in dem man realisiert, dass man selber als Religion unter Religionen wahrgenommen wird. Diese Perspektive muss in die Selbstwahrnehmung und -deutung einbezogen werden.

Man kann ahnen, welche Herausforderungen für das Christentum (und für andere Religionen) damit verbunden waren und sind und welche Lernprozesse sie notwendig machten. Gebrochen wird damit der selbstverständliche Ausgriff des Christentums auf die gesamte Gesellschaft, die sich erstens teilweise religiöser Gestaltung entzieht und zweitens Religionen, Weltanschauungen, Wissens- und Moralinstanzen im Plural aufweist. Lernprozesse sind allerdings auch – und mit einer gewissen Verspätung scheinen sie gerade jetzt stattzufinden – von Seiten der säkularen Gesellschaft hinsichtlich der Religion notwendig, wie sie in letzter Zeit insbesondere von Jürgen Habermas thematisiert werden.⁶⁵

Die Herausforderungen sind dreifacher Natur:

- Auf der kognitiven Ebene der Theorie ist das Interpretationsmonopol bzw. der Letztdeutungsanspruch des Christentums in Frage gestellt. Religion muss sich insbesondere mit dem Interpretationsanspruch der modernen Wissenschaft auseinandersetzen und beide Seiten müssen das Verhältnis von Wissen und Glauben klären.
- Auf der normativen Ebene wird die Rolle des Christentums als Moralquelle und normsetzender Instanz in Frage gestellt. Sozialstrukturell steht dabei das Verhältnis der Religion zur Politik als dem Bereich, der gesellschaftlich verbindliche und äußerlich zwingende Regelungen zu treffen hat, zur Klärung an. Macht, Recht und Religion müssen ins Verhältnis gesetzt werden.

⁶⁴ Zu den Implikationen, die mit der Selbstbezeichnung einer Glaubensgemeinschaft als Religion verbunden sind, vgl. in sozialwissenschaftlich-philosophischer Reflexion *Luhmann, Niklas: Die Sinnform Religion*, v.a. 7-15. Zur fundamentaltheologischen Reflexion vgl. *Waldenfels, Hans: Religion*.

⁶⁵ Vgl. *Habermas, Jürgen: Religion in der Öffentlichkeit; ders.: Glaube und Wissen*.

- Im Binnenfeld der Religion selbst bedarf der Umgang der Religionen untereinander einer Klärung. Angesichts konkurrierender Deutungen und Normierungen auf gleicher Ebene und mit gleicher Reichweite stellt sich die Frage, wie sie ohne Relativierung und ohne Fundamentalismus miteinander umgehen können. Das Verhältnis von Glaube zu Glaube ist zu klären.

3.3.1 Wahrheit: Glaube und Wissen

Das Verhältnis von Glaube und Wissen(schaft) kann in dieser auf sozialetische Reflexion zielenden Arbeit nur knapp angesprochen werden; es ist primär in der Fundamentaltheologie bzw. in der dogmatischen Prinzipienlehre zu reflektieren. Sozialetische Relevanz erhält es, weil theoretische und moralische Diskurse miteinander verflochten sind und ethische Fragen eine besondere Nähe zur Religion aufweisen. Deswegen treffen bei der Klärung praktischer Fragen zwischen Christen und Nicht- und Andersgläubenden auch unterschiedliche Wirklichkeitsaussagen und Wirklichkeitsverständnisse aufeinander, deren epistemischer Status – im Blick auf die Lösung entsprechender praktischer Konflikte – der Reflexion bedarf.

Die nachfolgenden kursorischen Ausführungen wollen zum einen festhalten, dass Glaube und wissenschaftliches, empirisch ausgerichtetes Wissen zu unterscheiden sind.⁶⁶ Deswegen sind Differenzen in Glaubenswahrheiten anders zu verstehen und zu bewerten als Differenzen in der wissenschaftlichen Wahrheitssuche. Daraus ergibt sich ein unterschiedlicher Umgang mit konkurrierenden Wahrheitsansprüchen in den beiden Bereichen. Zum anderen soll aber mit Nachdruck betont werden, dass die festzuhaltende Grenze zwischen Glauben und Wissen weder mit der Grenze von Rationalität und Irrationalität zusammenfällt, noch jenseits des wissenschaftlichen Wissens das Reich purer Subjektivität beginnt. Glaube ist mit Wahrheitsansprüchen verbunden, die über ein privates, subjektivistisches „Für-wahr-Halten“ hinausgehen.

⁶⁶ Zur Differenz von Glaubenssprache und Sprache der Wissenschaft vgl. auch Hünermann, Peter: Dogmatische Prinzipienlehre, 33-44.

Kognitiv-empirische Diskurse zielen auf *Wahrheit*. Diese Ausrichtung verbindet sie einerseits mit religiösen Überzeugungen, die ebenfalls vom Anspruch der Wahrheit getragen sind. Andererseits kann verdeutlicht werden, dass Wissenschaftssprache und Glaubenssprache doch sehr unterschiedlich sind. Die Wissenschaftssprache hält die Welt auf Distanz, wahrt die Unterscheidung von Subjekt und Objekt. „Man kann mit Wittgenstein sagen, wissenschaftlich gesehen ist Welt das, was der Fall ist. [...] Von dieser Einheit als der Gesamtheit dessen, was der Fall ist, ausgehend, klärt die Wissenschaft die Zusammenhänge zwischen den Sachverhalten auf, indem sie ein Ordnungssystem allgemeiner Gesetzlichkeiten und Beziehungen entwickelt.“⁶⁷ Demgegenüber öffnet sich Wirklichkeit im religiösen Verständnis und in religiöser Sprache dem Subjekt und konstituiert es. „Der Mensch als Sprecher ist der Zweite. Diese Sprache antwortet dem Aufgang Gottes, sie entspricht dem Ereignis seiner Nähe. [...] *Glaubenssprache ist in diesem Sinn jenes Sprechen, das aus göttlicher Ansprache spricht.*“⁶⁸

Es müssen bestimmte Erfahrungen vorhergehen, die die Welt neu erschließen. Vor deren Hintergrund wird die religiöse Antwort erst möglich. Diese Erfahrungen sind nicht rein argumentativer Natur, sie lassen sich nicht „anargumentieren“, sondern müssen gemacht werden. Dem korrespondiert, dass wissenschaftlicher Erkenntniszuwachs als kognitiver „Zuwachs“ und im tiefgreifendsten Fall als kognitiver Restrukturierungsprozess im Sinne eines Paradigmenwechsels, der aber trotzdem im kognitiven Bereich verbleibt, zu verstehen ist. Dagegen hat die Anerkennung neuer religiöser Einsichten im tiefgreifenden Fall den Charakter einer *Konversion*, verändert Welt- und Selbstverständnis also grundlegend. Hünermann sieht Glaubenssprache geradezu gekennzeichnet durch Umkehr.⁶⁹

Der Unterschied zeigt sich auch im Umgang mit Differenzen über die Wahrheit. Im wissenschaftlichen Wissen kann zwar die Differenz unterschiedlicher Theorien und Aussagen über Erkenntnisgegenstände – seien es Objekte, soziale Beziehungen oder Subjekte – *prozedural* in dem Sinne als rational gelten, dass die Widersprüchlichkeit der Interpretationen und Aussagen als treibende Kraft zur fortschreitenden Klärung des strittigen Sach-

⁶⁷ Ebd. 41.

⁶⁸ Ebd. 43.

⁶⁹ Vgl. ebd. 33.

verhalts beiträgt. Jedoch kann fortbestehende und *auf Dauer gestellte* Differenz nicht als rationales Ziel gelten, sondern nur als defizienter Zustand der im Prozess wissenschaftlicher Klärung und wissenschaftlichen Fortschritts überwunden und in einen rationalen Konsens bezüglich des strittigen Sachverhalts überführt werden soll. Anders ist dies bei kognitiven Differenzen in Glaubensfragen:

»Der Glaube, der weiß, dass er ein Glaube ist, ist sich dessen bewusst, dass die Möglichkeiten der Verifikation und der Falsifikation prinzipiell dadurch eingeschränkt sind, dass dem Überzeugungssystem von vornherein eine ‚Welterschließung‘, eine spezifische, durch konkrete Erfahrungen geprägte Weltdeutung zu Grunde liegt, die die jeweilige ethische ‚Sicht‘ auf die Welt zuallererst konstituiert und sozusagen einfärbt. Diese Weltsicht wird zwar als gut begründet, als sinnvolle Sicht auf die Welt, verstanden, aber doch so, dass ihr ein transzendentes Moment innewohnt, das überhaupt erst die Rede von einem Glauben begründet. ... Ein Glaube kann keine ›letzten‹ Beweise vorlegen, vertraut aber auf ›letzte‹ Gründe, die sich allerdings vollständig erst dem Gläubigen erschließen. Die Grenzen der Falsifikation sind somit zugleich auch die Grenzen der Verifikation und der Verabsolutierung des Glaubens in einem den Eigensinn der Rechtfertigungskontexte negierenden Sinne. In dem ‚vernünftigen‘ religiösen Bewusstsein drückt sich somit eine andere Auffassung der Endlichkeit und der Fallibilität aus als bei anderen, auf die Welt bezogenen Überzeugungen. Während das Bewusstsein der Endlichkeit der Vernunft so den Einen zur Religion führt, nimmt es den Anderen gegen sie ein.«⁷⁰

Jürgen Habermas unterscheidet zwei Gattungen von Geltungsansprüchen: solche, die diskursiv eingelöst werden können, und andere, bei denen eine diskursive Einlösung nicht möglich ist. „Dieser Dichotomie entspricht seine Unterscheidung zwischen universalen und nicht-universalen Geltungsansprüchen. Nach Habermas sind diskursiv einlösbare Geltungsansprüche insofern universal, als sie auf der Annahme beruhen, daß alle Teilnehmer an einem Diskurs, der gewissen anspruchsvollen Voraussetzungen genügt, sich auf ein gültiges Urteil verständigen müssten. Wesentlich ist hierbei, daß Habermas die Art der Verständigung, die zwischen Diskursteilnehmern erzielt wird, als Einverständnis im strengen Sinne begreift: die Teilnehmer können aus denselben Gründen einen Geltungsanspruch akzeptieren. Nicht–

⁷⁰ Forst, Rainer: Toleranz im Konflikt, 644f.

diskursiv einlösbare Geltungsansprüche sind insofern nicht universal, als sie nicht auf der Annahme eines universalen Einverständnisses beruhen.“⁷¹

Die Ansprüche empirischer, theoretischer Wahrheit und moralischer Richtigkeit gelten Jürgen Habermas als diskursiv einlösbare und universale Geltungsansprüche, dagegen fallen ethische, ästhetische und auch religiöse Geltungsansprüche nicht darunter. „Anders als Theorien haben Weltbilder die Kraft, ein ganzes Leben zu strukturieren. [...] Deshalb unterscheidet sich der Pluralismus der Weltbilder von der Konkurrenz wissenschaftlicher Theorien durch die Art des *vernünftigerweise* zu erwartenden Dissenses. Hier ist nicht die Rede von den üblichen *burdens of judgement* [...], sondern von *reasonable disagreements*, die jeden weiteren Versuch, doch noch zu einem Konsens zu gelangen, sinnlos und sogar gefährlich macht. Denn in der Praxis kann ein solcher Versuch zur Unterdrückung legitimer Differenzen führen.“⁷²

Auch Eberhard Tiefensee kommt in seiner Annäherung an das Phänomen der Areligiosität zum Ergebnis, dass die Vernunft in Sachen Religion an Grenzen ihrer Richterfunktion stößt. In der Logik seiner Überlegungen ergibt sich: „Areligiöse Menschen wären nicht weniger vernünftig oder frei als religiöse, sondern anders vernünftig oder frei. Diese Feststellung ist besonders hinsichtlich des Vernunftbegriffs sicher problematisch, ergibt sich aber aus den oben gemachten anthropologischen Schlussfolgerungen zur Andersheit des Anderen.“⁷³

Maeve Cooke führt gewichtige Gründe gegen diese Unterscheidung von universalisierbaren und nicht universalisierbaren Geltungsansprüchen ins Feld⁷⁴, die m.E. zwar geeignet sind, die Schärfe dieser Unterscheidung zu relativieren und den fließenden Übergang zu verdeutlichen, die Berechtigung der Unterscheidung selbst sowie die Zuordnung von ethischen, ästhetischen und religiösen Fragestellungen jedoch nicht grundsätzlich in Frage stellen können.

Die neuzeitlich bedeutsame, in der Romantik wurzelnde und von Schleiermacher theologisch stark gemachte subjektive Seite von Religion hält fest,

⁷¹ Cooke, Maeve: Die Stellung der Religion bei Jürgen Habermas, 108.

⁷² Habermas, Jürgen: Werte und Normen, 295.

⁷³ Tiefensee, Eberhard: Areligiosität denken, 58.

⁷⁴ Cooke, Maeve: Die Stellung der Religion bei Jürgen Habermas, 114-119.

dass in religiösen Artikulationen immer auch die Lebenserfahrung konkreter Menschen und Gruppen zum Ausdruck kommt.

Expressive Angemessenheit als Geltungsanspruch religiöser Artikulation repräsentiert zwar nur einen Aspekt religiöser Erfahrung und Artikulation, aber dieser wird in der Moderne immer bedeutsamer. Diese Dimension verweist auf Individualität.

„Jeder Sprechakt, jeder Versuch, durch Symbole den Gehalt des Erlebten zu formulieren, schließt die Artikulation von Individualität ein. Zwar ist persönliche Erfahrung niemals nur persönliche Erfahrung, weil sie sich stets auch auf eine objektive Welt und auf das intersubjektive Rahmenwerk linguistischer Regeln, sozialer Institutionen, persönlicher Kontakte etc., bezieht. Aber der Aspekt, die ganz persönliche Bedeutung all dessen zum Ausdruck zu bringen, spielt immer eine Rolle. Durch Gefühle und Stimmungen werden ganz persönliche Relevanzhierarchien geschaffen, die sich dann in einem persönlichen Stil äußern, die sozial vorgegebenen Symbole zu gebrauchen. Jedes Symbolsystem kann prinzipiell auch dazu verwendet werden, persönliche Präferenzen zu artikulieren. Symbolische Akte sind niemals nur die Instantiierung gegebener Regeln, sie bringen auch die charakteristische Weise zum Ausdruck, in der die Regeln individuell verwendet werden.“⁷⁵

Die expressive Dimension drängt sich in der Moderne – nicht nur innerhalb der Religion – immer stärker in den Vordergrund.⁷⁶ In besonderer Weise betrifft sie allerdings die Religion. Teilweise scheint diese auf das Kriterium der expressiven Authentizität zusammenzuschrumpfen.

„Expressive Angemessenheit bezeichnet also den Sachverhalt, dass der Benutzer eines Symbolismus diesen als diejenige Deutung seiner Erfahrung betrachtet, die am meisten von der Art und Weise offenbart, wie er sich und die Welt sehen möchte. Sie zielt auf die Eignung für die Artikulation des Selbst aus der Perspektive der ersten Person. Und im Unterschied etwa zu kulinarischen Vorlieben geht es bei religiösen Überzeugungen um die tiefsten und umfassendsten Bewertungen, die eine Person für wichtig hält. Religionen und säkulare Weltanschauungen stellen einen Rahmen von Meta-Bewertungen bereit, die allen anderen identitätsbildenden Präferenzen einen Platz in der Hierarchie der Wichtigkeiten zuwei-

⁷⁵ Jung, Matthias: Erfahrung und Artikulation. 127.

⁷⁶ Zusammen mit einem zweiten, in symbiotischer Konkurrenz stehenden Prinzip, nämlich einer naturalistischen, technisch-instrumentellen Rationalität, wie unter Bezugnahme auf Charles Taylors kritische Perspektive bereits darlegt wurde; siehe Abs. 3.2.2.

sen. Solche starken Wertungen⁷⁷ sind eminent expressiv, und vom Standpunkt der Person aus, die nach expressiver Authentizität sucht, werden sie nur dann akzeptabel sein, wenn sie die persönliche Färbung und Wichtigkeit ihrer je individuellen Erfahrung einfangen.“⁷⁸

Der Geltungsanspruch, der mit Religion aus der Perspektive der ersten Person erhoben wird, läge dann nur noch – immerhin – darin, dass Religion zu einer Person passt. Sie muss also tauglich sein, den Erfahrungen Ordnung und Struktur zu verleihen, und der individuellen Weise, Erfahrungen zu einer Lebensgeschichte zusammenzubinden, Ausdruck zu geben. Religion trägt dazu bei, die Person in ihrer Individualität ausdrucksfähig und wahrnehmbar zu machen. Expressive Tauglichkeit der Religion wird zum hervorgehobenen Akzeptanzkriterium; es geht um das „für mich“ Wahre und Bedeutsame.

Der Anspruch expressiver Authentizität ist damit auch die zentrale Quelle religiöser Vielfalt sowohl im Blick auf die Einzelnen (religiöse Individualisierung) als auch auf Gruppen bzw. Gemeinschaften (religiöse Pluralisierung), in deren Göttervielfalt sich selbst evangelikale Bewegungen – ironisch? – hineinbegeben: „Wenn dein Gott tot ist, nimm doch meinen!“

Matthias Jung spricht geradezu von einem „expressiven Imperativ“, den er in überspitzender Anlehnung an Kants kategorischen Imperativ ausformuliert.

Eine kritische Würdigung dieser expressiven Dimension hat durchaus anzuerkennen, dass ein religiöses Glaubensbekenntnis, wie das „Credo“ zeigt, nur aus der Perspektive der *ersten Person*⁷⁹ formuliert werden kann. Der Sprechende ist in den Vollzug und Inhalt des Bekenntnisses eingebunden

⁷⁷ Zum Konzept der „starken Wertungen“ vgl. *Taylor, Charles: Was ist menschliches Handeln.* [B.L.]

⁷⁸ *Jung, Matthias: Erfahrung und Artikulation*, 128.

⁷⁹ Ob 1. Person Singular oder Plural bleibt bewusst offen; allerdings wird zunächst auf den Singular abgehoben, da ohne den Glauben der Einzelnen ein Glaube nicht existiert. Natürlich ist christlich auf die diachron und synchron konstitutive Bedeutung der Glaubensstradition und -gemeinschaft hinzuweisen, die in der Ekklesiologie reflektiert wird. Angesichts neuer, stark individualisierter und expressiver Religiositätsformen ist einerseits zu bezweifeln, dass sie ohne einen Gemeinschaftsbezug Bestand haben können, andererseits aber auch zu fragen, ob hier noch ein Bekenntnis in der 1. Person Plural formuliert werden könnte.

und bestimmt sich im Bekennen selbst. Andererseits besitzt das Bekenntnis doch einen *intersubjektiven* Bezug, da sich der Sprechende einerseits gegenüber Anderen positioniert, indem er sich ihnen als Glaubender darstellt bzw. sich in eine Glaubensgemeinschaft einbindet und da er für das Gelaubte in einer spezifischen Weise – als Glaube – auch einen Wahrheitsanspruch für den propositionalen Gehalt des Bekenntnisses erhebt, der allerdings nicht in jeder Aussageform des Bekennens explizit vorhanden sein muss.⁸⁰ In jedem Fall sind religiöse Bekenntnisse im Regelfall nicht monologisch.

So „folgt das religiöse Bekenntnis der grammatischen Struktur einer Sprache, die mit anderen geteilt wird. Gewöhnlich unterstellt das religiöse Bekenntnis auch eine reale Außenwelt, auf die Bezug genommen wird, um in Übereinstimmung oder im Kontrast zur ihr Aussagen über ‚Gott‘, das ‚Heilige‘ oder ‚ganz Andere‘ zu machen, die sich nicht grundsätzlich und in jeder Hinsicht einer intersubjektiven Verstehbarkeit entziehen, auch wenn eingeräumt werden kann, dass zentrale religiöse Begriffe wie Gott, Ewigkeit oder Transzendenz nicht abschließend definiert werden können. Doch diesen Status teilen sie mit anderen Grenzbegriffen, wie sie in der Philosophie begegnen. Ein radikaler Subjektivismus der religiösen Glaubensauslegung muss entweder diese Beschreibung leugnen oder aber zugeben, dass religiöse Aussagen wie z.B. Glaubensbekenntnisse unter semiotischen Prämissen stehen, die es notwendig machen, auch für sie Kriterien subjektiver Wahrhaftigkeit, intersubjektiver Verstehbarkeit und die Beschreibung der Erfüllungsbedingungen ihrer Wahrheitsansprüche zu formulieren.“⁸¹

Eine radikal subjektivistische Sicht der Religion, die nur noch die Kriterien der Wahrhaftigkeit und Authentizität des Für-wahr-Haltens – und zwar im Sinne des „für mich“ Wahren – in Anspruch nimmt, gleicht Religion expressiv-ästhetischen Sprachspielen an und übersieht die vielfältigen intersubjektiven Geltungsansprüche.

Der Unterschied religiöser Überzeugungen zu wissenschaftlichem Wissen und der deutliche Bezug zur „ersten Person Singular und Plural“ hängen nicht zuletzt damit zusammen, dass religiöse Überzeugungen nicht rein

⁸⁰ Vgl. *Lutz-Bachmann, Matthias: Religion nach der Religionskritik* 94f.; *Arens, Edmund: Bezeugen und Bekennen*; *Möhring-Hesse, Matthias: Theozentrik, Sittlichkeit und Moralität christlicher Glaubenspraxis*, 87-114, der das Bekennen allerdings als expressiven und assertorischen Sprechakt versteht.

⁸¹ *Lutz-Bachmann, Matthias: Religion nach der Religionskritik*, 95.

kognitive Tatsachenüberzeugungen sind, sondern mit der ethischen Dimension eng verbunden sind.⁸² So sieht auch Eberhard Tiefensee die Differenz zwischen Religiosität und Areligiosität stärker noch auf der ethischen als auf der kognitiven Ebene lokalisiert: „Geht es nicht letztlich weniger um Welt-Anschauungen als um unterschiedliche Lebensoptionen: Was heißt ‚Leben‘ und wie kann Leben als menschliches glücken? Hier wohl begegnen sich die Wege – und trennen sich.“⁸³

3.3.2 *Richtigkeit: Glaube und Handeln*

Mit religiösen Überzeugungen sind in der Regel auch normative Vorstellungen verbunden. Auf der Grundlage der Unterscheidung von Fragen des guten Lebens und der Gerechtigkeit ist aus der externen Perspektive und auf der Grundlage liberaler und diskursethischer Konzeptionen festzuhalten, dass die moralischen Fragen der Gerechtigkeit universalen Geltungsanspruch erheben können. Dagegen sind die umfassenden Fragen des guten Lebens so in die Totalität einer Weltdeutung und Lebensform verwoben, dass sie nur auf dem Boden eines gemeinsamen Grundverständnisses von Mensch, Welt und Geschichte innerhalb von Überzeugungs- und Traditionsgemeinschaften intersubjektiv beantwortet werden können.

Aus der Binnenperspektive von Religionsgemeinschaften wird diese Differenzierung traditionell nicht bzw. nicht so gezogen. Sofern sie als Überzeugungsgemeinschaften ihre Glaubensüberzeugungen nicht nur je für sich, sondern universal für wahr halten, ergibt sich als folgerichtige Konsequenz, dass Religionen auch und gerade die aus dieser Wahrheit folgenden ethischen Deutungen und normativen Vorgaben für universal gültig erachten. In traditioneller moraltheologischer Sprache: das Sittengesetz gilt mitnichten nur für Christen. Differenzierungen setzen allenfalls in begrenzter Weise an: Es werden unterschiedliche Grade der Erkennbarkeit oder Realisierbarkeit des Ethos formuliert; oder es wird ein spezifisches Ethos für die Binneninteraktion verlangt, so dass innerhalb der Gemeinschaft zusätzliche

⁸² Vgl. *Jung, Matthias*: Erfahrung und Artikulation, 125-134; die Multidimensionalität von Religion wird bereits in der Dimensionsstruktur von Religion nach Glock deutlich; vgl. *Glock, Charles Y.*: Über die Dimensionen der Religiosität, 150-168.

⁸³ *Tiefensee, Eberhard*: Areligiosität denken, 60.

bzw. andere Regeln gelten als in den Interaktionen nach außen; oder es werden für die Mitglieder einer Glaubensgemeinschaft oder die religiöse Elite in ihr ein höheres Ethos gefordert („evangelische Räte“), das auf vertiefter religiöser Bindung und/oder Einsicht gründet.

Auch das Christentum im Kontext der neuzeitlichen Rationalisierungsprozesse kann diesen Zusammenhang von universalem Wahrheitsanspruch des Glaubens und einem ihm korrespondierenden ethischen Geltungsanspruch nicht aufgeben. Es muss sich allerdings in seiner ethischen Binnenreflexion auf die neuzeitlichen Standards ethischer Reflexion und Begründung einlassen, die u.a. ein bloßes Traditions-, Autoritäts- oder Schriftargument nicht mehr möglich machen. Allerdings reichen die Differenzierungsprozesse und Reflexionszwänge weiter. Die Differenzierung der Binnen- und der Außenperspektive erzwingt die Frage, ob die sittlichen Konzepte des Christentums rational und universal begründbar sind, und erfordert damit die innere Re-Reflexion des Verhältnisses von Glaube und Ethos. Wenn dem Glauben eine substantielle Bedeutung im Blick auf die ethische Erkenntnisfähigkeit eingeräumt wird und damit Einfluss auf die normative Substanz christlichen Ethos, dann wird nicht notwendig christlichem Ethos nur partikulare Bedeutung zuerkannt,⁸⁴ jedoch wird seine Erkennbarkeit und Begründbarkeit partikular. Daraus ergeben sich Folgen für die gesellschaftliche Reichweite christlicher Ordnungsvorgaben – auch aus der christlichen Binnenperspektive. Wenn das, was christliches Ethos als gut und richtig für alle erkennt, außerhalb des Glaubenshorizonts nicht – ohne weiteres – erkannt werden kann, dann kann das Christentum solche christlich-ethischen Konzepte Nichtglaubenden nicht einfach verpflichtend auferlegen oder gesellschaftlichen Institutionen zugrunde legen wollen. Ein solches Ansinnen ginge über die Freiheit der Anderen hinweg, verletzte ihre Rechte und trüge fundamentalistischen Charakter.

In der Konsequenz zeigt sich, dass die schon in der Reflexion des kognitiven Geltungsanspruchs deutlich gewordenen Grenzen der Universalisierbarkeit religiöser Überzeugungen nach dem Blick auf die die ethische Dimension noch stärker zu betonen und noch enger zu ziehen sind.

⁸⁴ Der Anspruch, dass christliches Ethos für alle den Weg zu einem glückenden Leben weist, muss nicht aufgegeben werden.

Man muss also davon ausgehen, dass Diskurse zwischen Religionen bzw. Weltanschauungen – einschließlich säkularer Weltanschauungen – letztlich nicht im rationalen Konsens, sondern im rationalen Dissens enden (womit nicht ausgeschlossen ist, dass auch viele Differenzen im Diskurs überwunden werden können). Wichtig ist, diesen verbleibenden Dissens als *rationalen* Dissens zu beschreiben.⁸⁵ Ihn als rational zu bezeichnen, scheint im Blick auf folgende Gründe bzw. Bedingungen gerechtfertigt:

- Der Dissens kann dann als rational gelten, wenn das mögliche Maß kommunikativer Anstrengung und intersubjektiver Verständigung ausgeschöpft wurde. Die dann noch bestehende und in erwartbaren Zeiträume nicht auflösbare Differenz als nicht auflösungsfähig und -notwendig anzuerkennen, sie bestehen zu lassen und mit ihr verantwortlich umzugehen, ist Ausdruck von Rationalität.
- Wenn mit dem menschlichen Leben Fragen – etwa nach Sinn, letzter Orientierung und unverlierbarer Bindung – verknüpft sind, dann ist es rational, auf diese Frage Antworten zu suchen, zu glauben und zu tradieren, deren epistemischer Status von wissenschaftlicher Erkenntnis abweicht. Wenn Menschen mehr an Antwort nötig haben als Wissenschaft zu geben imstande ist, dann ist die religiöse Antwortsuche allemal rationaler als ein Antwortverbot hinsichtlich solcher Fragestellungen oder das szientistische Überschreiten des wissenschaftlichen Geltungsbereichs. Wenn Wissenschaft einen Anspruch als Supercode erhebt und sich anmaßt, Religion zu ersetzen, wird sie selbst zur Religion.⁸⁶
- Vieles in der Religion ist rational zu klären: zu denken ist im Kontext der vorliegenden Arbeit auf der Grundlage eines kognitivistischen Ethikkonzepts insbesondere an die moralischen Positionen. Wahrscheinlich ist es auch sinnvoll, innerhalb „des religiösen Glaubens zwischen rationalen

⁸⁵ Eine wichtige Rolle in der Argumentation übernimmt der Begriff „reasonable disagreements“ bzw. das „Faktum des vernünftigen Pluralismus“ bei *Rawls, John*: Politischer Liberalismus, 127-132; *ders.*: Gerechtigkeit als Fairneß, insb. 66-68 und bei *Larmore, Charles*: Pluralism and Reasonable Disagreement.

⁸⁶ Offensichtlich wird diese Grenzüberschreitung bei expliziten wissenschaftlichen Weltanschauungen, ja Wissenschaftsreligionen à la Auguste Comte, Ernst Haeckel und dem Monistenbund (vgl. *Haeckel, Ernst*: Gott-Natur) sowie der „wissenschaftlichen Weltanschauung“ in der Sowjetunion und der DDR (vgl. die verschiedenen Jugendweihebücher: Weltall – Erde – Mensch. Berlin: Neues Leben 1954; Der Sozialismus – deine Welt. 1975; Vom Sinn unseres Lebens. 1983). Sie seien exemplarisch als extreme Beispiele genannt.

und nicht-rationalen Inhalten zu unterscheiden, ihm in Teilen einen rationalen epistemischen Status zuzusprechen“⁸⁷. Dennoch bleibt ein Teil, dessen Wahrheitsgehalt sich einer allgemeinen rationalen Klärung in universalen kognitiven Diskursen entzieht. Trotzdem ist damit nicht die Grenze rationaler Reflexion erreicht. Vielmehr ist dann immer noch *innerhalb* der Glaubensgemeinschaft auf der Basis einer Entschiedenheit für den gemeinsamen Glauben dessen rationale Reflexion möglich und nötig. Diese innere theologische Reflexion ist zugleich ein Element im Rationalisierungsprozess der Religion selbst.

Diese Überlegungen machen deutlich, dass die Grenze von Wissenschaft und Glauben nicht mit der Grenze von Rationalität und Nicht-Rationalität zusammenfällt. Vielmehr zieht Irrationalität dort in die Wissenschaft ein, wo sie den Fragebereich und die Antwortsuche auf existenzielle Fragen jenseits des wissenschaftlichen Wissens in ihrer Sinnhaftigkeit in Frage stellt oder in Verkennung ihrer eigenen Grenzen und ihrer eigenen Erkenntnisart wissenschaftlich zu beantworten sucht. Umgekehrt kann dem Glauben Rationalität nicht abgesprochen werden. Insbesondere ist es rational, dort weiter zu fragen, wo Menschen mehr nötig haben, als wissenschaftliche Erkenntnis und moralische Pflichten ihnen zur Welt- und Lebensdeutung und zur individuellen und gemeinsamen Handlungsorientierung anbieten können. Selbst die „ungläubigen Söhne und Töchter der Moderne scheinen hier mehr nötig zu haben, als ihnen von der religiösen Tradition in Übersetzung zugänglich ist, so als ob deren semantische Potentiale noch nicht ausgeschöpft seien.“⁸⁸

Die Unterscheidung von unter- bzw. unvernünftigen und übervernünftigen Überzeugungen kann hilfreich sein. In der Religion geht es um eine Wahrheit, über die nicht allein Vernunft entscheidet, sondern die über dem Gerichtshof der Vernunft anzusiedeln ist. Religiöse Überzeugungen sind insofern vernünftig, als die Vernunft sie nicht als unvernünftig – wie etwa den Kreationismus – zurückweist. Zugleich ist ihr Wahrheitsanspruch aber nicht allein von der Vernunft her erschließbar und einsehbar und über die

⁸⁷ Maly, Sebastian: Die Rolle der Religion in der postsäkularen Gesellschaft, 563. Maly bezieht sich dabei auf Kants Unterscheidung zwischen der Religion innerhalb und außerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

⁸⁸ Habermas, Jürgen: Glaube und Wissen, 24.

Grenze der Religionsgemeinschaft hinweg beweisbar. Diese Situierung im Zwischenreich der Vernunft jenseits von strenger Verifizier- und Falsifizierbarkeit kennzeichnet Glauben; dass der Glaube sich als Glaube erkennt, ist zugleich ein wesentliches Element seiner Vernünftigkeit.

3.3.3 Toleranz: Glaube und Glaube

Ein solches Selbstverständnis als Glaube hat Konsequenzen auch für das Verhältnis zu anderen Religionen und weitreichenden Überzeugungssystemen. Selbst wenn die eigene Überzeugung als überlegen oder einzig wahre verstanden wird, so können andere dennoch nicht als unvernünftig zurückgewiesen werden. Die Differenz kann und muss als vernünftige verstanden werden, woraus sich Konsequenzen für den Umgang mit anderen Religionen und grundlegenden Überzeugungen in der modernen Welt ergeben.

Wenn das Verhältnis, in dem Religionen und Weltanschauungen zueinander stehen, als rationaler Dissens bezeichnet werden kann, so ist weitergehend zu klären, wie ein solches Verhältnis rationalen Dissenses und ein friedliches, konstruktives Zusammenleben in einer gemeinsamen Gesellschaft auf nationaler Ebene oder in der Weltgesellschaft zugleich möglich sein kann. Der Blick ist dabei in sozialetischer Fragestellung auf die praktische Dimension zu richten.

Bei der Bestimmung des Verhältnisses zwischen unterschiedlichen Religionen kommt dem Begriff der Toleranz⁸⁹ eine zentrale Rolle zu. Toleranz kann sich zwar grundsätzlich auf Überzeugungen und Praktiken beziehen, jedoch sind in besonderer Weise Praktiken und praxisrelevante Überzeugungen von Bedeutung, da Praktiken anderer unsere Praxis beeinflussen und zu Veränderungen nötigen können. Fremde Überzeugungen tangieren uns zunächst einmal nicht bzw. nicht so sehr, wobei die Grenze zwischen Überzeugungen und Praktiken natürlich fließend ist, insofern man jede Artikulation von Überzeugungen im Sinne kommunikativer Handlung als Praxis

⁸⁹ Zu Geschichte, Verständnis und Begründung von Toleranz vgl. insbesondere die grundlegende Arbeit von *Forst, Rainer*: Toleranz im Konflikt, auf die im folgenden mehrfach zustimmend Bezug genommen wird.

bezeichnen kann. Bei praktischen Konflikten ist in der Regel die ethische oder moralische – und nicht die kognitiv-instrumentelle – Dimension der relevante Bezugspunkt.⁹⁰

Zum Begriff der Toleranz gehört wesentlich eine spezifisch qualifizierte Ablehnungskompetente. Toleranz ist nur in Bezug auf Überzeugungen, die als falsch, und im Blick auf Praktiken, die als schlecht eingestuft werden, nötig. Sie ist zugleich aber auch nur gegenüber solchen abgelehnten praxisleitenden Überzeugungen und Praktiken die angemessene Haltung, die zwar als ethisch falsch, nicht aber als vernunftwidrig – und das heißt unmoralisch – angesehen werden. Unmoralischen, die Rechte anderer Menschen bestreitenden und verletzenden Praktiken ist nicht mit Toleranz, sondern mit Zurückweisung und Unterbindung zu begegnen.

Damit ist deutlich, dass Toleranz einen Zwischenbereich benennt, der zwischen den Überzeugungen und Praktiken liegt, die man selber für richtig und gut hält und dementsprechend keine Toleranz benötigen, und denen, die unmoralisch sind und dementsprechend keine Toleranz erfahren dürfen. Im ersten Fall braucht man keine Toleranz zu üben, im zweiten Fall darf man keine Toleranz üben.

Bei der Frage der Toleranz geht es nicht nur – und vor allem in ihrer politischen Dimension nicht primär – um die Frage, welche Überzeugungen und Praktiken toleriert, das heißt noch hingenommen werden *können*, obwohl wir sie nicht für gut halten. Vielmehr steht zur Klärung an, was wir unbedingt voneinander erwarten und einander deshalb auch verpflichtend und zwingend in positiver oder negativer Handlungsvorschrift zumuten können und müssen. Damit ist dann auch ein Handlungsbereich benannt, wo wir Handlungsweisen nicht zwingend vorschreiben dürfen und deshalb die Handlungsfreiheit der Anderen gewährleisten *müssen*. Die Fragen, welche Gründe geeignet sind, zwingend Einfluss auf das Handeln Anderer zu begründen bzw. als unzulässig zurückzuweisen, führt uns in den Begründungsdiskurs der Toleranz hinein. Dabei kann deutlich werden, welche Toleranzkonzepte angemessen und welche zurückzuweisen sind.

Rainer Forst unterscheidet auf der Grundlage eines umfangreichen historischen Durchgangs vier auffindbare Grundverständnisse von Toleranz:⁹¹

⁹⁰ Allerdings kann auch die Frage der instrumentellen Geeignetheit Anlass für Konflikte sein.

⁹¹ Vgl. *Forst, Rainer: Toleranz im Konflikt*, 42-48.

- 1. „Erlaubnis-Konzeption“: Die Autorität bzw. Mehrheit gestattet Minderheiten im von der Mehrheit bestimmten Rahmen ihren Überzeugungen gemäß zu leben.
„Die Toleranzsituation ist somit nicht-reziprok: Die eine Seite erlaubt der anderen gewisse Abweichungen, solange die politisch dominante Stellung der erlaubnisgebenden Seite nicht angetastet wird. Toleranz wird hierbei als *permissio mali* verstanden, als das Dulden einer weder als wertvoll noch als gleichberechtigt angesehenen Überzeugung oder Praxis, die jedoch nicht die ‚Grenzen des Erträglichen‘ überschreitet.“⁹²
- 2. „Koexistenz-Konzeption“: In der vorrangig pragmatisch-instrumentell begründeten Konzeption begegnen sich Gruppen – die eher gleich stark sind – um des sozialen Friedens oder anderer höherer Ziele willen mit Toleranz. Toleranz wird hier zwar in gewisser Weise reziprok gewährt, doch nicht auch der Grundlage gegenseitiger Anerkennung, sondern in Verfolgung höherer Ziele und Güter, die bei den sich tolerierenden Gruppen nicht notwendig deckungsgleich sein müssen. Toleranz ergibt sich hier auf der Basis von Güterabwägung, insbesondere unter Berücksichtigung der hohen Kosten von Konfrontation. Veränderte Bedingungen können diese Abwägung auch wieder anders ausfallen lassen.
- 3. „Respekt-Konzeption“: Toleranz wird als moralisch begründete Form der wechselseitigen Achtung verstanden.
„Obwohl sich ihre ethischen Überzeugungen des guten und wertvollen Lebens und ihre kulturellen Praktiken stark voneinander unterscheiden und in wichtigen Hinsichten inkompatibel sind, anerkennen sie sich gegenseitig – und hier tut sich eine folgenreiche Alternative auf – als ethisch autonome Autoren ihres eigenen Lebens oder als moralisch und rechtlich Gleiche in dem Sinne, dass in ihren Augen die allen gemeinsame Grundstruktur des politisch-sozialen Lebens – die Grundfragen der Zuerkennung von Rechten und der Verteilung sozialer Ressourcen betreffend – von Normen geleitet werden sollte, die alle Bürger gleichermaßen akzeptieren und die nicht eine ‚ethische Gemeinschaft‘ (z.B. eine Religionsgemeinschaft) bevorteilen. Grundlage hierfür ist der Respekt der moralischen Autonomie der Einzelnen und ihrer ‚Rechts auf Rechtfertigung‘ von Normen, die reziprok-allgemeine Geltung beanspruchen.“⁹³ Der Respekt bezieht sich in dieser

⁹² Vgl. ebd. 43f.

⁹³ Ebd. 45f

Konzeption auf den als gleichwertig und gleichberechtigt verstandenen Anderen, seine Überzeugungen und Praktiken werden (nur) toleriert, nicht notwendigerweise geschätzt.

- 4. „Wertschätzungs-Konzeption“: Sie geht einen Schritt weiter, indem sie verlangt, auch die Überzeugungen und Praktiken anderer als ethisch wertvoll zu schätzen, auch dort wo man sie nicht teilt und nicht als gleichwertig mit den eigenen ansieht.⁹⁴

- Rainer Forst setzt mit guten Gründen auf die Respekt-Konzeption der Toleranz. Die Erlaubnis- und die Koexistenz-Konzeption bleiben prekär, weil in praktischer Hinsicht tolerantes Handeln und toleranzgewährende Strukturen von anderen Zielen und Gütern abhängig gemacht werden und damit ungesichert und instabil sind. In moralischer Hinsicht wird der Schritt zur Anerkennung der anderen Person nicht vollzogen. Die Wertschätzungs-Konzeption hingegen verlangt zuviel: Man muss die handlungsleitenden Überzeugungen der Anderen nicht wertschätzen und darf sie durchaus als falsch und schlecht ansehen. Man wird zwar die Bedeutung, die diese Überzeugungen für die Anderen haben, wahrnehmen und so zu einem rudimentären Verstehen kommen müssen. Eine darüber hinausgehende Verpflichtung zur Wertschätzung trägt einerseits die Gefahr einer relativistischen Gleichordnung aller ethischen Überzeugungen und Praktiken in sich (die allerdings den Toleranzbegriff zum Verschwinden bringen würde) und geht insofern zu weit. Andererseits besteht die Gefahr, dass sie zu kurz greift, indem sie die Toleranz auf das beschränkt, was noch „wertschätzbar“ ist. Was ist mit Überzeugungen und Praktiken, die man nicht mehr wertschätzen kann, deren Unterlassen man aber dennoch nicht erzwingen darf?

Deutlich wird, dass die Frage nach dem angemessenen Verständnis der Toleranz mit der Frage nach der Begründung der Toleranz eng verbunden ist. Sie gründet letztlich im Universalisierungsgrundsatz der Moral, der in der Unparteilichkeit moralischer Regelungen die Anerkennung des Anderen als Menschen von gleichem Wert und gleicher Würde zum Ausdruck bringt. Die moralischen Normen eingeschriebenen Geltungskriterien der Reziprozität und Allgemeinheit bedeuten hinsichtlich der Toleranz,

⁹⁴ Ohne jegliche Ablehnungskomponente – wenn man alle Überzeugungen als gleichwertig ansehen würde – wäre der Begriff der Toleranz leer.

„dass niemand bestimmte Ansprüche (auf die Geltung von Normen, auf Rechte oder Ressourcen) erheben darf, die er anderen verweigert (*Reziprozität der Inhalte*), und dass man den Anderen die eigene Perspektive, die eigenen Wertsetzungen, Überzeugungen, Interessen oder Bedürfnisse nicht einfachhin unterstellen darf (*Reziprozität der Gründe*), indem man etwa beansprucht im ‚eigentlichen‘ Interesse der Anderen zu sprechen (und entsprechend argumentiert, dass man – ‚reziprok‘ gesehen – froh wäre, würde man wie jene zum eigenen Glück gedrängt bzw. gezwungen werden). Zudem darf eine Partei nicht auf die Autorität ‚höherer Wahrheiten‘ verweisen, deren Anerkennung nicht allgemein erwartet werden kann. Das Reziprozitätskriterium fordert Gründe ein, die auf der Basis autonomer und ungehinderter Urteile teilbar sind. *Allgemeinheit* besagt in diesem Zusammenhang, dass eine normative Lösung die Ansprüche einer jeden Person bedenken muss und nicht zwischen zwei gesellschaftlich dominanten Parteien – etwa zwei Konfessionen – allein ausgehandelt werden kann. Eine jede Person hat demnach ein moralisches Vetorecht reziprok-allgemeiner Einwände.

Die eigene Wahrheitsauffassung muss sich folglich dann an dem normativen Vorrang der Anderen, an ihrem Recht auf Rechtfertigung brechen, wenn es um eine Regelung geht, die allgemein und reziprok verbindlich zu sein beansprucht; werden in einem solchen Fall die Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit missachtet, so verkehren sich die eigenen Wahrheitsansprüche in bloße Machtansprüche. Dies macht deutlich, inwiefern die Intoleranz eine besondere Form der Ungerechtigkeit ist – und Toleranz eine Grundforderung der (moralisch begründeten) Gerechtigkeit.“⁹⁵

Forst stellt somit als systematische Pointe sowohl seiner historischen Analysen wie seiner systematischen Reflexionen das Prinzip bzw. das Recht auf Rechtfertigung (und die Pflicht zur Rechtfertigung) als Kern des Toleranzbegriffs heraus, „da es bei der Toleranz im Wesentlichen um die rechtfertigenden Gründe für bestimmte Freiheiten bzw. Freiheitseinschränkungen geht“⁹⁶.

Neben der vorrangigen moralischen Dimension spielt in der Konzeption der Toleranz aber auch die epistemische Dimension eine wichtige Rolle. Weil im Feld des Ethischen und der Religion Diskurse nicht regelmäßig bzw. in der Regel nicht zu Eindeutigkeit führen (ja unter den irdischen Bedingungen der Unvollkommenheit nicht dazu führen *können*) und somit

⁹⁵ Ebd. 594f.

⁹⁶ Ebd. 20.

reasonable disagreement als Ergebnis bleibt, ergibt sich erst die Notwendigkeit der Toleranz als moralische Forderung. Das bedeutet jedoch auch: nur dort wo ethische und religiöse Überzeugungsgemeinschaften zu einer solchen reflexiven Distanz zu sich selbst in der Lage sind, dass sie das von ihnen selbst für zweifellos wahr und richtig Angesehene zugleich in seiner Bezweifelbarkeit durch Andere wahrnehmen können, sind sie zu Toleranz (auf dem Niveau der Respekt-Konzeption) fähig. Fundamentalistische Positionen sind genau zu diesem reflexiven Schritt nicht in der Lage und deshalb zur machtgestützten Durchsetzung ihrer Position und zur Unterdrückung abweichender Überzeugungen und Praktiken geneigt – sofern sie über die entsprechenden Machtmittel verfügen.

Die geforderte Differenzierungsleistung kann deutlicher benannt werden, wenn der Vernunftstatus religiös-ethischer Überzeugungen noch einmal rekapituliert wird. Forst kommt so unter Bezugnahme auf Pierre Bayle zu folgender Position:

„Ihr zufolge beginnt das Gebiet des Glaubens dort, wo die Vernunft zwar nicht vollkommen endet, denn sie bleibt ein Kriterium für die Zurückweisung widersinniger Formen des ‚Aberglaubens‘ und erlaubt auch weiterhin rationale religiöse Diskussionen über Fragen, die sie selbst aufwirft (etwa über die Existenz des Bösen), wohl aber dort, wo die Vernunft in dem Sinne endet, dass sie selbst nicht mehr in der Lage ist, auf diese Fragen eine eindeutige, nicht vernünftigerweise zurückweisbare Antwort zu geben [...]. 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 widervernünftig (denn dann handelte es sich um Aberglauben). Die Vernunft weiß daher um die Unumgänglichkeit 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.“⁹⁷

Das reflexive Verhältnis zur eigenen Position, die als Wahrheit erscheint, verlangt also kein relativistisches oder skeptisches, sondern nur ein reifes und reflektiertes moralisches bzw. – im Falle von Religionsgemeinschaften – religiöses Selbstverständnis. Die epistemische Unsicherheit in Bezug auf Religion und Ethos, die Differenz von Glaube und Wissen sowie von Fragen der Gerechtigkeit und Fragen des guten Lebens bedeutet nicht, dass es notwendig ist, sich eines Urteils zu enthalten bzw. alle nicht universalisierbaren religiösen und ethischen Überzeugungen für gleichwertig zu erachten.⁹⁸

Vielmehr bedarf es der Unterscheidung zwischen unterschiedlichen Rechtfertigungskontexten, in denen „*unterschiedliche* Fragen nach *unterschiedlichen* Kriterien zu beantworten sind“⁹⁹. Dass eigene ethische Überzeugungen als Grundlage für verbindliche und zwingende Regelungen moralischer Fragen – also für allgemeine und reziproke Normen – zurückweisbar sind, tangiert nicht ihre Tauglichkeit als ethische Kriterien bei der Gestaltung des Lebens von Einzelnen und Gemeinschaften, bei der das Kriterium der Allgemeinheit nicht zwingend erforderlich ist. Aus der christlichen Binnenperspektive formuliert: Die Wahrheit des christlichen Glaubens hängt nicht davon ab, dass ihm nicht widersprochen werden kann bzw. dass ihn ablehnenden Personen und ihre Argumente als grob unvernünftig bezeichnet werden müssten. Ähnlich schwindet die ethische Bedeutsamkeit und sittliche Richtigkeit der Ehe als Vorgabe für die Gestaltung von Partnerschaft nicht deshalb, weil Andere anders leben und die Durchsetzung der Ehe als einzig legitimer Form der Partnerschaft gesellschaftlich-politisch auf Widerspruch stößt, der nicht als Argumentation für Unrecht zurückzuweisen ist.

Die reflektierte und reflexive Selbstbegrenzung ist allerdings *nicht primär* epistemischen Gewissheitsgrenzen – sonst hätten Relativismus und Skepsis Recht –, sondern einem moralischen Selbstverständnis geschuldet. Als

⁹⁷ Ebd. 632f.

⁹⁸ Zur Frage des Verhältnisses von Toleranz und Relativismus vgl. auch *Werbick, Jürgen: Toleranz und Pluralismus*.

⁹⁹ *Forst, Rainer: Toleranz im Konflikt*, 636.

Menschen von gleichem Wert und gleicher Würde, die in eine wechselseitige Verantwortung füreinander gesetzt sind, sind wir uns Rechtfertigung schuldig, wenn wir Anderen Zwingendes auferlegen wollen. Wir haben als Ausdruck der Achtung voreinander den reziproken, allgemeinen und unparteilichen Charakter von Normen begründend darzulegen und von zwingenden Vorgaben Abstand zu nehmen, wenn das Vorliegen der Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit widerlegt wird bzw. in nicht unvernünftiger Weise bestreitbar bleibt. Die Achtung vor Anderen verwehrt es uns dann, in ihren Raum der Lebensgestaltung und der Überzeugungen zwingend zu intervenieren, auch wenn ihre ethischen Konzeptionen schlecht und ihre Überzeugungen falsch sind. Die Achtung füreinander kann es aber zugleich geboten sein lassen, ihnen mit Gründen zu verdeutlichen, dass ihre Lebensweise, die ihnen gut und richtig erscheint, schlecht und falsch ist. Allerdings bewegt sich die Kommunikation dann nicht im Feld moralischer Diskurse, sondern ethischer Argumentationen oder religiöser Gespräche mit ihren spezifischen Erfahrungskontexten und ihren eigenen Qualitäten des Einleuchtens und des Überzeugtwerdens.

Der für das Christentum grundlegende Ausgangspunkt der Gleichwertigkeit aller Menschen, der den Kern der Moral darstellt, macht es ihm auch unmöglich – wenn es nicht gegen seine eigenen Grundlagen verstoßen will –, über das Recht auf Rechtfertigung von Menschen hinwegzugehen und ohne eine reziproke und allgemeine Begründung in ihren Raum der Lebensgestaltung mit Zwang einzudringen. Dagegen steht nicht nur die „Natur des Glaubensaktes“ (DH 10), sondern ebenso die „Würde der Person“ (DH1), mithin das moralische Grundverhältnis zwischen Menschen, das im Christentum zugleich zentrales Glaubenselement ist. Christlich-ethische Überzeugungen bewegen sich also schon von ihrem innersten Grundsatz her auf der Linie, die von der praktischen Vernunft als Grundsatz der Moral ausgewiesen wird. Die Beschränkung, die dem Christentum – wie allen anderen weitreichenden Überzeugungen und Überzeugungsgemeinschaften – unter den Bedingungen weltanschaulichen und ethische Pluralität im Sinne der Toleranz auferlegt werden, sind also keine von außen auferlegten, ihm fremde Einschränkungen, sondern entsprechen genau den Handlungsweisen, die sich aus dem eigenen Glauben ergeben. Das Christentum wird nicht äußerlich gezwungen tolerant zu sein, sondern Toleranz entspricht seiner eigenen Grundlage, wenngleich auch äußere Anstöße zu dieser Erkenntnis und der Überwindung intoleranter Praxis

notwendig waren. „Die christlichen Kirchen kennen aus ihrer Geschichte die Versuchung zur Gewalt, der auch sie nicht immer widerstanden haben.“¹⁰⁰

Sie müssen die Überzeugungen und Praktiken auch Andersdenkender und Andershandelnder als Teil ihres diakonischen Auftrags schützen, indem sie deren Recht und Möglichkeit, ihre Überzeugungen zum Ausdruck zu bringen und ihnen gemäß zu handeln, selbst dort verteidigen, wo sie diese Überzeugungen für falsch und schlecht – jedoch nicht für ungerecht – halten. Die Achtung voreinander verlangt aus moralischen Gründen, falsche Überzeugungen und (un)ethische Praktiken zu achten (jedoch nicht, sie zu teilen oder wertzuschätzen) und in diese Freiheitsräume nicht mit zwingenden (Rechts-)mitteln zu intervenieren, sofern Praktiken nicht gegen Grundsätze der Gerechtigkeit verstoßen. Zugleich verlangt die Achtung des Anderen aber auch prinzipiell, (nicht unbedingt in jeder Situation und unter allen Bedingungen, sondern nach Maßgabe der Klugheit) die ethische Differenz zur Sprache zu bringen und in Argumentation einzutreten.

Toleranz beschreibt die Notwendigkeit der Selbstbegrenzung weitreichender ethischer und/oder religiöser Überzeugungen und hat damit in gewisser Hinsicht eine negative Dimension. Doch es konnte auch deutlich gemacht werden, dass erstens diese negative Komponente gerade dem Schutz umfassender Lehre ethischer und religiöser Art – wegen ihrer Bedeutung für die Identität von Personen und Gemeinschaften – dient und dass es zweitens der Toleranz dabei um die positive Realisierung einer moralischen Pflicht und damit eines ethischen Gutes geht.

3.4 Strukturelle Aspekte der Lernfähigkeit des Christentums

Wenn im Vorhergehenden moralische Herausforderungen von und Lernanforderungen an Religion und Weltanschauungen in der Moderne benannt werden, so wäre eine Religionen und Weltanschauungen vergleichende Analyse, die untersucht, wie diese Anforderungen mit dem unterschiedli-

¹⁰⁰ *Deutsche Bischofskonferenz*: Für einen aufrichtigen Dialog zwischen Christentum und Islam. Vgl. auch die schon genannten Vergebungsbitten Johannes Pauls II.

chen religiösen Selbstverständnis zu vereinbaren sind, durchaus interessant – und hätte mit den Untersuchungen von Max Weber zum Beitrag und zur Nähe verschiedener Weltreligionen zum okzidentalischen Rationalisierungsprozess ein großes Vorbild. Dies kann hier nicht versucht werden. Abschließend soll lediglich verdeutlicht werden, dass dem Christentum gute Ausgangsbedingungen für den Weg zur moralisch geforderten exzentrischen Perspektivstruktur in die Wiege gelegt wurden. Angesichts der aktuellen politischen und gesellschaftlichen Diskussionen um das Rechts- und Politikverständnis des Islam und um islamischen Fundamentalismus kann dabei der Islam eine gewisse implizite Kontrastfolie darstellen, gerade weil der Islam in religionsvergleichender Sicht auch viele Parallelen und eine große Nähe zum Christentum ausweist.

3.4.1 Differenzierung verschiedener Handlungsbereiche im frühen Christentum

In struktureller Hinsicht steht das Christentum in seinen „formativen Jahren“ und in der Entstehungszeit seiner maßgeblichen Schriften in einer Situation, die durch das Auseinanderfallen von Religion, Politik, Wirtschaft und Familie gekennzeichnet ist.¹⁰¹ Christen waren in den ersten Jahrhunderten eine zeitweise verfolgte, zeitweise geduldete Minderheit, insgesamt jedenfalls nicht in der Lage, die gesellschaftlichen Strukturen im römischen Reich zu bestimmen und zu gestalten. Ihre Gestaltungsmöglichkeiten bezogen sich auf den Binnenbereich der Gemeinde, auf die Ausgestaltung des Privatbereichs des Hauses und die Freiräume, die die gesellschaftlichen Institutionen für die individuelle Interpretation und Ausfüllung ihrer Vorgaben lieferten.

Beispielsweise lag die Wirtschaftsordnung mit ihrer Institution der Sklaverei außerhalb der Reichweite des Christentums. Christen und christliche Gemeinden konnten mit dieser Institution allenfalls anders umgehen.¹⁰²

¹⁰¹ Zur Bedeutung der frühchristlichen Differenzierungsprozesse vgl. auch *Fetzer, Joachim*: Verhalten und Verhältnisse, 53-59. Grundlegend zur religionswissenschaftlichen und –soziologischen Deutung des frühen Christentums vgl. Theißen, Gerd: Die Religion der ersten Christen.

¹⁰² Erstaunlich ist allerdings, dass der Rechtsstatus des Herr-Sklave-Verhältnisses nicht nur gesellschaftlich, sondern auch für das christliche Haus nicht in Frage

Ebenso lag das Herrschafts- und das Rechtssystem außerhalb des Christentum. Neben diesen von außen her gegebenen „Differenzierungen“ zwischen Christentum und Wirtschaft, Macht und Recht, um nur die wichtigsten Bereiche zu benennen, bringt das Christentum von innen heraus noch eine weitere Differenzierung zur Geltung: im Vergleich zum Judentum wird Familie deutlicher von der Religion unterschieden, indem sie ihre religiös-kultischen Bedeutsamkeit verliert. Familie bleibt ein wichtiger Ort der Verwirklichung des Glaubens und ist neutestamentlich der einzige soziale Ort außerhalb der Gemeinde, für den es konkrete normative Regelungen gibt – insbesondere durch die jesuanischen Aussagen zur Unauflöslichkeit der Ehe und die Regelungen und Ermahnungen in den Pastoralbriefen, etwa in den „Haustafeln“. Trotzdem bleibt deutlich, dass Ehe und Familie religiös mit weniger „Ladung“ versehen werden als im Judentum. Ehelosigkeit ist die höherwertige Lebensform¹⁰³ und die explizit religiösen Vollzüge verlagern sich zur „neuen Familie“ der Anhänger Jesu. Ehe und Familie werden religiös zurückgenommen und religiöse Funktionen werden in der Gemeinde konzentriert, so dass Familie und Religion deutlicher geschieden sind.¹⁰⁴

Die dem Christentum aufgrund äußerer Bedingungen vorgegebenen Differenzierungen und die zusätzlich aufgrund innerer Überzeugungen vorangetriebenen Unterscheidungen wurden in der nachkonstantinischen Entwicklung vielfach durch die Prozesse einer christlichen Einheitskultur überdeckt, verschwanden aber doch nicht ganz. Sie behielten vor allem in zweierlei Hinsicht Relevanz: Die vorhandenen, wenn auch zeitweise in den Hintergrund tretenden Differenzierungen ermöglichen zum einen in der geschichtlichen Entwicklung den Aufbau relativ differenzierungsreicher Insti-

 gestellt wird, in letzterem allerdings eine andere Einstellung und Umgangsweise gefordert wird. Der Rechtsstatus bleibt unverändert, verändert wird die Interaktionsstruktur. Weitgehend ausgesetzt – aber doch nicht im Sinne einer vollständigen Gleichheit – wird das Herr-Sklave-Verhältnis in den gemeindlichen Vollzügen.

Zur Bewertung der Sklaverei im frühen Christentum vgl. *Klein, Richard*: Die Sklaverei in der Sicht der Bischöfe Ambrosius und Augustinus; *ders.*: Die Haltung der kappadokischen Kirchenväter Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa zur Sklaverei; *Gayer, Roland*: Die Stellung des Sklaven in den paulinischen Gemeinden und bei Paulus.

¹⁰³ Die Ehe wird allerdings nicht abgelehnt, sondern sogar Sakrament.

¹⁰⁴ Zur Differenzierung von Religion und Familie vgl. religionssoziologisch immer noch *Tyrell, Hartmann*: Familie und Religion.

tutionen, die für die gesellschaftliche Entwicklung des christlichen Abendlandes bedeutsam waren und die modernen Differenzierungsprozesse ermöglichten.¹⁰⁵ Zum anderen erleichtert die frühchristliche Differenzierung dem Christentum in der Moderne, die „richtige Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ (GS 36) anzuerkennen. Es ist nicht aufgrund seiner „heiligen Schrift“ auf eine bestimmte, religiös verlangte Ordnung einzelner Institution oder der Gesellschaft insgesamt sowie auf eine die Gesellschaft integrierende Position des Christentums festgeschrieben. Der Kanon seiner Schriften geht gerade nicht von einer solchen Situation aus.

Die Lernprozesse, die das Christentum im gesellschaftlichen Entwicklungsprozess von einer christlich durchdrungenen zur heutigen pluralen, von Religionsfreiheit und der Trennung von Kirche und bestimmten Gesellschaft durchmachen musste, waren trotzdem nicht einfach und konfliktlos, aber sie waren möglich. Demgegenüber ist der Islam fast von Anfang an bestimmende Größe einer gesellschaftlichen Struktur, die in den heiligen Schriften, teilweise relativ konkret, festgehalten ist. Dies macht Schritte in eine deutlich andere gesellschaftliche Struktur, insbesondere mit einer grundlegend anderen Bestimmung des Verhältnisses von Religion und den verschiedenen gesellschaftlichen Teilbereichen, erheblich schwieriger. Hinzu kommt, dass die Modernisierungsschritte vielfach von außen an den islamischen Kulturkreis herangetragen werden, während die Modernisierungsprozesse im christlichen Abendland immerhin im eigenen Kulturkreis stattfanden und sich mit einiger zeitlicher Distanz – auch wenn sie zunächst als antichristlich wahrgenommen wurden – zumindest teilweise auch als eigenes Erbe wahrnehmen und re-integrieren lassen.

3.4.2 Der „formale“ Charakter biblischen Ethos

Mit den vorhergehenden Überlegungen in Zusammenhang steht, dass die neutestamentlichen Texte das Handeln in den verschiedenen gesellschaftlichen Handlungsfeldern – auch für Christinnen und Christen – nicht konkret

¹⁰⁵ Als Beispiel sei auf die Differenzierung von Familie und Religion verwiesen, die – via Zölibat – auch zur einer Trennung von kirchlichen Leitungsfunktionen und Familie führt. Indem Leitungsfunktionen so aus dem familialen Tradierungs- und Vererbungsprozess herausgenommen wurden, bot sich die Chance zur Entwicklung eines person- und familienunabhängigen Amtsverständnisses.

regeln können und wollen. Vielmehr werden *grundlegende* Handlungsperspektiven, die sich aus dem Glauben ergeben, theologisch reflektiert und ethisch herausgestellt. Nächstenliebe, Zuwendung zu den Benachteiligten, Umkehr angesichts der anbrechenden Gottesherrschaft und Nachfolge sind theologische und ethische Leitbegriffe, von denen eine handlungsorientierende und –motivierende Kraft ausgeht, die aber doch im Blick auf den Situationsbezug und die dort konkret geforderte Handlung interpretationsbedürftig sind. Sie haben nicht den Charakter von Normen, die relativ klar festlegen, wie in einer bestimmten Situationsklasse zu handeln ist.¹⁰⁶

Die Bibel legt – beispielsweise – keine christliche Wirtschaftsordnung fest und schreibt nicht ein ganz bestimmtes wirtschaftliches Handeln vor. Dennoch bleibt das Handeln ethisch nicht völlig unbestimmt. Das Handeln angesichts des angebrochenen Reiches Gottes in der Nachfolge Jesu hat sich unter das Kriterium der Nächstenliebe und der besonderen Berücksichtigung der Benachteiligten zu stellen und muss von daher unter den Bedingungen der jeweiligen Situation und ihren Möglichkeiten jeweils unterschiedlich konkretisiert werden. Das Neue Testament hält zwar durchaus einzelne Konkretisierungen, wie sie sich in der Situation der frühen Gemeinden aus der Anwendung der ethischen Perspektiven ergeben haben, fest, ist aber insgesamt doch stärker auf die ethischen Perspektiven selbst konzentriert und ermahnt zu ihrer Berücksichtigung in verschiedenen Handlungskontexten, ohne konkrete „Durchführungsverordnungen“ vorzugeben und festzuschreiben.

Hieraus ergibt sich die Fähigkeit des Christentums zur Integration in moderne gesellschaftliche Verhältnisse, da nicht bestimmte Handlungsweisen und mit ihnen implizit oder explizit bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse festgeschrieben sind. Zugleich erhält sich das Christentum eine prinzipielle ethische Gestaltungsbereitschaft und -fähigkeit gegenüber gesellschaftlichen Strukturen, denn die ethischen Perspektiven können in neue Situationen, Konstellationen und gesellschaftliche Verhältnisse implementiert werden. Dafür ist ein kreativer und kommunikativer Prozess der Konkretisierung der ethischen Impulse unter den jeweiligen Gegebenheiten notwendig.

¹⁰⁶ Volker Eid und Paul Hoffmann fangen diese Offenheit im Blick auf die ethische Orientierungskraft der Praxis Jesu im Begriff der „Perspektive“ ein. Vgl. *Eid, Volker / Hoffmann, Paul: Jesus von Nazareth und eine christliche Moral.*

Ein solcher eher formaler bzw. grundsätzlicher Charakter ethischer Orientierungen ist gerade mit dem zunehmend formaler werdenden Charakter von gesellschaftlicher und kultureller Handlungsvorgaben unter modernen Bedingungen kompatibel und angesichts zunehmend komplexerer Strukturen auch erforderlich, wenn ethische Perspektiven überhaupt eine Chance behalten sollen.

3.5 Ertrag

Der moralisch verantwortete Umgang mit unterschiedlichen weltanschaulichen und religiösen Überzeugungen und ihren ethischen Konzeptionen in der modernen Gesellschaft verlangt eine exzentrische Haltung. Sie gibt die eigenen Überzeugungen als Zentrum der eigenen Identität und Handlungsorientierung nicht preis, tritt aber doch in der Kommunikation und im Handeln mit Anderen aus der eigenen Position heraus und berücksichtigt die Perspektive der Anderen. Indem sie sich auf deren Perspektive einlässt, sieht sie nicht nur deren Überzeugungen, sondern sich auch selbst aus deren Blickwinkel. Im eigenen Handeln angesichts der Anderen muss diese Außenperspektive mitbedacht und in der eigene Perspektive Berücksichtigung finden. Es ist erforderlich, nicht nur die eigene Perspektive auf die gesamte Gesellschaft hin zu verlängern, sondern auch das Recht anderer Perspektiven zu achten. Dabei kommt nicht nur zu Bewusstsein, dass es neben der eigenen Position noch andere gibt, sondern auch, dass aus der Perspektive der Anderen, die christliche Überzeugung eine andere – unter anderen – ist. Die Fähigkeit, den Blick der Anderen auf die eigenen Überzeugungen noch einmal in der eigenen Selbstwahrnehmung abzubilden und in seiner Bedeutsamkeit zu reflektieren, kann als zu anspruchsvoll angesehen oder als Schwächung der eigenen Position diskreditiert werden.

Eine solche Perspektivverschränkung ist zweifellos komplex und anspruchsvoll. Sie spiegelt in ihrer Komplexität allerdings die Pluralität moderner Gesellschaft und die differenzierte Einbindung des Menschen in Kontexte unterschiedlicher Nähe, Verbundenheit und Verantwortung, von der Weltgesellschaft über politische, wirtschaftliche und weltanschauliche Zugehörigkeiten bis zum engsten Familienkreis. Verantwortung angemessen wahrzunehmen, erfordert die Fähigkeit zu unterscheiden, was in den in den verschiedenen Handlungs- und Bezugskontexten mit unterschiedlichen

Graden persönlicher Nähe und ethischer Übereinstimmung wir von einander an Gemeinsamkeit erwarten dürfen und an Unterschiedlichkeit zulassen müssen. Es gibt keinen Anspruch darauf, dass Moral ganz einfach ist – und dies, obwohl das Moralprinzip der gegenseitigen Anerkennung als Gleichwertige einfach ist, jedoch nicht seine Anwendung in einer differenzierten und komplexen Welt. Gefordert ist deswegen von Einzelnen und von Gemeinschaften das Mühen um moralische Kompetenz und die Bereitschaft zu lernen. In besonderer Weise ist solche moralische Kompetenz in Bereichen zu verlangen, die in besonderer Weise mit moralischen Fragen befasst sind: von den Religionen, die starke moralische Implikationen haben; von der Politik, die mit der Frage verbindlicher, zwingender Normierungen und Ordnungen befasst ist; vom Bildungssystem, das sowohl normative Orientierungen vermitteln als auch Neutralität gegenüber unterschiedlichen ethischen Konzeption wahren muss. In besonderer Weise sind diejenigen gefordert, die in diesen Bereichen hervorgehobene Positionen innehaben. Sie stehen in der Pflicht, sich ihre Aufgabe nicht mit allzu schlichten moralischen und ethischen Konzepten zu vereinfachen.

Der differenzierten und zur Selbstrelativierung fähigen Position Schwäche vorzuwerfen, erscheint dagegen nicht angemessen.¹⁰⁷ Vielmehr ist es als Zeichen der Stärke zu verstehen, Menschen mit anderen Überzeugungen und abzulehnenden Praktiken das moralische Recht zu ebendieser Praxis zuzugestehen und ihnen in der Toleranz des Respekts für ihre Freiheit gegenüberzutreten. Die Selbstbegrenzung und Selbstrelativierung, die die pure Durchsetzung der eigenen Position gegenüber anderen Positionen aus moralischen Gründen für nicht rechtfertigungsfähig ansieht, relativiert damit nicht den Wahrheitsanspruch der eigenen Position, sondern hat die Fähigkeit ihn auch angesichts der Infragestellung durch andere Positionen

¹⁰⁷ Insofern macht es Sorgen, wenn fundamentalistische und konservative christliche Kreise sich an islamisch-fundamentalistische Positionen anhängen und negativ auf die Zumutungen moderner Meinungs- und Medienfreiheit, die auch Religionskritik zulässt und schützt, reagieren. Sie stellen den islamischen Protest als Zeichen der Vitalität dem als gesellschaftlich und politisch schwach beschriebenen Christentum als Beispiel vor. Diese Ansicht verkennt die Bedingungen von Stärke unter differenzierten und pluralistischen Bedingungen und schwächt die moralische und damit inhaltliche Substanz des Christentums. Damit soll nicht bestritten werden, dass es unter *moralischen* Gesichtspunkten Grenzen der Religionskritik geben muss, die deren Form betreffen.

durchzuhalten. „Um die der sich selbst gewissen Vernunft entsprechenden Selbstrelativierungen vorzunehmen, bedarf es keines Verzichts auf den Anspruch ‚absoluter‘ ethischer Wahrheiten, sondern einer Einsicht in die Differenz von Kontexten der Rechtfertigung, in denen jeweils bestimmte Gründe gefordert sind.“¹⁰⁸

¹⁰⁸ Forst, Rainer: Toleranz im Konflikt, 674.

4. Exzentrische Handlungsperspektive: Das Eigene, das Fremde und das Gemeinsame

Äußere Handlungsbedingungen und innere Handlungsperspektiven sollen nun im Blick auf Handlungsoptionen entfaltet werden. Wie ist gesellschaftsgestaltende Praxis als Evangelisierung¹ unter den Bedingungen von Pluralität und funktionaler Differenzierung zu konzipieren? Dabei geht es insbesondere um die drängende Grundfrage, wie Universalität und Partikularität zusammenzudenken sind. „Christlich und universal zugleich, das ist der unhinterfragte systemische Zusammenhang, der vormodern unproblematisch erschien, und der den christlichen Begriff ‚καθολικός‘ in seiner Sinnbreite, Universalität und Globalität erst ermöglichte. Heute stehen dem die [...] Partikularität verschiedener Religions- und Sinnanbieter gegenüber, die miteinander im politischen Diskurs konkurrieren.“²

Die Handlungsperspektiven und Reflexionsmomente einer gesellschaftsbezogenen Praxis im christlichen Kontext werden nachfolgend in eine dialektische Struktur auseinandergezogen, wiewohl sie in der Praxis ineinanderfließen. Doch werden diese Momente auch nicht aus der *einen* Praxis künstlich extrahiert, sondern scheinen in dieser Praxis selbst auf, wenn für sie in verschiedenen Kontexten Begründungen verlangt werden.

¹ Evangelisierung soll im gesellschaftsethischen Kontext dieser Arbeit auf die Gestaltung von Kultur und Sozialstruktur im Sinne des Evangeliums bezogen werden. Dieses Verständnis schließt an die grundlegende begriffliche Bestimmung im Apostolischen Schreiben „Evangelii nuntiandi“ an: „Evangelisieren besagt für die Kirche, die Frohbotschaft in alle Bereiche der Menschheit zu tragen und sie durch deren Einfluss von innen her umzuwandeln und die Menschheit selbst zu erneuern.“(18) Die kulturelle und gesellschaftliche Dimension darf nicht gegen die auf die Person gerichtete Dimension der Evangelisierung ausgespielt werden. Natürlich ist Evangelisierung auch Vermittlung der Frohbotschaft an die Menschen und Aufruf zur Bekehrung. Der dargelegte Zusammenhang von Kultur, Sozialstruktur und Persönlichkeit – auch wenn diese Dimensionen unter den Bedingungen der Moderne stärker auseinandertreten – macht eindringlich deutlich, dass die Prozesse der Erneuerung, Bekehrung und Humanisierung in der Perspektive der Reich-Gottes-Botschaft sich auf die verschiedenen Dimensionen beziehen müssen. Eine Konzentration auf die Dimension der Person greift zu kurz – gerade wenn der Mensch Maßstab ist.

² Mack, Elke: Christlich und universal zugleich, 77.

Die nachfolgenden Überlegungen – wie schon die vorhergehenden Ausführungen zur Toleranz – die sich auf den Umgang mit unterschiedlichen Überzeugungen in einer dennoch herzustellenden gemeinsamen sozialen Welt beziehen, richten sich nicht nur vom Christentum her auf den Umgang mit anderen Weltanschauungen und Lebensweisen, sondern gewinnen Bedeutung auch für die Beziehungen für Christen untereinander. Denn die Fragen nach dem Umgang mit „Andersglaubenden“ stellt sich nicht nur jenseits der eigenen Religion und auch nicht nur jenseits der eigenen Konfession, sondern auch in ihr. Einzelne, Gruppen und Gemeinschaften interpretieren den gemeinsamen Glauben spezifisch und unterscheiden sich in ihrer Praxis.³ Das Ganze des Glaubens wird in unterschiedlichen Lebenssituationen und -konstellationen und in unterschiedlichen sozialen und kulturellen Kontexten aus unterschiedlicher Perspektive formuliert und praktiziert.⁴

Innerhalb des gemeinsamen Glaubens gibt es insofern auch Bereiche legitimer (und begründungsfähiger) Nicht-Übereinstimmung, die innerkirchlich analoge Verfahren und Kriterien des Umgangs mit Differenz und Pluralität erfordern, wie sie gesellschaftlich notwendig sind. Der beachtliche Unterschied zwischen innerchristlicher und innergesellschaftlicher Differenz ist allerdings, dass die gemeinsame Basis eine andere ist. Sie besteht in der Kirche nicht nur im gemeinsamen Menschsein und einer gemeinsamen Bürgerschaft auf nationaler oder – noch sehr schwach ausgeprägt – globaler Ebene, sondern darüber hinaus im gemeinsamen Christsein in der einen Kirche Jesu Christi, woraus ein besonderer Anspruch an die moralische Qualität der Dissensverarbeitung erwächst.

³ Dabei ist vorausgesetzt, dass in aller Vielfalt im Glauben das allen Gemeinsame und Verbindend-Verbindliche festgehalten wird und dass es auch verbindlich zur Sprache gebracht werden muss.

⁴ Zur Kontextualität der Sozialethik vgl. *Heimbach-Steins, Marianne*: Biblische Hermeneutik und christliche Sozialethik, 94-100; zur Kontextualität der Theologie überhaupt vgl. *Collet, Giancarlo*: Art. Kontextuelle Theologie sowie *Waldenfels, Hans*: Kontextuelle Fundamentaltheologie.

4.1 Der Blick auf das Eigene: Bejahung der Partikularität

Wenn in diesem ersten Abschnitt die Binnenperspektive formuliert wird, so kann diese unter modernen Bedingungen nicht mehr in einer Weise eingenommen werden, dass Grenzen des „Eigenen“ nicht in den Blick kämen. Dazu sind sie nicht fern genug. Leben aus der eigenen Überzeugung ist immer Leben in dem Bewusstsein, dass Andere anders leben. So kann selbst in diesem ersten Schritt die Pluralität nicht zur Sprache kommen; sie kommt nur anders zur Sprache als im zweiten Schritt, bei dem die Außenperspektive eingenommen wird.

4.1.1 *Neue Unangefochtenheit christlichen Glaubens*

Die vorhergehenden Überlegungen haben gezeigt, dass unter den Bedingungen moderner gesellschaftlicher und kultureller Differenzierung die für die Lebensorientierung und Lebensgestaltung notwendigen Sinnkonzepte und die Konzeptionen eines guten Lebens nicht mehr gesellschaftseinheitlich zur Verfügung stehen. In dieser Situation ist es nicht nur berechtigt, sondern notwendig und unausweichlich, dass Teilgruppen der Gesellschaft überschießende Überzeugungen, Sinnkonzepte, Verständnisse von Mensch, Welt und Geschichte haben, die nicht mehr gesellschaftsweit zu vermitteln oder anderen Überzeugungs- und Glaubensgemeinschaften rational „anzuargumentieren“ sind. Wenn auch die kognitiven und ethischen Dimensionen solcher umfassender Überzeugungen nicht in einem strengen Sinn rational zu begründen und zu vermitteln sind, so dass jeder Vernünftige – unabhängig von spezifischen Vorerfahrungen – sie als richtig annehmen müsste, so sind sie doch nicht unvernünftig oder widervernünftig. Sie sind vielmehr in dem Sinne übervernünftig, dass sie materialiter der Vernunft nicht widersprechen und formaliter die Notwendigkeit besteht, sich auf solche umfassenden Konzepte explizit oder – weniger reflektiert – implizit in der Lebensgestaltung zu beziehen. Irrational wäre nur die Vorstellung, ohne solche, die wissenschaftliche Rationalität und moralische Gerechtigkeit überschreitende Konzeptionen ein Leben führen zu können, das verdiente, ein menschliches Leben genannt zu werden.

Nach dem schon länger erlittenen Verlust der gesellschaftlichen Macht und kulturellen Oberhoheit des Christentums und nach dem Scheitern der

„Nachreligion“ des Naturalismus in seinen verschiedenen Facetten als einer rein wissenschaftlichen – religionskritischen – Weltdeutung, die das Christentum zu beerben schien, kann heute der christliche Glaube selbstverständlich, selbstbewusst und gesellschaftlich unangefochten gelebt werden – partikular. Glaubende, als Einzelne und in der Gemeinschaft der Kirche müssen sich nicht immer fragen, ob ihre ethischen Vorstellungen und Vorschriften allen einleuchten oder gar unverzüglich in staatliche Gesetzesform gegossen werden können. Zunächst einmal geht es um ein Leben der Glaubenden aus dem Glauben. Unangefochtenheit meint dabei nicht, dass der Glaube nicht der Kritik ausgesetzt ist, sondern dass das Recht zum Glauben und einer ihm entsprechenden Praxis nicht in Frage gestellt wird.⁵

Diese Unangefochtenheit besteht einmal rechtlich. Glaubensfreiheit ist durch die Erklärung der Menschenrechte, die Europäische Menschenrechtskonvention und die Verfassungen der Staaten – in Deutschland durch Art. 4 des Grundgesetzes – geschützt. Aus der Sicht des Christentums, das im christlichen Abendland geschichtlich eine unangefochtene Stellung innehatte, wird die Bedeutung der Religionsfreiheit leicht übersehen. Sie schützte ja zunächst in der Regel die Freiheit Andersgläubiger und Ungläubiger, da die religiöse Freiheit der Christen zumeist nicht in Frage gestellt war.⁶ Religionsfreiheit bedeutete und bedeutet insofern auch Begrenzung der Religion, weil sie die Trennung von Staat und Kirche impliziert und damit Einflussmöglichkeiten begrenzt und machtgestütztes Handeln unter-

⁵ Insofern scheint mir die Bewertung von Gerhard Ludwig Müller überzogen, wenn er „einen neuen jakobinischen Eifer gegen die Christen“ konstatiert und formuliert, dass „die Kirche in ihrem Einfluß eingeschränkt, ja überhaupt zum Verschwinden gebracht werden“ soll. (*Müller, Gerhard Ludwig: Christi Missionsbefehl und die Toleranz der Christen*, 601) Zum einen ist die Situation nicht von Verfolgung, sondern allenfalls von Kritik, nicht von Macht und Gewalt, sondern von Argumenten (wenn auch manchmal – wie bei Schnädelbach, auf den sich Müller bezieht – von sehr schlechten) geprägt. Zum anderen ist massive Christentumskritik eher eine Randerscheinung. Die Problemlage scheint eher durch Gleichgültigkeit als durch Aggressivität bestimmt.

⁶ Diese Aussage gilt aber im wesentlichen nur für die Mehrheitsvariante; christliche Minderheiten – Häretiker, Schismatiker oder nach der konfessionellen Spaltung die nicht staatlich protegierte Konfession – hatten durchaus unter Verfolgung oder Einschränkung zu leiden. Ebenso hatten faschistische und kommunistische Regimes Unterdrückung und Verfolgung aus religiösen Gründen auch für Christen mit sich gebracht.

bindet. Die heftige Ablehnung der Gewissens- und Religionsfreiheit durch Rom im 19. Jahrhundert – am deutlichsten sichtbar in der Enzyklika „*Mirari vos*“ Gregors XVI. – ist von der Vorstellung einer engen Verbindung von Thron und Altar und der machtgestützten Verteidigung der „wahren Religion“ getragen. Nach den Erfahrungen des Nationalsozialismus und Kommunismus und angesichts fehlender oder nur beschränkter Religionsfreiheit in verschiedenen Regionen der Welt – die sich entweder aus der engen Verbindung *einer* Religion mit dem Macht- und Rechtssystem oder aus einer quasi-religiösen Staatsideologie ergibt – wird Religionsfreiheit als positiver Status erfahrbar. Sie entspricht dem Glaubens-, Menschen- und Gerechtigkeitsverständnis des christlichen Glaubens. Der Mensch ist im Glauben in seiner höchsten Freiheit angesprochen und jeglicher Zwang ist dem Glaubensakt von seinem Wesen her fremd.⁷

Trotz dieser inneren und äußeren Bejahung der Religionsfreiheit sind manche mit der Religionsfreiheit geforderten Lernprozesse schmerzhaft. Die Gewährleistung der Religionsfreiheit ist in einer gewissen Hinsicht relativistisch, weil Recht und Staat sich aus der Wahrheitsfrage heraushalten: zurecht. Ein Staat, der über religiöse Wahrheit entscheidet, kann aus der Sicht des Glaubens nicht gewollt sein. Schmerzhaft ist auch, dass die Präsenz christlicher Symbole im Verflechtungsbereich von Gesellschaft und Staat – insbesondere in den Schulen (Kruzifix, Schulgebet) und in den Verfassungen (Gottesbezug) – nicht mehr durchsetzbar ist, wenn sie Widerspruch erfährt.⁸ Aber sollte man Gott oder das Kreuz „durchsetzen“?

Die Trennung von Kirche und Staat, wie sie in Deutschland praktiziert wird, beruht nicht auf einer laizistischen Konzeption – und damit auf einem gewissen „Staatsatheismus“ – sondern auf der Äquidistanz des Staates zu den verschiedenen Religionen und religionsähnlichen Weltanschauungen. Auf dieser Basis sind vielfältige Kooperationen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften möglich.⁹

Die Gewährleistung der Religionsfreiheit als Grundrecht, die damit rechtlich an herausragender Stelle geschützt ist, ermöglicht Christinnen und

⁷ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil: Erklärung über die Religionsfreiheit „*Dignitatis humanae*“.

⁸ Vgl. *Laux, Bernhard*: Das Kreuz mit dem Kreuz. Mit anderem Ergebnis: *Essen, Georg*: Sinnstiftende Unruhe im System des Rechts; *ders.*: Der „Präambelgott“.

⁹ Zur Verankerung des Religionsunterrichts im Kontext der Religionsfreiheit vgl. *Verhülsdonk, Andreas*: Religionsunterricht – Grundlage von Religionsfreiheit.

Christen ihren Glauben zu leben, in die Gesellschaft einzubringen und in verschiedenen staatlichen Bereichen in Gleichheit mit anderen Überzeugungsgemeinschaften mitzuwirken. Christinnen und Christen können selbstverständlich aus dem Eigenen leben.

Diese Unangefochtenheit besteht zum anderen kulturell-intellektuell, wie in Kapitel drei bereits deutlich wurde: Die „Theorien von der baldigen Verkümmern des Religiösen“ verkümmern.¹⁰ Nachdem die materialistische Religionskritik – sei sie naturalistisch-technokratisch oder marxistisch – in ihrer begrenzten rationalen Reichweite und ihrem letztlich selbst weltanschaulichen Charakter erkannt wurde, ist die Glaubenshaltung selbst vom Vorwurf der Irrationalität entlastet. Christsein ist auch und gerade in intellektuellen Kreisen möglich. Der Mainstream der Hochkultur läuft nicht gegen das Christentum oder Religion überhaupt, sondern ist vielmehr tendenziell relativistisch: verschiedene Weltanschauungen sind möglich. Die Diskussion um Religion hat ihre Schärfe verloren – nicht unbedingt zum Vorteil der Religion. Der Religionskritik folgt ein gewisses „Laissez faire“ in Sachen Religion. Die Frage der Religion verlagert sich von der kognitiven und moralischen Ebene auf die Ebene des Lebensstils. Dem korrespondiert in gewisser Weise, dass das Christentum in der Gegenwart – in der die Kirchen selbst eher den Verlust der Gebildeten thematisieren – vor allem die kulturell und ökonomisch benachteiligten Gruppen verliert (während zu den Zeiten, da ein massiver Verlust der Intelligenz stattfand, die Sorge um den Verlust der Arbeiter und der „kleinen Leute“ thematisiert wurde). Distanzierung von Kirche und Christentum setzte vor 30-40 Jahren Zugang zu alternativen Deutungssystem voraus, die wesentlich nur als hochkulturelle – philosophische – Entwürfe zur Verfügung standen. Insofern waren (jüngere) Gebildete unter den sich distanzierenden Gruppen überrepräsentiert. Distanzierung heute steht sehr viel weniger unter intellektuellem Begründungszwang. Konkurrierende Lebensstilangebote werden niederschwellig bereits von der Konsum- und Medienindustrie angeboten.

„Der Wettbewerb, Waren und Dienstleistungen zu verkaufen, hat sich seit langem und vielleicht unumkehrbar in einen Wettbewerb verwandelt, in dem es um den Verkauf von attraktiven Lebensanschauungen geht – um Bilder von Glück,

¹⁰ *Höhn, Hans-Joachim*: Religion – nach ihrem Ende?!, 465; vgl. ausführlicher ders.: Postsäkular.

Freiheit und Schönheit, mit denen die Menschen aufgefordert werden, sich den Eintritt in Stilsphären »zu erkaufen«, wenn sie Haarwaschmittel, Sportschuhe oder einen Geländewagen erwerben.“¹¹

Die Feststellung der Unangefochtenheit geht also nicht notwendig mit einer positiven Diagnose der religiösen Situation einher, sondern nimmt durchaus Relevanzverlust des Glaubens und religiöse Gleichgültigkeit wahr. Unangefochtenheit schließt nicht aus, dass der christliche Glaube in einer Minderheitensituation gelebt werden muss. Eine solche Situation ist in Deutschland (und in den meisten Regionen Europas) nicht gegeben, wenn man auf Kirchenmitgliedschaft abhebt, aber doch schon, wenn man die Beteiligung am kirchlichen Leben oder ein christliches Gottesverständnis (und nicht nur den Glauben an eine irgendwie geartete „höhere Macht“) als Kriterium heranzieht.¹²

Die gesicherte und zugleich partikulare Situation des Christentums kann und muss positiv gestaltet werden. Christentum, das nicht mehr in die Grundlagen der Gesellschaft eingelassen und Sicherungs-, Ordnungs- und Moralinstanz der Gesamtgesellschaft ist, kann pointiert und profiliert aus den eigenen Quellen leben. Es geht dabei nicht um eine überhebliche und elitäre Abhebung vom Rest der Gesellschaft, aber um die Chance, das kennzeichnend Christliche (das nicht immer das *unterscheidend* Christliche sein muss) zu bekennen, zu leben und zu feiern.

An dieser Stelle kann nicht dargelegt oder auch nur skizziert werden, was Leben aus dem Glauben heißt. Ein solches Unternehmen würde erfordern, die gesamte Theologie in ihrer praktischen Seite hier zusammenzutragen. Was angedeutet werden kann, ist allerdings die sozialetische Quintessenz:

1. Christliche Ethik, die hier noch nicht in Moralthologie und Sozialetik unterschieden werden kann, ist legitimerweise zunächst Ethik unter Schwestern und Brüdern. Christlicher Glaube ist an die Gemeinschaft der Glaubenden gebunden, so dass Glaubenstradierung, Glaubensbegegnung und Glaube selbst genuin eine ekklesiologische Dimension haben.

¹¹ Charles Taylor: *Kapitalismus ist unser faustischer Pakt*, 52. Vgl. auch Bolz, Norbert / Bosshart, David: *Kult-Marketing*.

¹² Zur Situation der Religion in Europa in empirischer Hinsicht vgl. Zulehner, Paul: *Wiederkehr der Religion?*

Diese Gemeinschaft ist der erste Ort der Glaubenspraxis – auch in ihrer ethischen Dimension als Liebespraxis. Darauf weisen gerade die johanneischen Schriften hin.¹³ Weil schwer vorstellbar ist, dass eine Liebe den Fernen und Fremden gegenüber gelebt werden könnte, wenn sie innerhalb der „neuen Familie der Kinder Gottes“ nicht praktiziert würde, ist Sorge für eine Binnenkultur der Liebe erste ethische Aufgabe, die sich auch im Ernstfall des Umgangs mit Verschiedenheit, Differenzen und Konflikten bewähren muss.

2. Eine Kultur christlicher Liebe zeigt sich nicht nur in den Qualitäten personaler Begegnung, sondern muss sich auch in Institutionen und Strukturen kondensieren. Im Blickpunkt stehen zum einen Strukturen der christlichen Gemeinschaft selbst, zum anderen Formen und Institutionen einer christlichen Lebensgestaltung: beispielhaft sei auf die Lebensdimension von Liebe, Sexualität, Partnerschaft und Fruchtbarkeit hingewiesen, die in den vom Christentum wesentlich mitgeprägten Institutionen von Ehe und Familie ihre Gestalt finden.
3. Sozialethisch ist von erheblicher Bedeutsamkeit, wie in der Glaubensgemeinschaft die „entsprachlichten Kommunikationsmedien“¹⁴ Geld und Macht strukturbildend eingesetzt werden, denen die Sozialethik auch gesellschaftlich große Aufmerksamkeit zuwendet. Kirchliche Dokumente – besonders das Sozialwort „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“¹⁵ – verlangen, dass sich die Kirche auch selbst an den Maßstäben orientiert, die sie in ihrer Soziallehre für gesellschaftliche Institutionen und Organisationen formuliert. Dies ist an sich eine Selbstverständlichkeit – und doch nicht immer selbstverständlich.

Im Blick auf das Medium Geld ist unter dem Stichwort der „Ökonomisierung“ insbesondere in Caritas und Diakonie kirchlich ein differenzierter Reflexionspro-

¹³ Vgl. *Schnelle, Udo*: Johanneische Ethik.

¹⁴ Zur sozialwissenschaftlichen Theorie der „symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien“, die Entscheidungen transportieren, vgl. *Luhmann, Niklas*: Soziale Systeme, 222-225, *ders.*: Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien sowie *Habermas, Jürgen*: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2, 384-419.

¹⁵ Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, Nr. 243-247.

zess in Gang, der zeigt, dass die Problematik erkannt und intensiv diskutiert wird.¹⁶

Schwieriger ist die Reflexion des Machtgebrauchs in der Kirche, die schon fast mit einem Tabu belegt ist.¹⁷ Diese Tabuisierung – erst recht die Bestreitung der Existenz von Macht in der Kirche¹⁸ überhaupt – verhindert die Entwicklung eines nichtpejorativen Machtverständnisses, eine unaufgeregte Reflexion des Machtgebrauchs in der Kirche und die Entwicklung ethischer Kriterien für den Einsatz von Macht im kirchlichen Amt in einer Weise, dass Macht und Liebe zusammen stimmen können. Die Entwicklung einer christlichen Kultur der Macht wird so erschwert. „Es ist nicht gut, Macht zu leugnen, wenn man sie hat.“¹⁹

Leben aus dem Glauben ist so zunächst Gestaltung des eigenen Lebensbereichs individuell und in der Gemeinschaft der Glaubenden. Der in modernen Gesellschaften bestehende Raum der Freiheit wird dafür genutzt. Die Praxis von Christinnen und Christen ist nicht belastet von dem Zwang, alles was sie glauben und tun, gesellschaftlich plausibel machen zu müssen oder sich auf das beschränken zu müssen, was allen einleuchtet. Christlicher Glaube wird immer auch in Frage gestellt werden, Widerspruch ernten, unverständlich sein. Die Botschaft vom Gekreuzigten bleibt den einen Ärgernis und den anderen Torheit (vgl. 1 Kor. 1,23). „Die Erinnerung an Jesus Christus ist nicht auflösbar in Begriffen der Allgemeingültigkeit [...] Die christliche Botschaft, das Evangelium, lässt sich nicht einfach argumentativ vermitteln. Der christliche Glaube ist in Lebensgeschichten von Individuen

¹⁶ Vgl. neuerdings: *Haspel, Michael*: Diakonie im Spannungsfeld von Markt, Sozialpolitik und Nächstenliebe; *Eurich, Johannes*: Nächstenliebe als berechenbare Dienstleistung; grundlegend: *Haslinger, Herbert*: Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft.

¹⁷ Die Konflikte um das Buch von *Leonardo Boff*: Kirche - Charisma und Macht, die allerdings weit über eine sozialetische Machtreflexion hinausgehen und Grundfragen der Ekklesiologie betreffen, können die Schwierigkeiten verdeutlichen. Vgl. auch *Benedikt XVI. / Boff, Leonardo*: Im Wortlaut. Leonardo Boff: Kirche - Charisma und Macht.

¹⁸ Mit gleicher „Plausibilität“ könnte man die Existenz von Geld in der Kirche bestreiten.

¹⁹ *Lehmann, Karl*: „Bei euch soll es nicht so sein“.

und Kollektiven hineinverwoben. Für deren Selbstverständnis ist er konstitutiv.“²⁰

In einem gewissen Sinn – obwohl diese bekannte Formulierung Lohfinks in ihrem potentiellen Dualismus problematisch ist – ist die Kirche „Kontrastgesellschaft“²¹. Christlicher Praxis ist gezeichnet von befremdlicher Andersheit: In – gerade familienethisch – provozierender Radikalität sammelte Jesus

„Jünger um sich zum unsteten Leben von Wandercharismatikern – zur ‚Familie Gottes‘. In ihr galt eine andere Art des Zusammenlebens, eine Art gemeinsamen Leben[s], wie sie der anbrechenden Gottesherrschaft entsprach, ein Leben nach anderen, geradezu umgekehrten Prioritäten: ‚Armut statt Reichtum, Knecht-Sein statt Herr-Sein, die Kraft des Dienens statt des Herrschens, Letzter statt Erster zu sein, Kind statt Erwachsener“²² (vgl. Mk 8,27-10,52).“²³

In politisch-gesellschaftlicher Hinsicht bedeutet das: Kriterien christlicher Praxis sind nicht einfach universalisierbar. Christinnen und Christen können die Grenzen der argumentativen Vermittelbarkeit ihres Wertekosmos in der pluralen Gesellschaft, in der grundlegend unterschiedliche Konzepte des Menschen und des Lebens zusammentreffen, anerkennen. Sie sind insofern zu einer Bejahung ihrer Partikularität aufgefordert, die nicht folgen- und schmerzlos ist: christliche Werte können nicht einfach als Grundlage des gesellschaftlichen Lebens eingefordert werden.

Diese Bejahung der Partikularität kann trotzdem nicht selbstgenügsam bleiben.

²⁰ *Hirschi, Hans*: Autonome Moral und christliche Anthropologie, 113.

²¹ Vgl. *Lohfink, Gerhard*: Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?

²² Vgl. *Schüssler-Fiorenza, Francis*: Fundamentale Theologie, 173.

²³ *Werbick, Jürgen*: Den Glauben verantworten, 723.

4.1.2 Partikularität von universaler Bedeutsamkeit

Christen bekennen den einen Gott, der Gott der ganzen Welt und aller Menschen ist. Sein Heilswille richtet sich auf die ganze Menschheit, auch wenn sich sein Handeln in der Geschichte räumlich und zeitlich konkretisiert.²⁴

Christen wollen die ganze Menschheit erreichen und für den Glauben gewinnen, wie im Auftrag, in alle Welt zu gehen, unmissverständlich zum Ausdruck kommt. Damit ist die Exklusivität einer Gemeinschaft von religiösen Virtuosen, einer bestimmten sozialen Gruppe, Schicht oder Ethnie ausgeschlossen. Aber auch die defensive Konzentration auf den „heiligen Rest“ oder der Rückzug in die „sichere Burg“ sind damit nicht vereinbar.

Diese Spannung zwischen universaler Heilbedeutung sowie weltweiter Missionierungsperspektive einerseits und faktischer Partikularität andererseits ist in einer Weise auszuhalten und zu gestalten, die die Differenz nicht gewaltsam überwindet und den Vorwurf widerlegt, der biblischen Gottesglauben (und im Prinzip jeder Monotheismus) würde mit seinem universalistischen Anspruch und der Bestreitung des Rechtes fremder Götter ein Gewaltpotential freisetzen.²⁵

Zwischen der faktischen Partikularität und dem universalen Anspruch vermitteln in einer nicht-totalitären Weise verschiedene theologische Einsichten:

- In *theologischer* Rede ist zu bedenken, dass das Prädikat der Einzigkeit Gottes eingeholt und eingebunden sein muss, indem Gottes andere „Namen und Eigenschaften“ zur Sprache gebracht werden.
„Der wahre Gott ist ein heilsamer, und der heilsame ein gerechte[r] Gott; und nur dieser heilsame und gerechte Gott ist der wahre Gott. Alle Aussagen über den einen und einzigen Gott, an den Christen glauben, müssen daher Heil, Gerechtigkeit und Wahrheit immer mitbedenken; tun sie dies nicht, sind sie keine Aussagen über den einzigen Gott.“²⁶ Benedikt XVI. verdeutlicht in seiner Antrittsenzyklika „Deus caritas est“ die zentrale Bedeutung des Prädikates Liebe.

²⁴ Zum Verhältnis von Universalität der Sendung der Kirche und geschichtlicher Konkretheit des Heilsangebotes vgl. die Ausführungen von *Gabel, Michael: Geht zu allen Völkern!*

²⁵ Vgl. *Assmann, Jan: Moses der Ägypter*, 17-23.

²⁶ *Ottmar John / Matthias Möhring-Hesse: Einleitung*, 8; vgl. *Klaus Müller: Konfliktstoff „Heil“*.

- In *eschatologischer* Perspektive bekennen Christinnen und Christen, dass sie das allen Menschen zugesprochene Heil von Gottes Handeln am Ende der Geschichte erwarten. Die Heilserwartung bleibt bezogen auf Gottes vollendendes Handeln. Die in Jesus Christus sichtbar gewordene Menschenfreundlichkeit Gottes und geschehene Erlösung erfordert in der Geschichte ein Handeln zugunsten des Menschen. Sie humanisiert Praxis, indem sie „das Menschenmögliche im Menschen aufdeckt: *Passio* für den anderen Menschen, bis hin zu Selbsthingabe um des anderen Menschen willen.“²⁷ Sowohl die inhaltliche Bestimmung als auch die soteriologisch-eschatologische heilsgeschichtliche Verortung bzw. genauer „Verzeitung“ bewahren das in der Geschichte sich vollziehende Handeln vor einem Totalitarismus und Gewalt nährenden Vollendungswahn. Das Reich Gottes kann nicht erzwungen werden. Gegen allen politischen Zerotismus ist festzuhalten, dass Liebe und Gerechtigkeit, aber nicht Gewalt zum Reich Gottes gehören, und dass es Gott selber ist, der sein Reich aufrichtet.
- *Ekklesiologische* Reflexion macht unmissverständlich deutlich, dass die universale Bedeutsamkeit sich nicht machtpolitisch realisiert, sondern sakramental.²⁸ In den Worten Karl Rahners ist Kirche das „geschichtliche Zeichen, das den Heil und Einheit schaffenden Willen Gottes gegenüber der Welt geschichtlich zur Erscheinung bringt und dadurch auch ‚bewirkt‘.“²⁹ Als „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1) ist die Kirche in einer nicht vereinnahmenden Weise verwiesen auf die ganze Menschheit.
„Kirche könnte [...] als die institutionelle Sichtbarkeit und Greifbarkeit jenes Wortes Gottes verstanden werden, in dem er sich der Welt verspricht, Wiederhall und Gegenwartswirklichkeit jenes Ja-Wortes seiner Treue, das in Jesus Christus gesprochen und beglaubigt wurde, in der Kirche aber mit dem Amen der Gläubigen beantwortet wird (vgl. 2 Kor 1,20): Sie lassen es sich gesagt sein, glauben

²⁷ *Striet, Magnus*: Keine Erlösung ohne Gerechtigkeit, 65.

²⁸ Vgl. *Gabel, Michael*: Geht zu allen Völkern, 96-109, der Kirche als Sakrament eröffneter und antwortender Universalität reflektiert.

²⁹ *Karl Rahner*: Was ist ein Sakrament, 76.

ihm und lassen sich selbst dafür in Dienst nehmen, daß sich Gottes Versprechen auch durch sie, aber weit über ihr Vermögen und Scheitern hinaus erfüllt.“³⁰

- Die *diakonische* Dimension ist in der sakramentalen Sendung, die den „Mitvollzug der Zuwendung Gottes zu den Menschen“³¹ verlangt, angelegt. Es geht dabei um eine Praxis, die der heilwollenden und liebenden Zuwendung Gottes entspricht. Sie will heilsam auch und gerade zu den Fremden und Fernen sein, auch dort, wo sie Fremde und Ferne bleiben. Es geht nicht um Eingemeindung und Anverwandlung. Die Praxis im Horizont des einen Gottes ist nicht vereinheitlichend.

„Darum hat die Kirche von Anfang an bis zum heutigen Tag ihre Mission immer so verstanden, daß sie im pädagogischen, diakonischen und politischen Bereich am Aufbau einer humanen Welt und eines friedlichen Zusammenlebens der Menschen mitwirkt. Der Dienst an den Kranken etwa hat sich niemals nur auf die eigenen Glaubensgenossen beschränkt.“³²

- Schließlich vermittelt auch die *missionarische* Ausrichtung zwischen Partikularität und universalistischer Bedeutung – ohne diese Differenz aufzuheben. Gerade in den Beschreibungen und Reflexionen missionarischer Praxis³³ – aber auch in der religiösen Sozialisation in der Familie und im religionspädagogischen Handeln in der Schule – wird deutlich, dass die christliche Botschaft nicht andozierbar und anargumentierbar ist, dass sie nicht aufgeht in den Begriffen einer allgemeinen Vernunft, dass sie nicht in dem endet, was Menschen erkennen und sich sagen können, dass es um das geht, „was der Mensch sich nicht selbst sagen kann“³⁴. Der Weg zum Glauben ist so nicht nur ein Prozess intellektueller Erkenntnis, sondern einer Umkehr, einer Bekehrung, die auf die Begegnung mit einer Erinnerungsgemeinschaft angewiesen ist, die in den unterschiedlichen Lebens- und Kommunikationszusammenhängen ihre Glaubensüberlieferung lebt und tradiert.

³⁰ Jürgen Werbick: Den Glauben verantworten, 841.

³¹ Faber, Eva-Maria: Offenheit und Präsenz, 201.

³² Müller, Gerhard Ludwig: Christi Missionsbefehl und die Toleranz der Christen, 603.

³³ Vgl. Die deutschen Bischöfe: „Zeit zur Aussaat“, 15-29.

³⁴ Werbick, Jürgen: Den Glauben verantworten, 295.

Aus der Überzeugungskraft einer Lebensweise, die in einem veränderten Welt-, Menschen- und Lebensverständnis gründet, kann attraktive Kraft entstehen, die ihren Glauben und ihre Werte als lebensfördernd einleuchten lassen.

„Die Kirche sucht, in dem was sie tut und wie sie sich darstellt, ihr Leben aus dem Glauben zu bezeugen. Das drückt sich besonders durch das Zeugnis der Nächstenliebe aus, wie wir es in persönlicher und amtlicher Caritas wahrnehmen dürfen, in der Sorge für Arme, Kranke, Alte, Alleinstehende und Fremde, durch Hausbesuche von Laien und Priestern. Dabei wird das Zeugnis des Lebens durch Haltungen verdeutlicht, aus denen Christen leben. Ehrfurcht und Staunen, Selbstbegrenzung und Maß, Mitleid und Fürsorge, Gerechtigkeit und Solidarität sollen hier beispielhaft benannt sein. An der Weise also, wie Christen miteinander umgehen, sich Menschen öffnen, vermögen andere sie als Christen zu erkennen und dem Inhalt der christlichen Botschaft Glauben zu schenken.“³⁵

Zum Zeugnis des Lebens kommt das Zeugnis des Wortes, bei dem neben – und wahrscheinlich vor – dem propositionalen Gehalt und der argumentativen Klarheit Lebensbedeutsamkeit und Identitätsbezug erschlossen werden muss. Dies gelingt nicht in nur lehrhafter Sprache, sondern benötigt Ausdrucksformen mit einem subjektbezogenen Index und hoher Authentizität. Das Zeugnis des Wortes bedarf „subtilerer Sprachen“ – die allerdings argumentative Rechtfertigung nicht verdrängen dürfen.

„Weil die Annahme des Evangeliums konstitutiv an das Wahrheitsgewissen und die Entscheidungsfreiheit jedes einzelnen Menschen gebunden ist und die sakramentale Gnade und die Heilsbedeutung der Kirchenmitgliedschaft nur durch das Medium der Freiheit im Personvollzug des Menschen wirksam werden können, besteht zwischen Missionsauftrag und Toleranzgebot keineswegs ein Widerspruch, sondern gerade im Gegenteil ein inneres Bedingungsverhältnis.“³⁶

4.1.3 Die Versuchung des Fundamentalismus

Es gibt die Versuchung, die in der Partikularität der eigenen Glaubensgemeinschaft erkannte Bedeutsamkeit des „eigenen“ Gottes, der als der einzige und heilwollende das Heil auch für die Anderen bedeutet, in einer sehr

³⁵ *Die deutschen Bischöfe: „Zeit zur Aussaat“, 17.*

³⁶ *Müller, Gerhard Ludwig: Christi Missionsbefehl und die Toleranz der Christen, 603.*

direkten, über die Freiheit der anderen hinweggehenden Weise zur Geltung zu bringen. Auch das Christentum ist nicht davor gefeit.

Bereits bei Augustinus wird – im Kontext der innerchristlichen Auseinandersetzungen mit den Donatisten, die auch selber teilweise gewaltsam agierten – die Anwendung gewaltsamer Mittel legitimiert, da „es nicht darauf ankommt, ob jemand überhaupt gezwungen wird, sondern wozu er gezwungen wird“.³⁷ Die Wahrheit darf in dieser Argumentation mit begrenzter³⁸ Gewalt durchgesetzt werden, um sie im Geist des Kontrahenten oder in den Regeln der Gemeinschaft zu verankern, da dies im wohlverstandenen Interesse der Anderen liegt, die dies früher oder später erkennen werden. Die Argumentation, dass ein erzwungener Glaube kein Glaube sei, ist hiergegen als Argument nicht ausreichend. Auch Augustinus hält daran fest, dass Glaube auf eigener Einsicht und Überzeugung beruhen muss. Doch ist er der Ansicht – und weist in „empirischer“ Argumentation auf so viele Beispiele hin, die dazu geführt hätten, dass er seine ursprüngliche Ablehnung von Gewaltanwendung modifiziert habe –, dass Zwang und Gewalt den Prozess der Einsicht in Gang setzen können.³⁹ Tragfähig für eine konsequente Ablehnung von Gewalt in Wahrheitsfragen wird erst das Argument, dass Zwang und Gewalt bei der Durchsetzung der Wahrheit in sich selbst wahrheitswidrig in praktischer Hinsicht sind, dass sie nicht zu rechtfertigen sind, weil sie das Recht der Anderen bestreiten.

Im Anschluss an Ottmar John kann festgestellt werden, dass alle Formen einer mehr oder weniger machtförmigen oder gar gewaltsamen Durchsetzung der eigenen Wahrheitsüberzeugungen sich in einer doppelten Weise in einen Widerspruch von Form und Inhalt, in einen performativen Widerspruch, verwickelt. Macht- und Gewaltförmigkeit der Interaktionsweise, die von einer partikularen Gemeinschaft ausgeht, dementiert die Universalität der inhaltlichen Botschaft, da sie sich offensichtlich nicht argumentativ erweisen lässt, sondern auf das partikulare Medium der Macht bzw. sogar der Gewalt zurückgreifen muss.⁴⁰

³⁷ *Augustinus, Aurelius*: Brief an Vincentius (Nr. 93), 16.

³⁸ Augustinus lehnt die Todesstrafe ab.

³⁹ Vgl. ebd. 17. Zur Darstellung und Einordnung der Argumentation Augustins im Rahmen der Toleranzfrage vgl. *Rainer Forst*: Toleranz, 69-82.

⁴⁰ Vgl. *John, Ottmar*: Überlegungen zum Wahrheitsverständnis des Monotheismus, 139f.

Noch offensichtlicher ist der Widerspruch, wenn der eine Gott, der als Liebe und Menschenfreundlichkeit beschrieben wird, sich im Medium der Gewalt durchsetzen muss, wenn der als befreiend bekannte Glaube sich mit Methoden der Unfreiheit behauptet.⁴¹

In seiner Innenseite ist christlicher Fundamentalismus durch die Ablehnung der Unfasslichkeit, Uneindeutigkeit, Vielschichtigkeit und inneren Pluralität des Glaubens bestimmt. In besonderer Weise ist die Verweigerung der Vielschichtigkeit mit einem bestimmten Offenbarungs- und Schriftverständnis verbunden.⁴²

Christlicher Glaube ist jedoch von einer unauflösbaren Vieldeutigkeit geprägt, die mit den inhaltlichen Spannungen in und zwischen den Evangelien beginnt und sich in der Vielzahl der Konfessionen fortsetzt. Sie erreicht in der sich sprachlicher Eindeutigkeit entziehenden Deutung Jesu Christi in seiner Göttlichkeit und Menschlichkeit und der Rede vom dreieinen Gott ihren Höhepunkt.⁴³ Nur in pluralen Zugangswegen, die sich miteinander im Dialog – auch im konfliktvollen – befinden, kann diese eine Wahrheit, die in Jesus Christus in der Zeit passiert, zur Sprache gebracht werden. Deswegen kann niemand beanspruchen, einen exklusiven Zugang oder ein exklusives Modell zur Beschreibung dieses Geschehens zu besitzen. Erwin Dirscherl verdeutlicht die Spannung am für die Christologie so entscheidende Konzil von Chalkedon, das das Bekenntnis von der wahren Gottheit und wahren Menschheit Jesu Christi ablegt, die unvermischt und ungetrennt in Beziehung zueinander stehen. Es bringt keinen eindeutigen Text, sondern spannungsvolle Interpretation hervor, die wieder neu nach Deutung verlangt. Das Konzil will eine Vielfalt von Möglichkeiten auf eine For-

⁴¹ Vgl. ähnlich auch *Scheffczyk, Leo*: Zur Absolutheit des Christentums, 336.

⁴² Für die Reflexion der theologischen Bezüge des christlichen Fundamentalismus und die Auseinandersetzung mit ihm waren in besonderer Weise die von *Wolfgang Beinert* bzw. von *Jürgen Werbick* herausgegebenen Werke wichtig; vgl. Beinert, Wolfgang (Hg.): „Katholischer“ Fundamentalismus; darin insb. *ders.*: Der „katholische“ Fundamentalismus und die Freiheitsbotschaft der Kirche, sowie *Werbick, Jürgen* (Hg.): Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung; darin insb. *ders.*: Einleitung. Der Streit um den „Begriff“ der Offenbarung und die fundamentalistische Versuchung der Theologie, und *Zirker, Hans*: Geschichtliche Offenbarung und Endgültigkeitsansprüche.

⁴³ Vgl. *Dirscherl, Erwin*: Art. Dogma/Dogmatismus. Vgl. auch *ders.*: Gottes Wort im Menschenwort.

mel reduzieren, ohne die Vielfalt zu ersticken. „Das Vieldeutige, Widersprüchliche der kirchlichen Lehrsätze ergibt sich daraus, dass sie, wenn sie sich nicht dezidiert ausgrenzend gegen bestimmte Häresien wenden, Konsentexte sein wollen. Konzilien z.B. zielen einen Konsens in Kompromisstexten an, die vieldeutig, spannungsvoll und widersprüchlich sind, weil sich in ihnen mehrere Positionen wiederfinden.“⁴⁴

Selbst das Wort Gottes führt nicht in letzte Eindeutigkeit, sondern bedarf der Deutung, immer wieder neu in jeder Kultur und in jeder Zeit. Gottes Wort kommt im vieldeutigen und uneindeutigen Menschenwort zum Ausdruck. Johannes Paul II. kritisiert eine illusionäre Vorstellung, die die Geheimnisse der Inspiration der Heiligen Schrift und der Menschwerdung ablehnt und sich an eine falsche Konzeption vom Absoluten klammert.

„Der Gott der Bibel ist nicht ein absolutes Wesen, das alles, womit es in Berührung kommt, zermalmt, um alle Unterschiede und Nuancen zu unterdrücken. Er ist im Gegenteil der Schöpfergott, der die erstaunliche Vielfalt der Wesen ‚ein jedes nach seiner Art‘ geschaffen hat, wie es der Bericht der Genesis wiederholt sagt (vgl. *Gen 1*). Weit davon entfernt, die Unterschiede zu beseitigen, achtet und schätzt Gott sie (vgl. *1 Kor 12,18.24.28*). Wenn er sich in einer menschlichen Sprache ausdrückt, gibt er keineswegs einem jeden Ausdruck eine einheitliche Bedeutung, er verwendet vielmehr auch mit äußerster Geschmeidigkeit die möglichen Nuancen und nimmt auch deren Begrenzungen in Kauf. Das macht die Aufgabe der Exegeten so komplex, so notwendig und so erregend!“⁴⁵

Die Deutungsbemühung um den Sinn der Bibel kommt so nicht an ein Ende, so lange Zeit andauert.

Das Phänomen der Uneindeutigkeit fordert unabweisbar zum Dialog heraus. Das gemeinsame Ringen um die Deutung der einen Wahrheit und die Notwendigkeit in begrenzter Rede vom unendlichen Gott zu sprechen verweisen trotz der gemeinsamen Ausrichtung auf den einen Gott auf Vielfalt in der Einheit, wenn es so viele Wege zu Gott gibt, „wie es Menschen gibt“⁴⁶. Er selbst ermöglicht die Vielfalt der Schöpfung und die Vielfalt der

⁴⁴ Dirscherl, Erwin: Art. Dogma/Dogmatismus, 216.

⁴⁵ Johannes Paul II.: Ansprache über die Interpretation der Bibel in der Kirche, Nr. 8.

⁴⁶ Vgl. Ratzinger, Josef: Salz der Erde, 6.

sprachlichen Deutungen. „Nur in Gott ist alles eins; im Endlichen ist der Antagonismus der Wirklichkeiten unaufhebbar.“⁴⁷

Fundamentalismus bedeutet in dieser innertheologischen Perspektive, die Vielfalt der Deutungen zu vereindeutigen und dabei zu vereinseitigen, die Geschichte der Deutungen negieren und stillzustellen und damit – entgegen der eigenen Intentionen – zu historisieren.

Charles Taylor weist auf das Paradoxon der Parallelität eines relativ platten Realismus im christlichen – er nennt hier den protestantischen – Fundamentalismus und einem transzendenzfeindlichen Materialismus hin.⁴⁸ Hansjürgen Verweyen spricht vom Pluralismus und vom Fundamentalismus als einem „ungleichen Zwillingsspaar“ und hebt auf den Relativismus beider ab, der einmal mehr offen und einmal eher latent ist. „Mit dem Pluralismus ist der Fundamentalismus (vielleicht sehr zu dessen Erstaunen) durch eine gemeinsame Basisannahme eng verbunden. Der Fundamentalist teilt nämlich mit dem Pluralisten die Ansicht, daß sich ein Engagement an unbedingt gültige Werte rational letztlich nicht begründen läßt. Der philosophische Relativismus, der heute eine strukturelle Komponente unseres gesamten gesellschaftlichen Lebens darstellt, bestimmt – zumindest unterschwellig – auch den Fundamentalisten.“⁴⁹

In der gesellschafts- und religionspolitischen Außenseite kann der Fundamentalismus die Spannung zwischen den beiden Perspektiven nicht aushalten, „daß der Glaube an die Offenbarung Gottes einerseits *Allgemeingültigkeit beansprucht*, andererseits in seiner *Überzeugungskraft faktisch begrenzt* ist“⁵⁰. Das fundamentalistische Verständnis geht davon aus, dass die eigene Überzeugung wahr und in ihrem Wahrheitsgehalt allen anderen Positionen überlegen ist. Darin liegt noch kein Problem. Aber der Fundamentalist blendet die Frage aus, was es für seinen eigenen Glauben bedeutet, dass es außerhalb seines Glaubens Menschen gibt, die ihren eigenen Glauben genauso für wahr halten wie er seinen. Fundamentalistische Positionen können mit der faktischen Begrenztheit ihrer Überzeugung weder theologisch noch moralisch verantwortet umgehen. Sie denken ausschließ-

⁴⁷ Rahner, Karl: Art. „Puralismus“, 566.

⁴⁸ Vgl. Taylor, Charles: Ein Ort für die Transzendenz, 12.

⁴⁹ Verweyen, Hansjürgen: Der Weltkatechismus, 106.

⁵⁰ Zirker, Hans: Geschichtliche Offenbarung und Endgültigkeitsansprüche, 161.

lich von der eigenen Überzeugung her und verlängern sie auf die gesamte Gesellschaft hin, indem sie die Gesellschaft nach seinen Vorstellungen zu gestalten suchen. Sie verweigern den Perspektivwechsel und missachten, dass in einer pluralen Gesellschaft der öffentliche Raum nicht einfach von einer Religion/Weltanschauung her geordnet werden kann, sondern in ihm Menschen mit verschiedenen Überzeugungen und Lebenskonzepten gemeinsam leben und handeln müssen. Es kann beispielsweise kein christliches Recht im Sinne der einfachen Verlängerung christlicher Normen in staatliche Gesetze mehr geben. Fundamentalisten übersehen die Rechte der Anderen, verletzen sie in ihren Rechten und verstoßen in ihrer gesellschaftlich-politischen Praxis gegen das Grundgebot der Liebe.

Gesellschaftlich zielt der Fundamentalismus auf eine zumindest partielle Rücknahme der neuzeitlichen Differenzierungsprozesse, insbesondere zwischen Religion und Politik, aber auch zwischen Religion und Wissenschaft und führt zum „Wahrheitsstaat“.⁵¹ Eine solche Zielsetzung ist wahrscheinlich unrealistisch, in jedem Fall aber unmoralisch.

4.2 Der Blick auf das Ganze: Jenseits des Partikularen

Die Blickrichtung von innen heraus, die mit dem Impuls verbunden ist, die gesamte Gesellschaft, die zunehmend als Weltgesellschaft verstanden werden muss⁵², im Sinne der eigenen Überzeugungen und Handlungsweisen zu prägen und zu gestalten, muss um die Außenperspektive ergänzt werden. Sie ist auch notwendig, um Anwendungen einer machtförmigen Durchsetzung eigener Handlungskonzepte entgegenzutreten zu können.

Der Blick von außen lässt eine Vielzahl unterschiedlicher, in ihrer Reichweite jeweils begrenzter Weltanschauungen mit unterschiedlichen Vorstellungen des guten Lebens und der wohlgestalteten Ordnung der Gesellschaft erkennen. Der Standpunkt einer solchen Beobachtung muss nicht die – unmögliche – „teilnahmslose“ Beobachterperspektive auf die Gesellschaft sein. Erreichbar und ausreichend ist die in der gesellschaftlichen Kommunikation erfahrbar werdende Bestreitbarkeit und Bestrittenheit der

⁵¹ Zur politischen Dimension des religiösen Fundamentalismus vgl. *Riesebrodt, Martin*: Zur Politisierung von Religion.

⁵² Vgl. *Luhmann, Niklas*: Die Weltgesellschaft.

eigenen Überzeugungen und Handlungskonzepte durch andere gesellschaftliche Gruppen und Überzeugungsgemeinschaften. In der nicht nur in der individuellen, sondern auch in der öffentlichen Kommunikation von Gruppen möglichen und erforderlichen Perspektivübernahme ist die Außenperspektive erreichbar.

4.2.1 Vielheit und Einheit

Die moderne Gesellschaft ist durch eine hohe Pluralität gekennzeichnet, die für die Gesellschaftsmitglieder auch sichtbar wird. Insbesondere die Medien – mit ihrer systemgemäßen Affinität zum Neuen, Ungewöhnlichen und Anderen – betonen sie und machen sie für alle wahrnehmbar.⁵³ Vielfalt der Lebenskonzepte und Überzeugungen kann man sich schon vor Augen führen, wenn man nur an einige auf den Straßen „demonstrativ“ sichtbar gemachten Anschauungen denkt: die Kundgebungen zum Tag der Arbeit, die Love-Parade, den Christopher Street Day, einen Aufmarsch der Neonazis, ein Multi-Kulti-Straßenfestival oder die Fronleichnamsprozessionen. Weitere Bilder ließen sich evozieren.

Sozialwissenschaftlich versuchen insbesondere Milieukonzepten diese Vielfalt konzeptionell zu erfassen. Neben der sehr sensiblen und differenzierten Milieuanalyse von Gerhard Schulze⁵⁴, die sich allerdings auf die Alltagsästhetik konzentriert, ist vor allem die Konzeption der Sinusmilieus⁵⁵ geeignet, Pluralität beschreibend einzufangen. Soziale Milieus können wir verstehen als gesellschaftliche Großgruppen, die sich durch Ähnlichkeiten in den situativen und subjektiven Bedingungen, wir können auch sagen durch Ähnlichkeiten in den Überzeugungen und Lebenslagen, einerseits und eine erhöhte Binnenkommunikation andererseits voneinander abheben. Schulze betont die Ähnlichkeit der gruppenspezifischen Existenzformen und die erhöhte Binnenkommunikation und misst den objektivierba-

⁵³ Die Medien bewirken durch ihre Selektionskriterien durchaus eine Überbetonung der Veränderung und der Vielfalt, die sie dadurch einerseits fördern, andererseits durch eine an der Mehrheit der Mitte orientierte - offene oder latente – Bewertung teilweise jedoch auch stigmatisieren.

⁵⁴ Vgl. *Schulze, Gerhard*: Erlebnisgesellschaft.

⁵⁵ Vgl. *Wippermann, Carsten*: Milieuhandbuch: Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus 2005.

ren, im Schichtbegriff angesprochenen, hierarchisch strukturierbaren Dimensionen der Ausstattung mit materiellem und kulturellem Kapital – jedenfalls was die materielle Seite betrifft – nur noch geringe Bedeutung bei.⁵⁶ Die Sinusmilieus dagegen berücksichtigen bei der Konstruktion die hierarchische Dimension der Schicht und die horizontale Dimension der Überzeugungen und Werthaltungen gleichermaßen und spannen mit diesem beiden Dimensionen den Raum für die Milieus auf. Was in ihrer Konzeption dagegen nicht konstruktiv berücksichtigt wird, ist die Verdichtung der Kommunikation innerhalb von Milieus.

In der gesellschaftstheoretischen und sozialphilosophischen Interpretation und Bewertung der – hier nur in Erinnerung gerufenen – Pluralität moderner Gesellschaft können drei prinzipielle Positionen typisierend unterschieden werden.

4.2.1.1 *Lob der Differenz, des Widerstreits, der Vieldeutigkeit und des „Polytheismus“*

Für diese im weiteren Sinn als „postmodern“ zu kennzeichnende Position stehen Namen wie Jean-Francois Lyotard, Michel Foucault, Zygmunt Bauman. Ihre Position ist dadurch gekennzeichnet, dass sie Vielheit, Differenz und Uneindeutigkeit positiv werten, während sie Eindeutigkeit und Wahrheitsansprüchen begrenzenden, disziplinierenden und – im Extremfall – vernichtenden Charakter zusprechen.

So versteht Michel Foucault die moderne Gesellschaft insgesamt als Gefängnis, die deswegen auch die Gefängnisse und psychiatrischen Anstalten öffnen kann. Die Machtmechanismen sind so weit verfeinert, dass der alte physische Zwang nicht mehr notwendig ist, und die „Mikrophysik“ netzwerkartiger, dezentralisierter und entpersonalisierter psychischer und sozialer Kontroll- und Machtelemente ausreichend ist.⁵⁷

Zygmunt Baumann beschreibt die moderne Gesellschaft im Bild einer „Gärtnergesellschaft“, in der alles ausgemerzt wird, was sich nicht im Rahmen der vorgeplanten Ordnung bewegt und sie stört. In letzter, perver-

⁵⁶ Vgl. *Schulze, Gerhard*: Erlebnisgesellschaft, 174. Die Bestreitung der Relevanz einer hierarchischen Schichtung bei Gerhard Schulze scheint mir für seinen Ansatz weder konzeptionell notwendig noch plausibel (wenngleich er durchaus plausible Argumente für eine *geringere* Bedeutung der Oben-Unten-Unterscheidung anführen kann).

⁵⁷ Vgl. *Foucault, Michel*: Überwachen und Strafen.

ser Konsequenz ist dies im nationalsozialistischen System mit der Vernichtung aller Fremden verwirklicht.⁵⁸

Den großen „Erzählungen“ stellen postmoderne Positionen das Fragmentarische und Zersplitterte, das Uneindeutige und Individuelle gegenüber.

„Wir haben die Sehnsucht nach dem Ganzen und dem Einen, nach Versöhnung von Begriff und Sinnlichkeit, nach transparenter und kommunizierbarer Erfahrung teuer bezahlt. [...] Die Antwort darauf lautet: Krieg dem Ganzen, zeugen wir für das Nicht-Darstellbare, aktivieren wir die Differenzen, retten wir die Differenzen, retten wir die Ehre des Namens.“⁵⁹

In extremer Vereinfachung kann man „die Skepsis gegenüber den Metaerzählungen für ‚postmodern‘ halten.“⁶⁰ Statt auf „Monotheismus“ setzen sie in einem teils übertragenen, teils auch eher wörtlichen Sinn auf „Polytheismus“.⁶¹

„Gefährlich ist immer und mindestens der Monomythos; ungefährlich hingegen sind die Polymythen. Man muß viele Mythen – viele Geschichten haben dürfen, darauf kommt es an; wer – zusammen mit allen anderen Menschen – nur einen Mythos – nur eine einzige Geschichte – hat und haben darf, ist schlimm dran. Darum eben gilt: Bekömmlich ist die Polymythie, schädlich ist die Monomythie. Wer polymythisch – durch Leben und Erzählen – an vielen Geschichten teilnimmt, hat durch die jeweils eine Geschichte Freiheit von der jeweils anderen et vice versa und durch weitere Interferenzen vielfach überkreuz; wer monomythisch – durch Leben und Erzählen – nur an einer einzigen Geschichte teilhaben darf oder muß, hat diese Freiheit nicht: er ist ganz und gar – sozusagen durch eine monomythische Verstrickteinsgleichschaltung – mit Haut und Haaren von ihr besessen.“⁶²

58 Vgl. *Bauman, Zygmunt*: Unbehagen in der Postmoderne; *ders.*: Dialektik der Ordnung.

59 *Lyotard, Jean-François*: Beantwortung der Frage, was ist postmodern, 30f.

60 *Lyotard, Jean-François*: Das postmoderne Wissen, 14.

61 Vgl. zur Thematik insgesamt *Halbmayer, Alois*: Polytheismus oder Monotheismus. Polytheistische Sympathien im einen oder andern Sinn zeigen u.a. *Marquard, Odo*: Lob des Polytheismus; *Assmann, Jan*: Moses der Ägypter; *Walser, Martin*: Ich vertraue. Querfeldein.

62 *Marquard, Odo*: Lob des Polytheismus, 98.

Man kann in gesellschaftlicher Hinsicht der Verteidigung der Differenz, des Fremden und Verschiedenen und darin der Freiheit durchaus zustimmen. Nur – darüber muss man sich doch zumindest einig sein. Die Wertschätzung der Vielheit setzt also Einigkeit voraus, dass diese Vielheit Wertschätzung verdient. Einig muss man sich auch darüber sein, wie mit der Vielheit der Meinungen, wie mit Andersdenkenden und Andershandelnden umzugehen ist und wie angesichts von Vielheit und Differenz gemeinsame Entscheidungen getroffen werden können. Vielheit kann also nicht das letzte Wort sein; sondern das Bestehen auf Vielheit braucht einen Einheitskern, in dem die Vielen zusammenkommen. Pluralität benötigt zumindest einen ethischen Konsens über den Umgang mit Differenz.

4.2.1.2 *Lob der Einheit und Gemeinsamkeit*

Die notwendige Einheit und Gemeinsamkeit wird von der Gegenposition betont. Gemeinsame Überzeugungen und Werte ermöglichen das Zusammenleben in einer Gemeinschaft und Gesellschaft. Übereinstimmung ist auch für die Ausbildung von Identitäten und die Gewinnung von moralischer Orientierung unabdingbar. In sozialphilosophischer sowie in gesellschafts- und politiktheoretischer Hinsicht steht für diese Position vor allem der Kommunitarismus. Wie schon der Begriff zum Ausdruck bringt, setzt er vor allem auf das Gemeinsame. Er betont in seinen politischen Konzeptionen die Bedeutung von funktionierenden Gemeinschaften in Familie, Nachbarschaft, Kommune. Gesellschaft muss auf solchen Gemeinschaften aufbauen, sie stärken und auch selber von einem gemeinschaftlichen Charakter im Sinne einer relativ großen Übereinstimmung in Weltdeutung, Lebensstil und Kultur gekennzeichnet sein. Kritisch wird die liberale Gesellschaftskonzeption beurteilt.⁶³ Sie löst den Spannungsbogen zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft einseitig zugunsten des Individuums auf, betont Rechte und Bedürfnisse von Individuen im Gegensatz zu den Not-

⁶³ Der Kommunitarismus ist leichter über seine Abgrenzungen zum Liberalismus als über seine Eigenbestimmungen zu beschreiben. Primär die Kommunitarismus-Liberalismus-Debatte in Auseinandersetzung vor allem mit John Rawls Gerechtigkeitstheorie hat in sozialphilosophischer Hinsicht zur Konturierung eines erkennbaren kommunitarischen Profils geführt, auch wenn die Bandbreite nach wie vor groß ist und wichtige Vertreter sich gar nicht als Kommunitaristen bezeichnen. Zur Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte vgl. insbesondere den Sammelband von *Honneth, Axel (Hg.): Kommunitarismus*.

wendigkeiten der Gemeinschaft zu stark, verkennt die konstitutive Bedeutung der Gemeinschaft für die Entwicklung der Identität, fördert Individualismus und führt am Ende zu Egoismus. Hieraus ergeben sich auch kritische Einwände gegen ein neoliberales Wirtschaftsverständnis mit seiner Verabsolutierung des eigeninteressierten Handlungsmodus und seinem Mangel an Solidarität, aber auch gegen einen zu weitreichenden etatistischen Sozialstaat, der die Solidarität der kleineren Gemeinschaften untergräbt.⁶⁴

Die kommunitaristische Moraltheorie und ihr Verständnis von Einheit und Vielfalt kann anhand der Unterscheidung von drei Wegen der moralischen Erkenntnisgewinnung dargelegt werden, wie sie Michael Walzer – einer der wichtigsten und differenziertesten Vertreter des Kommunitarismus – vornimmt.⁶⁵ Er kennzeichnet diese Wege als Entdeckung, Erfindung und Interpretation.

Dem Typus der *Entdeckung* zuzurechnen sind Ethiken, die die in der Seinsordnung enthaltenen Werte auffinden und aufzeigen wollen. Sie erheben einen universalistischen Anspruch, da sie allen Menschen immer schon vorgegeben sind. Walzer weist exemplarisch auf religiöse Lehren und Naturrechtskonzeptionen hin, die Normen als Teil der göttlichen Schöpfung und Offenbarung oder der natürlichen Ordnung begreifen. Er stellt allerdings auch fest, dass die metaphysischen Prämissen, die dieser Begründung universaler Werte zugrunde liegen, heute ausgesprochen strittig sind.

Viele Ansätze der gegenwärtigen philosophischen Ethik verfolgen daher den Weg, den er „Erfindung“ nennt. Die Normen sind nicht mehr in der natürlichen Ordnung oder göttlichen Ordnung auffindbar, sondern werden von Menschen erzeugt. Er rechnet diesem Weg vor allem die Gerechtigkeitstheorie Rawls' zu und setzt sich mit ihr kritisch und ablehnend auseinander; aber auch die diskursethischen Ansätze von Apel und Habermas ordnet er hier ein.⁶⁶ Um den Anspruch auf universale Gültigkeit der Nor-

⁶⁴ Vgl. *Etzioni, Amitai*: Die Entdeckung des Gemeinwesens; darin auch das Kommunitaristische Manifest, 282-299. Zum Kommunitarismus allgemein vgl. *Reese-Schäfer, Walter*: Kommunitarismus. Frankfurt: Campus 2001.

⁶⁵ Vgl. *Walzer, Michael*: Kritik und Gemeinsinn, 9-42.

⁶⁶ Das auch pejorative Etikett der Moralerfindung mag auf den Rawls der „Theorie der Gerechtigkeit“ zutreffen, kaum mehr jedoch für die späteren Werke, in denen er den Status der normativen Konzepte präzisiert. Erst recht unzutreffend erscheint es für die Diskursethiken, die hinsichtlich des Moralprinzips eher

men zu bewahren, ist es notwendig, ein geeignetes Verfahren zur Normerzeugung zu konstruieren. Es soll die spezifischen Interessen und kulturellen Prägungen, die die Werthaltungen der Menschen normalerweise beeinflussen, neutralisieren und Maßstab aller eingelebten Moralen sein können. "Der entscheidende Punkt einer erfundenen Moral liegt darin, dass sie uns das liefert, was weder Gott noch die Natur für uns bereitgestellt haben: ein allgemeingültiges Korrektiv für alle verschiedenen gesellschaftlichen Moralen."⁶⁷ In gewisser Weise wird hier der außerweltliche Standpunkt eines göttlichen Moralschöpfers nachgebildet.⁶⁸ In Rawls' hypothetischem Urzustandsmodell unter dem „Schleier des Nichtwissens“ sollen gerade die politische und ökonomische Situation und die Spezifika der Kultur und Geschichte der Vertragsschließenden ausgeblendet werden.

Walzer kritisiert das (Rawls'sche) „Moralerfindungsprogramm“ in zweifacher Hinsicht: er lehnt erstens die Vorstellung ab, dass es universalistische Grundrechte oder ethische Prinzipien in der Weise geben können, dass sie unabhängig von konkreten historischen und kulturellen Kontexten gerechtfertigt und unabhängig von solchen Kontexten in allen Gesellschaften eingefordert werden könnten.⁶⁹ Zweitens bestreitet er die Möglichkeit, grundlegende Rechte oder Moralprinzipien in ihrer Rationalität *vorgängig* zu einem gesellschaftlichen oder politischen Diskurs zu erweisen. Indem er den Gedanken der Wahrheitsfähigkeit moralischer Aussagen ablehnt, erhalten die Diskurse aber den Charakter bloßer Meinungs- und Willensbildung. „In the world of opinion, truth is indeed another opinion, and the philosopher is only another opinion-maker.“⁷⁰

Der von Walzer favorisierte dritte Weg der Interpretation gibt den Anspruch, universal gültige Normen begründen zu können, auf. Vielmehr hat

 der Moralentdeckung zuzurechnen sind, wenn auch in spezifischer – kommunikationstheoretischer – Modifikation; in der weiteren Durchführung entsprechen sie dann eher Walzers drittem Weg.

⁶⁷ Walzer, Michael: Kritik und Gemeinsinn, 22.

⁶⁸ Vgl. Dietrich, Frank: Die kommunitaristische Kritik.

⁶⁹ Normen und Prinzipien können allerdings da, wo sie von den meisten oder allen Kulturen geteilt werden, universalen Charakter gewinnen. Eine solche Universalisierung wird auch mit der „Weltethosklärung“ angezielt, wengleich Hans Küng wohl keine rein kulturalistische Moraltheorie vertritt. Vgl. Hans Küng: Projekt Weltethos.

⁷⁰ Walzer, Michael: Philosophy and Democracy, 397.

Moralinterpretation innerhalb der kulturellen Überzeugen von den moralischen Überzeugungen der Gesellschaftsmitglieder auszugehen. Ihre Aufgabe ist es, die besonderen moralischen Traditionen, die in der Kultur wirksam sind, einer rationalen Deutung zu unterziehen.

Insofern Moralbegründung kulturimmanent und Moral selber kulturgebunden bleibt, scheint die kommunitaristische Position auf den ersten Blick in ihrem Relativismus „vielfaltsfreundlicher“. Weil sie aber innerhalb der Moral keine klare Trennlinie zwischen dem Rechten und dem Guten ziehen kann und für die Integration des Handelns auf kulturbasierte Regeln abhebt, muss sie für den gesellschaftlichen Zusammenhalt auf relativ weitgehende kulturelle Übereinstimmung setzen und kann weniger Differenz zulassen. Differenzen betreffen ja die Basis der Moral und damit des Zusammenlebens. Dies wird in den stärker politischen Positionen des Kommunitarismus durchaus sichtbar – am wenigsten vielleicht im liberalen Kommunitarismus Michael Walzers.

Über die Diskussion des Kommunitarismus hinaus wird deutlich, dass kulturrelativistische Moraltheorien und überhaupt der Relativismus nicht zwangsläufig auch einen größeren Raum für Freiheit und Differenz bereitstellen. Da sie keine internen moralischen Sperren gegen Einheitszuminungen haben, kann Freiheit auch verloren gehen. Differenzfähige und differenzunfähige, freiheitsfähige und freiheitsunfähige Kulturen sind einfach verschiedene Varianten von Kultur, zwischen denen aber nicht mehr mit kulturübergreifenden Argumenten zu entscheiden ist. Nicht nur eine zu große gesellschaftliche und kulturelle Einheitszuminung, sondern auch Relativismus ist freiheitsgefährdend.

Insgesamt gilt: Positionen, die den Einheitsbedarf einer Gesellschaft sehr hoch ansetzen, sind mit der Gefahr des Freiheitsverlusts und der Unterdrückung von abweichenden Überzeugungen und Lebensweisen verbunden. Als Konsequenz ergibt sich, dass Einheit nicht das letzte Wort haben kann. Wir müssen gerade in modernen Gesellschaften lernen, mit Differenzen zusammen zu leben.

4.2.1.3 Einheit als Grundlage von Verschiedenheit

Diese Grundaussage wird vor allem im Rahmen liberaler Positionen zum Ausdruck gebracht, wobei es hier um gemäßigt oder aufgeklärt liberale Positionen geht. Dafür stehen Namen wie Jürgen Habermas und John

Rawls. Sie unterscheiden Grundlagen des Zusammenlebens, die im Wesentlichen in Grund- und Menschenrechten konkretisiert sind sowie in anerkannten Verfahren bestehen, auf deren Grundlage in Streitfragen eine Einigung gesucht werden kann. Viele weitere Handlungsweisen bleiben den Einzelnen oder Überzeugungsgemeinschaften überlassen, die sie unterschiedlich konkretisieren können. Diese Position unterscheidet also zwischen dem Rechten und dem Guten, zwischen Fragen der Gerechtigkeit und Fragen des guten Lebens. Sie behauptet den Vorrang des Rechten vor dem Guten, verpflichtet die Gesellschaftsmitglieder auf das Rechte und gibt Fragen des guten Lebens weitgehend frei.⁷¹

Es ist gerade das Festhalten an einem nicht in Frage zu stellenden moralischen Kern, der Pluralität und Vielfalt ermöglicht.

„Die Perhorreszierung des Einen und das Lob der Differenz und des Anderen verdunkeln den dialektischen Zusammenhang zwischen beidem. Denn die transitorische Einheit, die sich in der porösen und gebrochenen Intersubjektivität eines sprachlich vermittelten Konsenses herstellt, gewährt ja nicht nur, sondern fördert und beschleunigt die Pluralisierung der Lebensformen und die Individualisierung der Lebensstile. Je mehr Diskurs, um so mehr Widerspruch und Differenz. Je abstrakter das Einverständnis, um so vielfältiger die Dissense, mit denen wir *gewaltlos* leben können. Und doch verbindet sich im öffentlichen Bewußtsein mit der Idee der Einheit die Konsequenz einer zwanghaften Integration des Vielen. Noch immer gilt der moralische Universalismus als Feind des Individualismus, nicht als dessen Ermöglichung. Noch immer gilt die Zuschreibung identischer Bedeutungen als Verletzung metaphorischer Vieldeutigkeit, nicht als deren Bedingung. Noch immer gilt die Einheit der Vernunft als Repression, nicht als Quelle der Vielfalt ihrer Stimmen.“⁷²

4.2.2 Zusammenleben in Verschiedenheit auf der Grundlage des Gemeinsamen

In der Bereitschaft, sich in die Außenperspektive zu versetzen, kann das Christentum sehen, dass es Teil einer Pluralität von Weltanschauungs-

⁷¹ Zur Unterscheidung von Fragen des guten Lebens und der Gerechtigkeit vgl. Abschnitt 2.4. und 3.3.3.

⁷² *Habermas, Jürgen*: Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen, 180.

Überzeugungs- und Lebensstilgemeinschaften ist, die zusammen in *einer* Gesellschaft leben, gemeinsame Regeln teilen und sie gemeinsam weiterentwickeln müssen. Zugleich ist wahrnehmbar, dass angesichts der großen und teilweise inkommensurablen Pluralität das faktisch partikulare ethische Konzept einer einzelnen Gemeinschaft – mit welchem universalistischem Selbstverständnis oder Vernunftanspruch es auch vorgetragen werden mag – nicht als Grundlage für Ordnung der gemeinsamen Angelegenheiten taugen kann. Regelvorschläge müssen sich vor der gemeinsamen Vernunft, deren Gemeinsamkeit sich in argumentativer Kommunikation zu erweisen hat, rechtfertigen lassen. Das Christentum muss insofern den Anspruch auf eine spezifisch christliche Ausgestaltung gemeinsamer Institutionen zurücknehmen. Grundlage der Gestaltung kann vielmehr nur die allen gemeinsame praktische Vernunft sein. Die wechselseitige Anerkennung der Gesellschaftsmitglieder als Wesen von gleichem Wert und gleicher Würde sowie mit gleichen Rechten ist Grundlage des Zusammenlebens. Unparteilichkeit und Verallgemeinerbarkeit müssen die Regeln des Zusammenlebens kennzeichnen. Gerechtigkeit ist der entscheidende moralische Bezugspunkt der gemeinsamen Ordnung. Das verlangt von christliche Akteuren, sich

„in ihren moralischen Urteilen von ihren Vorstellungen vom erfüllten Leben zu lösen – und zwar selbst dann, wenn das, was ihnen gut und wichtig ist, in ihrem Glauben an den bedingungslosen und universalen Heilswillen Gottes begründet ist. Moralische Urteile müssen von allen moralischen Akteuren und damit unabhängig von ihren partikularen Vorstellungen des erfüllten Lebens als richtig anerkannt, deswegen aber auch unabhängig von diesen Vorstellungen begründet werden können. Wer dagegen die Begründung seiner moralischen Überzeugungen an seine Vorstellungen des Guten bindet, der hat – zumindest im Urteil der anderen – überhaupt keine *moralischen* Überzeugungen, ist zumindest nicht in der Lage, sie zu begründen.“⁷³

Das bedeutet für Christinnen und Christen weder, dass sie keine über die moralischen Forderungen hinausgehenden ethischen Überzeugungen haben dürften, noch dass sie diese zugunsten der moralischen Urteile aufgeben müssten. Allerdings müssen sie erkennen, dass die Begründung der gemeinsamen, alle Gesellschaftsmitglieder verpflichtenden Ordnung gerade nicht auf ihren Konzeptionen des guten Lebens aufruht. Weil jedoch die Forderungen der Gerechtigkeit für das Christentum, das einen gerechten

⁷³ Möhring-Hesse, Matthias: Der unser aller Heil „ist“, 34. Hervorhebung B.L.

Gott verkündet, der Recht und Gerechtigkeit will, in seinen Konzeptionen des guten Lebens einen zentralen Ort hat, ist der Verweis auf Gerechtigkeitsgesichtspunkte im Prinzip unproblematisch. Wenn die Forderung der Moral und des überlieferten christlichen Ethos sich decken, stärken sie sich wechselseitig. Der Konfliktfall ist Anlass zu kritischer Selbstprüfung. Wenn christliches Ethos den Anspruch der Gerechtigkeit verfehlt, entfalten die Gerechtigkeitsforderungen kritische Kraft gegen christliche Konzeptionen des guten Lebens. Man kann in den Prozessen der Aufklärung sowohl sehen, wie die christliche Vorstellung der in Gott begründeten Würde eines jeden Menschen eine Quelle der Entstehung von unveräußerlichen Rechten eines jeden Menschen ist, als auch erkennen, wie Gleichheits- und Freiheitsrechte – nicht zuletzt die Religionsfreiheit selbst – oder die Gleichheit der Geschlechter gegen damals vertretene Konzepte des guten Lebens im Christentum durchgesetzt werden mussten. Der gesellschaftliche Kampf um Gerechtigkeit trug „fremdprophetisch“ (außerhalb der Kirche wird Wesentliches des Eigenen zur Geltung gebracht bzw. in Erinnerung gerufen) zur „Christianisierung des Christentums“ bei.

Fremd ist dabei nicht die Gerechtigkeit, fremd können allenfalls die Protagonisten sein. In der Gerechtigkeit wird ja ein zentrales Element des Glaubens zur Sprache gebracht.⁷⁴ Die Anerkennung des Anderen als Mensch von gleichem Wert und gleicher Würde sieht der Glaubende verankert in der Zuwendung Gottes zu jedem Menschen in Schöpfung und Erlösung. Gottes Nähe ist so groß, dass der Mensch sogar als Bild Gottes bezeichnet wird. Als Bild Gottes in dieser Welt – als Gottes Repräsentant – ist er in die Verantwortung für die Anderen gerufen und zu einer Gestaltung der Welt aufgerufen, in der das Recht aller gleichermaßen geachtet und Regeln allen gerecht werden. Im Universalismus moralischer Normen spiegelt sich für Glaubende in gewisser Weise der Universalismus des Heilswillens Gottes.

„Die profane Moral ist unter den Bedingungen der Geschichte (auch) für Christen der einzige Weg, allgemeingültiges Sollen zu rechtfertigen und damit kognitiv zu bestätigen. Das moralische Richtige ist daher der einzig für sie erreichbare Universalismus, in das hinein sie das aus Gottes bedingungslosem und universa-

⁷⁴ Dem ins Zentrum von Theologie, Christologie und Soteriologie führenden Thema der Gerechtigkeit Gottes kann hier nicht nachgegangen werden. Die Ausführungen müssen sich auf die sozialetische Seite des Gerechtigkeitsgedankens beschränken.

lem Heil her resultierende kategorische Sollen *erweisen* können. Darüber hinaus können sie zwar noch ‚mehr‘ und über das moralisch Richtige Hinausgehendes als heilsam für alle Menschen behaupten; aber sie können diese Behauptungen eben nicht bestätigen und gegenüber allen Menschen mit hinreichend überzeugenden Gründen rechtfertigen.“⁷⁵

Diese Universalisierung bleibt strikt gebunden an die Rationalität der Gründe, deren Überzeugungskraft sich von den Anderen her zu erweisen hat, indem die Gründe *sie* von der Allgemeingültigkeit des Sollensanspruchs überzeugen. Es reicht nicht aus, dass *wir* unsere Argumente überzeugend finden.

Christinnen und Christen sind in einer positiven und negativen Weise verpflichtet auf den Universalismus moralischen Sollens. Sie können sich weder moralischen Forderungen der Gerechtigkeit entziehen noch können sie unter Berufung auf ein christliches Ethos normative Regelungen durchsetzen wollen, die – ohne die rationale Zustimmung aller finden zu können – legitime Freiheitsräume beschneiden. Wir schulden einander im Zusammenleben verschiedener Weltanschauungs- und Überzeugungsgemeinschaften Argumente, die nicht bereits voraussetzen, dass die Anderen zu unserer Gemeinschaft gehören, sondern die sich auf der Basis des gemeinsamen und gleichwertigen Menschseins und der gemeinsamen Vernunft bewegen. Und wir schulden einander erst recht den Verzicht auf den Anderen zwingende Handlungen im politischen Bereich, die eine Prüfung der Universalisierbarkeit nicht durchlaufen haben.

„Hier muss sich zeigen, daß die Kirche sich nicht selbst genügt und allenfalls gegenüber denen, die das Evangelium nicht annehmen, bereit ist, tolerant zu sein, sondern daß die Kirche, die in ihrer Einheit durch den Glauben an Jesus Christus bestimmt ist, über ein bloßes Tolerieren anderer hinaus sich zu einem Dienst an den Menschen und zum Aufbau zu einem Zusammenleben der Völker gesandt weiß auf der Grundlage der jedem Menschen von der Vernunft her einsehbaren Ideale der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens.“⁷⁶

Wenn Glaubende sich also für eine gesellschaftliche Ordnung einsetzen, in der die verschiedenen Weltanschauungen und Religionen miteinander leben können, weil diese Ordnung rational begründbar und ihre Prinzipien

⁷⁵ Möhring-Hesse, *Matthias*: Der unser aller Heil „ist“, 39f.

⁷⁶ Müller, *Gerhard Ludwig*: Christi Missionsbefehl und die Toleranz der Christen, 604.

unparteilich und verallgemeinerbar sind, dann sind sie in ihrem Bemühen um Gerechtigkeit ganz bei ihrer Sache und in keiner Weise fremdbestimmt. Unchristlich ist eine gerechte, profane Moral mit Sicherheit nicht. Wenn Christinnen und Christen mit Entschiedenheit ihren Glauben leben, dann kann das gerade nicht mit Einförmigkeit nach innen und mit Rigorosität nach außen verbunden sein. Bertram Stubenrauch zeigt in der Reflexion des christlichen Bekennens in der pluralen Lebenswelt, dass nicht der Gleichschritt das Modell eines christlichen Ethos ist. „Wie sich gezeigt hat, wächst – wenn man theologisch verantwortet vorgeht – mit der bewussten Wahrnehmung der eigenen Position der Respekt vor der Entschiedenheit anderer.“⁷⁷

Mit großem Nachdruck stellt auch Benedikt XVI. in seiner ersten Enzyklika „Deus caritas est“ heraus, dass Gerechtigkeit der entscheidende Orientierungspunkt bei der politischen Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse ist. Zu bestimmen, was recht ist, stellt eine Aufgabe der praktischen Vernunft dar. Sie ist ausreichend, um die Frage der Gerechtigkeit zu beantworten. Der Glaube fügt ihr keine neuen Erkenntnisse hinzu; er reinigt die Vernunft – wie geradezu stereotyp mehrfach wiederholt wird – damit sie ihr eigenes Werk tun kann:

„Gerechtigkeit ist Ziel und daher auch inneres Maß aller Politik. Die Politik ist mehr als Technik der Gestaltung öffentlicher Ordnungen: Ihr Ursprung und Ziel ist eben die Gerechtigkeit, und die ist ethischer Natur. So steht der Staat praktisch unabweisbar immer vor der Frage: Wie ist Gerechtigkeit hier und jetzt zu verwirklichen? Aber diese Frage setzt die andere, grundsätzlichere voraus: Was ist Gerechtigkeit? Dies ist eine Frage der praktischen Vernunft; aber damit die Vernunft recht funktionieren kann, muss sie immer wieder gereinigt werden, denn ihre ethische Erblindung durch das Obsiegen des Interesses und der Macht, die die Vernunft blenden, ist eine nie ganz zu bannende Gefahr.

An dieser Stelle berühren sich Politik und Glaube. Der Glaube hat gewiss sein eigenes Wesen als Begegnung mit dem lebendigen Gott – eine Begegnung, die uns neue Horizonte weit über den eigenen Bereich der Vernunft hinaus öffnet. Aber er ist zugleich auch eine reinigende Kraft für die Vernunft selbst. Er befreit sie von der Perspektive Gottes her von ihren Verblendungen und hilft ihr deshalb, besser sie selbst zu sein. Er ermöglicht der Vernunft, ihr eigenes Werk bes-

⁷⁷ Stubenrauch, Bertram: Christliches Bekennen in pluraler Lebenswelt, 244.

ser zu tun und das ihr Eigene besser zu sehen. Genau hier ist der Ort der Katholischen Soziallehre anzusetzen: [...] Sie will schlicht zur Reinigung der Vernunft beitragen und dazu helfen, dass das, was recht ist, jetzt und hier erkannt und dann auch durchgeführt werden kann.“⁷⁸

Benedikt XVI. nimmt damit eine Präzisierung – vielleicht auch Modifizierung – eigener früherer Positionen vor. In Vorträgen und Aufsätzen aus den neunziger Jahren bleibt teilweise in der Schwebelage, ob praktische Vernunft für die Orientierung einer gerechten Politik ausreicht oder ob sie doch substantiell den Glauben braucht.⁷⁹ Manche früheren Formulierungen legten letzteres nahe: „Demgemäß kommt dem Staat – wie wir schon sagten – das, was ihn wesentlich trägt, von außen zu, nicht aus einer bloßen Vernunft, die im moralischen Bereich nicht ausreicht, sondern aus einer in historischer Glaubensgestalt gereiften Vernunft.“⁸⁰

In „Deus caritas est“ allerdings ist mit aller Deutlichkeit formuliert, dass in Gerechtigkeitsfragen der Glaube nicht etwas zur praktischen Vernunft hinzuzufügen oder ihre Erkenntnisse erst noch zu verifizieren hat. Es gibt keine grundlegende Differenz in der Erkenntnismöglichkeit des Gerechten innerhalb und außerhalb der Kirche. Was Gerechtigkeit ist und wie das Gerechte material zu bestimmen ist, hat praktische Vernunft zu reflektieren. Die Gestaltung einer gerechten politischen Ordnung ist Aufgabe des vernünftigen, argumentativen und kooperativen Zusammenwirkens der Bürger. Wenn man so will, vertritt Benedikt XVI. eine „autonome Moral“.⁸¹ Deutlich ist dabei auch, dass Benedikt XVI. die Unterscheidung von Fragen der Gerechtigkeit und Fragen des guten Lebens – und damit eine „liberale“ Konzeption – als Hintergrundfolie hinsichtlich des politischen Gestaltungsbereichs teilt. Ohne diese Unterscheidung wäre eine solche „Autonomisierung“ moralischer Fragen im Rahmen einer christlichen Ethik problematisch.

⁷⁸ Benedikt XVI.: Enzyklika „Deus caritas est“, 28

⁷⁹ Eine Sammlung von Beiträgen und Vorträgen zur moralischen Dimension gesellschaftlich-politischer Fragen finden sich in Ratzinger, Joseph: Wahrheit, Werte, Macht; ders.: Werte in Zeiten des Umbruchs; ders.: Glaube – Wahrheit – Toleranz.

⁸⁰ Ratzinger, Joseph: Was ist Wahrheit, 64.

⁸¹ Dabei ist allerdings der hier verwendete, vom moraltheologischen Sprachgebrauch abweichende Bedeutungsgehalt von „Moral“ zu berücksichtigen.

Wenn dem Glauben eine reinigende Kraft und Funktion für die Vernunft zugesprochen wird, so relativiert diese – doch sehr stereotyp bleibende – Metapher nicht die Aufgabenzuweisung an die Vernunft. Denn in den Konkretisierungen („Obsiegen des Interesses und der Macht“) wird deutlich, dass die Vernunft nicht einer Ergänzung um den Glauben bedarf, sondern der Freiheit von macht- und interessenorientierter Deformation. Dazu kann der Glaube beitragen – wenn er „uneigennützig“ ist.

Man kann im Verweis auf die Notwendigkeit, Deformation der Vernunft durch machtförmige Interessen zu verhindern, Bezüge zu Jürgen Habermas' Konzeption praktischer Diskurse sehen. Die Diskursregeln verlangen, dass im Idealfall der Prozess der Argumentation von jedem Zwang außer dem des besseren Arguments bereinigt ist und „Motive außer dem der kooperativen Wahrheitssuche“⁸² neutralisiert sind. Für die Rechtfertigung von Normen müssen diese Bedingungen in ausreichender Näherung erfüllt sein. Macht und Interesse dürfen nicht obsiegen.

Gerechtigkeit hat empirisch gesehen immer das Problem, dass sie sich gegen andere, eigeninteressierte Handlungsintentionen und -maximen zu behaupten hat. Im Interesse der Gerechtigkeit muss verhindert werden, dass sich Eigennutzkalküle mit Gerechtigkeitsargumenten maskieren: Urteile werden als Gerechtigkeitsurteile ausgegeben, sind aber wesentlich von Vorteilsabwägungen oder Machtinteressen bestimmt. Dem Glauben kommt in dieser Situation eine „ideologiekritische“ Funktion zu, indem er auf verdeckte, nicht artikulierte Handlungsintentionen hinweist und sie „demaschiert“. Er ist – so ließe sich aus der Perspektive der Diskursethik interpretieren – Anwalt der Haltungen und Bedingungen, die erst einen Gerechtigkeitsdiskurs möglich machen.

Weitere Aspekte der Bedeutung des Glaubens für die Gestaltung der politischen Ordnung – wie etwa die ethische Bildung –, welche Benedikt in „Deus caritas est“ benennt, sind später zu thematisieren.⁸³

Benedikt XVI. sieht die Problematik einer Amalgamierung von Glauben und praktischer Vernunft deutlich, differenziert entsprechend klar und redlich, nimmt die Säkularisierung der gesellschaftlich-politischen Institutionen und Prozesse und die Spannweite weltanschaulicher Positionen ungeschminkt

⁸² Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1, 40.

⁸³ Siehe unten Abs. 4.3.

zur Kenntnis und kann auf der Basis der Unterscheidung von Glaube und praktische Vernunft sowie von Kirche und Staat zugleich die Gesprächsgrundlage benennen, die sich gerade aus dem Verzicht auf „imperialistischen“ Zugriff ergibt. Dem korrespondiert die Anerkennung des Anderen, auch als Andersdenkender und -glaubender (die sich etwa in seiner Debatte mit Jürgen Habermas zeigte). Die Ernsthaftigkeit der Argumentation und die Ausrichtung auf Gerechtigkeit hin ist die verbindende gemeinsame Basis. Sie ist die Grundlage einer neuen Form der Präsenz und Wirksamkeit des christlichen Glaubens in der modernen Gesellschaft.

4.2.3 Die Versuchung des Relativismus

Die dargelegte Perspektive der Mitwirkung verschiedener Weltanschauungs- und Überzeugungsgemeinschaften am gemeinsamen Haus der Gesellschaft auf der Basis der Gleichberechtigung, könnte eine relativistische Position nahelegen. Die verschiedenen Überzeugungsgemeinschaften müssen sich gleichachten und als gleichwertig anerkennen, sollen sie verträgliche Akteure einer pluralen Gesellschaft sein.

Aus der berechtigten und notwendigen moralischen Forderung der Gleichberechtigung und Gleichstellung wird vielfach das Urteil abgeleitet, dass damit „absolute Wahrheitsansprüche“ nicht vereinbar seien. Gemeinschaften die „Wahrheit für alle“ – hier in ethischer Perspektive Konzepte des für alle Guten bzw. Richtigen – vertreten, seien nicht pluralismus- und toleranzfähig und damit gesellschaftlich und politisch potentiell gefährlich. Angemessen sei die relativistische Konzeption einer Wahrheit „für mich“ bzw. „für uns“.⁸⁴

Ein solches – gerade an Glaubende herangetragenes – Ansinnen entspricht durchaus dem Zeitgeist. Robert Spaemann weist auf das innere Paradoxon hin, dass der Relativismus gewissermaßen die letzte akzeptierte

⁸⁴ Auch in die Konzeption des interreligiösen und interkonfessionellen Dialogs spielen solche Fragestellung hinein – etwa in die Konzeption einer „pluralistischen Religionstheorie“. Diese Thematik kann hier nicht verfolgt werden, jedoch sind Positionen, die sozialetisch eine relativistische Position um der Toleranz willen fordern (so in der Tendenz *Hartmut Kreß: Kultur der Toleranz – ein Gebot der Stunde*) schon von ihrem quietistischen Toleranzverständnis her zurückzuweisen.

Form des Universalismus darstellt: „Der antidogmatische Relativismus lässt sich sogar als die letzte Form des europäischen Universalismus ansehen; und dieser Universalismus ist keineswegs besonders tolerant.“⁸⁵ In ähnlicher beklagt Benedikt XVI., dass

„der Relativismus, das sich ‚vom Windstoß irgendeiner Lehrmeinung Hin-und-hertreiben-Lassen‘, als die heutzutage einzige zeitgemäße Haltung erscheint. Es entsteht eine Diktatur des Relativismus, die nichts als endgültig anerkennt und als letztes Maß nur das eigene Ich und seine Gelüste gelten lässt.“⁸⁶

Der Relativismus hat hingegen nichts mit den Bedingungen eines kooperativen und konstruktiven Zusammenlebens unterschiedlicher Überzeugungen und Weltanschauungsgemeinschaften zu tun. Hierfür ist Toleranz gefordert, die die Ansprüche jeder Person und Gruppe achtet, Recht auf Rechtfertigung und Pflicht zur Rechtfertigung ernst nimmt und sich auf einer Ebene von Gründen bewegt, die an die allgemeine Vernunft appellieren und nicht nur unter innerhalb einer Weltanschauungsgemeinschaft plausibel sind.⁸⁷

4.3 Perspektivverschränkung: Der Beitrag des Christentums für das Ganze

Die bisherigen Überlegungen haben gezeigt, dass Christinnen und Christen sowie christliche Gemeinschaften einerseits ihren Glauben selbstverständlich leben können, ohne nach Verallgemeinerbarkeit und allgemeiner Zustimmung fragen zu müssen. Sie wirken andererseits in Gleichberechtigung mit anderen Gruppen in der pluralen Gesellschaft an der Gestaltung des Gemeinwesens mit, ohne dabei auf spezifische Glaubensüberzeugen rekurren und diese zum Maßstab der Gesellschaftsgestaltung machen zu können.

Jedoch ist schwer vorstellbar, dass sie dann, wenn sie sich im Milieu des Glaubens bewegen, die Gestaltung des Gemeinwesens völlig ausblenden,

⁸⁵ *Spaemann, Robert*: Sollten universalistische Religionen auf Mission verzichten, 280.

⁸⁶ *Ratzinger, Joseph Cardinal*: Predigt als Dekan des Kardinalskollegiums bei der Eröffnungsmesse des Konklaves, 14.

⁸⁷ Siehe oben Abs. 3.3.3.

und dann, wenn sie politisch handeln, ihren Glauben vergessen. Es ist also nach den Weisen der Vermittlung zu fragen, in denen der Glaube für die Gestaltung des Gemeinwesens wirksam wird – und die Perspektive des Gemeinwesens auf den Glauben zurückwirkt.

Auch wenn man im Anschluss an kognitivistische Ethiken – konkret an die Diskursethik – davon ausgeht, dass die grundlegenden Prinzipien des freiheitlichen demokratischen Rechtsstaates und des pluralistischen Gemeinwesens, die wesentlich in der Anerkennung des Anderen als gleichwertiger Person liegen, unabhängig von Weltanschauung und religiösen Überzeugungen rational begründbar sind, so ist damit die Frage nach der Bedeutung des Glaubens für die Moral weder beantwortet noch erledigt. Auf der Grundlage der Reflexionen zur Situiertheit praktischer Vernunft⁸⁸ ist der konstitutive Beitrag des Christentums für Prozesse der politischen Gestaltung der gesellschaftlichen Strukturen aufzuzeigen, der mit der Ergänzungsbedürftigkeit der Gerechtigkeitsethik zusammen hängt.

4.3.1 Gerechtigkeit braucht eine Lebensform

Gerechtigkeit ist als Maßstab für Institutionen und soziale Strukturen ein primär *kritisches*, beurteilendes Prinzip. Es legt an soziale Gebilde, die bestimmten sozialen Zielen und Aufgaben dienen, seinen Maßstab an. Aufgabe der verschiedenen Institutionen – wie Ehe oder Wirtschaft – ist ja nicht Gerechtigkeit an sich. Institutionen sollen grundlegende Voraussetzungen und Vollzüge menschlicher Lebensführung im Horizont einer Konzeption des guten Lebens sichern. Gerechtigkeit ist allerdings ein zentraler Maßstab der Weise der Funktionserfüllung. Aus Gerechtigkeitsüberlegungen und -prinzipien können dementsprechend nicht Lebensformen konstruiert werden; vielmehr kann man nur innerhalb von Lebenswelten, die gewachsen sind, Gerechtigkeitsfragen stellen. Nur innerhalb bestehender Lebenswelten können diese unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit reflexiv weiterentwickelt werden.

Praktische Vernunft ist – wie bereits oben ausführlicher dargelegt – geschichtlich-kulturell situiert. Sie kommt nicht voraussetzungslos ins Spiel,

⁸⁸ Vgl. oben 2.3

sondern sie „tut ihre Arbeit“ in einer gegebenen gesellschaftlichen Situation und kulturellen Tradition, die sie moralisch erschließt und prüft. Unsituiertere, in die Un- oder Vorgesellschaftlichkeit gestellte Vernunft stände vor der Aufgabe, Lebensformen „ex nihilo“ zu schaffen. Das aber könnte sie nicht leisten. In Lebensformen steckt mehr als Vernunft: Sie sind bezogen auf unbeliebige Bedingungen menschlicher Naturalität und gehen auch zurück auf Kreativität und Zufall. Vernunft alleine kann sie nicht schaffen und braucht sie auch nicht aus dem „Boden zu stampfen“, denn sie findet sie vor. Diese vorfindlichen Lebensformen sind Produkt einer langen Geschichte. Sie ist im Kontext Europas und der von ihm geprägten Welt mit dem Christentum eng verflochten. Moral trifft so auf christlich imprägnierte oder vom Christentum geschaffene Lebensformen – und zehrt von ihnen. In tradierten Lebensformen und Institutionen ist mehr an Überzeugungen, was ein gutes und gelingendes Leben ausmacht, enthalten, als Moral im engen Sinn begründen kann. Moral ist angewiesen auf dieses „Mehr“ einer Lebenswelt, die zwar nicht einfach fortgeführt werden muss, sondern auch verändert werden kann. Doch was man verändern will, muss einem zuerst einmal gegeben – überliefert – sein.

Gesellschaftliche Institutionen verdanken sich den kulturellen Traditionen und Konzepten des guten Lebens und sind auf den Erhalt dieser Überzeugungsgrundlage angewiesen. Gerechtigkeitsbedingte Korrekturen innerhalb von Institutionen beruhen, damit diese Gerechtigkeitsfragen überhaupt aufkommen bzw. breite Resonanz finden können, auf Lern- und Veränderungsprozesse in der Lebenswelt. Die gerechtigkeitsinduzierten Veränderungsprozesse des Geschlechterverhältnisses in der Institution Ehe können diese Abhängigkeit verdeutlichen. Selbst weitgehende Umgestaltungen und – falls überhaupt vorstellbar – Neugestaltungen von Institutionen sind nicht denkbar ohne Rückgriff auf Traditionen und gefüllte Konzepte gute Lebens aus Überzeugungsgemeinschaften.

Die Situiertheit praktischer Vernunft bringt den Glauben ins Spiel. Die Situierung des Gerechtigkeitskriteriums, verbietet Überzeugungsgemeinschaften nicht nur nicht, ihre Konzeptionen eines gelingenden Lebens und die ihm entsprechenden Lebensformen in die moderne Gesellschaft einzubringen, sondern die Weiterentwicklung gesellschaftlicher Strukturen im Sinne von mehr Gerechtigkeit ist auf diesen Input angewiesen. Der Entwicklungsprozess braucht Impulse, Ideen und substantielle Entwürfe aus den Traditionen und Quellen unserer Gesellschaft. Das Christentum ist

deswegen herausfordert, gefüllte Lebensformen, die seinem Verständnis des Menschen und eines „menschlichen“ Lebens entsprechen – etwa Ehe als Leitmodell der Partnerschaft – im gesellschaftlichen Diskurs um die Gestaltung von Institutionen sowie um die verbindliche Regelung gemeinsamer Fragen zu vertreten. Dabei ist allerdings zumindest dort, wo zwingende Vorgaben zur Debatte stehen oder die Verteilung knapper Ressourcen tangiert wird, die kritische Prüfung unter Gerechtigkeitsgesichtspunkten unabdingbar – etwa im Blick auf die Geschlechtergerechtigkeit im Eherecht oder auf die gerechte Behandlung nichtehelicher Lebensgemeinschaften.

4.3.2 *Moralbegründung braucht einen Sinn- und Motivationshintergrund*

Bereits in der Auseinandersetzung mit Kants Moralkonzeption wurde deutlich, dass die Geltungs- und die Sinnfrage zu unterscheiden sind. Auch wenn das Moralprinzip gut begründet dargelegt werden kann, bleibt immer noch die Frage nach dem Sinn des Moralisch-Seins und nach den Motiven, die dazu bewegen, den Forderungen der Moral zu folgen – oder auch nicht. Drei unterschiedliche Zugänge zum Verhältnis von Gerechtigkeitsprinzipien und umfassenderem Hintergrundsverständnis werden vorgestellt.

4.3.2.1 *Die Unterscheidung von Gründen und Motiven bei Jürgen Habermas*

Jürgen Habermas reflektiert, welcher Stellenwert den philosophischen Moralbegründungen zukommen. Ihre Bedeutung für die Lebenswelt ist sehr begrenzt. Er sieht zum einen, dass in der Alltagspraxis nicht primär die philosophische Begründungsschritte, sondern der lebensweltliche Wissens- und Deutungszusammenhang die Gültigkeit und Verbindlichkeit der grundlegenden Prinzipien vermittelt. Zum anderen – und das ist systematisch schwerwiegender, steht aber im Zusammenhang mit der ersten Beobachtung – kann philosophisch-rationale Begründung zwar die Gültigkeit der Prinzipien erweisen, aber nicht zugleich die Motivation zur Befolgung der Prinzipien „andozieren“. Sie ist auf Lebenswelten angewiesen, die die Prinzipien des „Rechten“ in einer umfassenderen Konzeption des „Guten“ verwurzeln, die wiederum nicht ohne eine Gesamtdeutung der menschlichen

Existenz auskommt. Eine solche umfassendere Deutung kann die Grundprinzipien des gesellschaftlichen und politischen Zusammenlebens nicht nur mit Plausibilität, sondern auch mit Motivkräften versorgt. Gerade in den Antworten, die sie auf die Frage nach dem Sinn des Moralisch-Seins geben, sieht Jürgen Habermas die moralische Bedeutsamkeit der Religionen – und konkret des christlichen Glaubens.⁸⁹

4.3.2.2 *Das Verhältnis der „umfassenden Lehren“ zur Gerechtigkeitskonzeption bei John Rawls*

John Rawls hält in seinen Überlegungen zum liberalen Staat ebenfalls die politischen Grundprinzipien des demokratischen Staates und die Gründe der Zustimmung auseinander. Die Prinzipien sind verbindlich, nicht aber eine spezifische Begründung. Man muss den Prinzipien nicht aus philosophischen Gründen zustimmen. Vielmehr kann und wird sich von unterschiedlichen Religionen und Weltanschauungen aus eine unterschiedliche Grundlegung ergeben. Die Grundprinzipien und Grundrechte liegen in der Schnittmenge eines übergreifenden, überlappenden Konsenses. „In einem solchen Konsens stimmen die einzelnen Lehren der politischen Konzeption jeweils von ihrem eigenen Standpunkt aus zu. Die soziale Einheit gründet sich auf einen Konsens über die politische Konzeption.“⁹⁰

In seinem Entwurf der „Gerechtigkeit als Fairneß“⁹¹ arbeitet John Rawls die Grundlinien einer *politischen* Konzeption der Gerechtigkeit heraus, die die politischen Institutionen und ein geordnetes Staatswesens orientieren können. Gegenüber dem ursprünglichen Ansatz in „Theorie der Gerechtigkeit“⁹² wird in diesem „Neuentwurf“ deutlicher profiliert, dass es sich um eine politische Konzeption handelt, die Grundstrukturen des Staatswesens orientieren will und nicht um eine umfassende Ethik, die Leben und Zusammenleben insgesamt reflektiert.⁹³ Ein Staatswesen kann zwar die Zustimmung zu zentralen Elementen der politischen Ordnung einfordern, hat

⁸⁹ Vgl. Habermas, Jürgen: Die Grenze zwischen Glauben und Wissen, insb. 247-257.

⁹⁰ Rawls, John: Politischer Liberalismus, 219.

⁹¹ Vgl. Rawls, John: Gerechtigkeit als Fairneß.

⁹² Vgl. Rawls, John: Theorie der Gerechtigkeit.

⁹³ Kritisch zur Möglichkeit dieser Differenz Ricken, Friedo: Ist eine moralische Konzeption der politischen Gerechtigkeit ohne umfassende moralische Lehre möglich?

aber darüber hinaus die umfassenden Lehren freizugeben und muss mit dem Faktum des Pluralismus leben. Es kann keine weltanschauliche Integration anstreben. Der Pluralismus ist zum ersten ein unbestreitbares empirisches Faktum, hat zweitens mit den „Bürden des Urteils“⁹⁴ – wie John Rawls formuliert – zu tun und ist drittens insofern ein schutzwürdiges Gut als die Überwindung des Pluralismus und die Durchsetzung einer gemeinsamen Globallehre nur gewaltsam möglich ist.

„Sofern man sagt, eine politische Gesellschaft bilde dann eine Gemeinschaft, wenn sie in der Bejahung ein und derselben Globallehre geeint ist [...], ist der repressive Einsatz der Staatsgewalt mit den genannten, damit einhergehenden Übeln nötig, um die politische Gemeinschaft aufrechtzuerhalten. Dies wollen wir das Faktum der Unterdrückung nennen. In der mittelalterlichen, durch Bejahung des katholischen Glaubens mehr oder weniger geeinten Gesellschaft war die Inquisition kein Zufall; die von ihr besorgte Unterdrückung ketzerischer Ansichten war nötig, um die fortwährende Existenz des religiösen Gemeinschaftsglaubens zu sichern. Das gleiche gilt [...] für jede philosophische und moralische Globallehre, und zwar auch für weltliche Lehren.“⁹⁵

Zwischen den verschiedenen umfassenden Lehren gibt es vernünftige Meinungsverschiedenheit bzw. rationalen Dissens und entsprechend vernünftigen und insofern verteidigungswerten Pluralismus. Die Frage ist dann, wie das Verhältnis der verschiedenen umfassenden Lehren zur politischen Gerechtigkeitskonzeption zu bestimmen ist. Rawls geht davon aus, dass im Idealmodell einer wohlgeordneten Gesellschaft alle Bürger dieselbe grundlegende politische Gerechtigkeitskonzeption teilen, unterstellt aber nicht, „daß sie es bis in die untersten Verästelungen durchweg aus denselben Gründen tun. Die Bürger vertreten einander widerstreitende religiöse, philosophische und moralische Anschauungen und bejahen die politische Konzeption daher vom Standpunkt verschiedener und entgegengesetzter Globallehren, also wenigstens zum Teil aus unterschiedlichen Gründen.“⁹⁶

Die politische Grundkonzeption wird von einem „übergreifenden Konsens“ bejaht und getragen. In ihm überlappen sich die unterschiedlichen, ja

⁹⁴ Vgl. Rawls, John: *Gerechtigkeit als Fairneß*, 68; man könnte auch von Grenzen der Universalisierbarkeit mancher Geltungsansprüche sprechen.

⁹⁵ *Ebd.* 66.

⁹⁶ *Ebd.* 64.

widerstreitenden umfassenden Lehren. Sie können ihr je von ihrer Lehre aus zustimmen, weil die Grundkonzeption nicht auf einer bestimmten Lehre aufruht und sich auf die Grundstruktur der politischen Ordnung beschränkt, also nicht die Lebensführung insgesamt vorschreiben will.

Die Interpretation dieses „übergreifenden Konsenses“, der die Rawls'sche Fassung der Unterscheidung von Fragen des guten Lebens und der Gerechtigkeit markiert, ist einer der heikelsten Punkte in der Deutung der Gesamtkonzeption von Rawls. Ob es sich um eine universalistische Ethik oder eine relativistische kulturalistische Position handelt, wie die kommunitaristische Lesart Rawls nach der Revision seines Ansatzes interpretiert,⁹⁷ hängt insbesondere an der Frage, welche Gründe für die Zustimmung zur grundlegenden politischen Gerechtigkeitskonzeption verlangt werden. Rawls selber ist hier nicht eindeutig. Er will in seinem Neuentwurf vermeiden, wiederum in die Falle einer zu substantiellen Gerechtigkeitskonzeption zu tappen, die gewissermaßen eine Lebensform enthält, also eine Konzeption des Guten und damit eine umfassende Lehre ist. Deshalb ist er außerordentlich vorsichtig darauf bedacht, keine zu weitreichenden Ansprüche zu erheben. Andererseits will er am Vorrang der *einen* Gerechtigkeit vor der Pluralität des Guten festhalten, dabei aber die Konzeptionen des Guten nicht ungerecht beschneiden. Sie werden nur dort angetastet, wo sie unmoralisch sind. Wenn Rawls von vernünftigem Pluralismus spricht, dann gewinnt der Pluralismus diese Vernünftigkeit gerade von der Vernünftigkeit der umfassenden Lehren. Sie dürfen nicht unvernünftig im Sinne der Ablehnung grundlegender Gleichheits- und Freiheitsrechte sowie moralischer Pflichten sein.

Da die grundlegenden politischen Gerechtigkeitskonzepte auf moralischen Argumenten beruhen, müssen sie folgerichtig auch aus moralischen Gründen anerkannt werden, da die Prinzipien (insbesondere die gleiche Achtung von Personen) nicht vernünftigerweise zurückgewiesen werden können. Rawls Terminologie wird hier aber zweideutig. Wenn der übergreifende Konsens eher als eine Schnittmenge zwischen ethischen Lehren erscheint, dann würde die Gerechtigkeitskonzeption nicht mehr

⁹⁷ Vgl. Rorty, Richard: Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie. Auch wenn man Rorty nicht einfach zum Kommunitarismus rechnen kann, so gibt es doch in der kulturrelativistischen Moralphilosophie einen „überlappenden“ Konsens.

moralisch, sondern ethisch gerechtfertigt. Der Konsens wird eher zu einem Kompromiss.

Die Uneindeutigkeit der Konzeption von Rawls wird auch in der positiven Rezeption des „überlappenden Konsenses“ durch Charles Taylor sichtbar.⁹⁸ Er kritisiert zwar, dass die Konzeption noch zu sehr vom Gedanken der Möglichkeit einer unabhängigen Begründung geprägt sei, bezieht sich dann aber positiv auf diese Konzeption. Sie scheint ihm einen dritten Weg für die Konzeption der unter den Bedingungen religiöser Pluralität politisch notwendigen säkularen Ethik zu bieten. Sie vermeidet die Fallen der „Strategie eines gemeinsamen Fundaments“⁹⁹, die nach gemeinsamen und verbindenden Überzeugungen unterschiedlicher (religiöser) Überzeugungen sucht.¹⁰⁰ Angesichts wachsender – und schon lange mehr nur religiöser – Pluralität kommt dieses Konzept an seine Grenzen. Aus grundsätzlicheren Gründen wird von Charles Taylor auch die gegenteilige „Strategie der unabhängigen politischen Ethik“¹⁰¹ abgelehnt, bei der er zugleich die Gefahr sieht, dass sie eine antireligiöse politische Tendenz begünstigt.¹⁰² Die Problematik seines Zugriffs auf den „Ansatzes des übergreifenden Konsensus“ als Grundlage für eine gemeinsame politische Ethik wird sichtbar, wenn er im Blick auf die Gründe, die für die Annahme der politischen Gerechtigkeitsgrundsätze verlangt werden, formuliert: „Eher schon sollte die Devise lauten: Aus welchen Gründen auch immer die Menschen der übergreifenden politischen Ethik zustimmen, spielt keine Rolle – sie sollen nur zustimmen!“¹⁰³ Es bleibt dann allerdings die Frage, warum sie sollen sollen.

Damit ist noch einmal genau das Problem bezeichnet: Bezeichnet der überlappende Konsens nur eine faktische, mithin also in gewisser Weise zufällige Übereinstimmung, oder gibt es gute Gründe für gerade diese Übereinstimmung? Kann sie praktische Vernunft für sich ins Feld führen?

⁹⁸ Vgl. *Taylor, Charles: Drei Formen des Säkularismus*, insb. 239-246.

⁹⁹ Ebd. 219.

¹⁰⁰ Historisch steht hierfür Samuel Pufendorf; gegenwärtig kann man wohl Hans Küngs Projekt „Weltethos“ diesem Paradigma zuordnen.

¹⁰¹ *Taylor, Charles: Drei Formen des Säkularismus*, 220.

¹⁰² Die in diesem Beitrag vorgebrachten Ablehnungsgründe scheinen nicht sehr stark und heben eher auf die Gefahr von Missverständnissen oder sehr einseitigen Auslegungen ab. Die Ablehnung wird im Gesamtkontext seiner Moraltheorie verständlicher. S. dazu den folgenden Abschnitt.

¹⁰³ *Taylor, Charles: Drei Formen des Säkularismus*, 244.

Aus der Perspektive universalistischer Moral muss eine Gerechtigkeitskonzeption *moralisch* begründet sein: sie gilt nicht deswegen, weil sie von umfassenden Lehren de facto akzeptiert werden kann, sondern weil sie aus moralischen Gründen akzeptiert werden muss.¹⁰⁴ Nur so gewinnt sie auch die Kraft, ethische Lehren selber noch einmal auf ihre praktische Vernunft bzw. Vernunftwidrigkeit hin zu befragen und moralisch in Frage zu stellen. „Nicht die empirische, ethische Kompatibilität bestimmt ihre Geltung, sondern ihre *allgemeine* und *kategorische* moralische Kraft, nicht vernünftigerweise mit reziprok-allgemeinen Gründen zurückgewiesen werden können. Nur so kann zwischen sozialer Geltung und moralischer Gültigkeit unterschieden werden.“¹⁰⁵

Wenn man an der Unterscheidung von moralischen und ethischen Fragen festhält, gilt auch, dass aus ethischen Überzeugungen nicht ohne weiteres moralische Urteile folgen. Ethische Urteile beziehen sich aus der Perspektive der ersten Person auf das, „was für mich bzw. uns, ein bestimmtes Kollektiv im ganzen und auf lange Sicht gesehen gut ist, – auch wenn es nicht gleichermaßen gut ist für alle.“¹⁰⁶ Die Bestimmung des für uns Guten ergibt sich im Horizont einer Weltanschauung, die als zentrales Element die Bestimmung gelingenden „wahren“ Lebens enthält. Daraus mag auch eine Gerechtigkeitslehre erwachsen. Der Anspruch „für alle“ der in ihr enthalten ist, bedarf aber der Zustimmung aller und nicht einfach der Verlängerung der innerweltanschaulichen Perspektive auf alle. Richtig bleibt allerdings, dass die Realisierung von Gerechtigkeit trotzdem darauf angewiesen ist, dass sie ethisch eingebunden wird. Personen identifizieren sich mit ihr ethisch, wenn es zu ihrer Identität gehört, gerecht zu sein und die Ausrichtung auf Gerechtigkeit Teil der Konzeption des guten Lebens ihrer Gemeinschaft ist. Jedoch ist die *Geltung* der Moral davon nicht abhängig.¹⁰⁷

Der demokratische, freiheitliche Staat und ein friedliches Zusammenleben unter den Bedingungen des weltanschaulichen Pluralismus sind also auf Lebensformen angewiesen, die die normativen Grundlagen des freiheitli-

¹⁰⁴ Vgl. Forst, Rainer: Gerechtigkeit als Fairneß, 402-409; Habermas, Jürgen: Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch, 180-189.

¹⁰⁵ Forst, Rainer: Gerechtigkeit als Fairneß, 408.

¹⁰⁶ Habermas, Jürgen: Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch, 188.

¹⁰⁷ Siehe zur Unterscheidung von Geltungs- und Sinnfrage auch oben Abs. 2.3.1.

chen demokratischen Staates in ihr umfassenderes Verständnis des Menschen, der Welt und der Geschichte einbinden können.

4.3.2.3 *Die Verankerung der Ethik in einer „Ontologie des Menschlichen“ bei Charles Taylor*

Im Rahmen der Anthropologie und Handlungstheorie Charles Taylors kann die Situierung moralischen Handelns im Gesamtspektrum menschlicher Antriebe verdeutlicht werden. Praktische Vernunft ist nicht die einzige Kraft, die menschliches Handeln bestimmt. Sie tut dies in einem Ensemble von Wahrnehmungen, Deutungen und Antrieben, denn Menschen sind keine rein intellegiblen, nur an zutreffender Erkenntnis und vernunftgemäßen Handeln orientierte Wesen. Ob moralische Handlungsweisen sich gegenüber eigensüchtigen, auf den eigenen Vorteil ausgerichtete Handlungsmotive behaupten können, hängt wesentlich vom Gesamtkomplex des Selbstverständnisses einer Person ab.

Charles Taylor¹⁰⁸ schließt an die Unterscheidung von Wünschen erster und zweiter Ordnung nach Harry Frankfurt¹⁰⁹ an. Danach unterscheiden sich Personen von anderen Lebewesen nicht dadurch, dass sie Wünsche und Bedürfnisse haben, sondern dadurch, dass sie auch Wünsche bezüglich dieser Wünsche und Bedürfnisse entwickeln. Sie können den Wunsch haben, einen bestimmten Wunsch nicht zu haben, oder sie können sich wünschen, dass sie einen Wunsch – den sie gerade nicht haben – hätten. Menschen sind also fähig, sich ihren Antrieben, Bedürfnissen und Wünschen gegenüber zu distanzieren und in ihren Bedürfnissen und Antrieben anders sein zu wollen. Sie können Urteile über die Wünschbarkeit von Wünschen und Bedürfnissen treffen und deren Wert und Qualität bewerten. In diesen Wertungen kommt zum Ausdruck – oder wird vielleicht sogar definiert – „was für eine Art von Person wir sein möchten“¹¹⁰, welche Interpretation der Welt und des Lebens wir in der Welt verkörpern wollen. Während Wünsche erster Ordnung das beinhalten, was wir gerne tun

¹⁰⁸ Die folgende Darstellung stützt sich neben den Werken von Charles Taylor auf die umfassende Interpretation von Rosa, *Hartmut: Identität und kulturelle Praxis*, hier insb. 98-126.

¹⁰⁹ *Frankfurt, Harry: Freedom of the Will and the Concept of a Person*. In : *Journal of Philosophie* 1 (1971), 5-20.

¹¹⁰ *Rosa, Hartmut: Identität und kulturelle Praxis*, 108; Vgl. *Charles Taylor: Was ist menschliches Handeln*, 24.

möchten, geben Wertungen der zweiten Ordnung Auskunft darüber, wie wir leben und wer wir sein wollen, indem sie zum Ausdruck bringen, was es wert ist, getan oder erstrebt zu werden. »Sie beinhalten Unterscheidungen zwischen Richtig und Falsch, Besser und Schlechter, Höher und Niedriger, deren Gültigkeit nicht durch unsere eigenen Wünsche, Neigungen oder Entscheidungen bestätigt wird, sondern sie sind von diesen unabhängig und bieten selbst Maßstäbe, nach denen diese beurteilt werden können.«¹¹¹

Solche Unterscheidungen und starke Wertungen, die ja nicht nur die Distanzierung von den unmittelbaren Antrieben und Wünschen leisten müssen, sondern von Charles Taylor als Darstellung der „transzendentalen Bedingungen“¹¹² eines Selbst vorgetragen werden, können nicht rein personenzentriert und subjektiv vorgestellt werden. Subjekte gewinnen ihre Identität und ihre Handlungsorientierung vor dem Hintergrund eines intersubjektiven moralischen Raumes, einer moralischen Topographie bzw. einer moralischen Ordnung, die Gütern, Handlungs- oder Lebensweisen als erstrebenswert ausgezeichnet, so dass sie nicht nur als Mittel zu anderen Zielen, sondern in sich wertvoll sind.

Dieser Hintergrund hat allerdings nicht nur intersubjektiven Charakter, sondern er überschreitet auch das Feld des Moralischen.

„Unsere moralischen Reaktionen haben in diesem Bereich also gleichsam zwei Facetten. Einerseits gleichen sie beinahe Instinkten, vergleichbar unserer Vorliebe für Süßigkeiten, unserer Abneigung gegen ekelerregende Sachen oder unserer Angst zu stürzen. Andererseits scheinen sie ausdrücklich oder stillschweigend Behauptungen über das Wesen und den Rang der Menschen zu beinhalten. Von dieser zweiten Seite her wirkt eine moralische Reaktion wie eine Billigung oder Bejahung einer gegebenen Ontologie des Menschlichen.“¹¹³

Taylor kommt damit, wenn auch auf einem anderen Denkweg zu einem ähnlichen Ergebnis wie Dieter Henrich, der sehr dezidiert den von der Moral unabhängigen und systematisch vorgängigen Charakter der Metaphysik betont:

„Die Erkenntnis der Geltung eines Imperativs oder Wertes kann unterlaufen und ins Schwanken gebracht werden, wenn diese Erkenntnis nicht von einer Weltbe-

¹¹¹ Taylor, Charles: Quellen des Selbst, 17.

¹¹² Ebd. 63.

¹¹³ Ebd. 25.

schreibung komplettiert werden kann, innerhalb deren verständlich wird, daß etwas unbedingte Geltung, und zwar für mich haben kann. Diese Weltbeschreibung kann auch nicht einfach nur um der Norm willen angenommen werden. Sie muß schon für sich einleuchten können.“¹¹⁴

Die Erhellung der mit der Moral verbundenen moralischen Ontologie und ihrer kulturellen Verankerung ist zentrales Thema der Sozialphilosophie Taylors. Im Laufe seiner Entwicklung tritt er immer stärker für eine theistische Konzeption der moralischen Ontologie ein.¹¹⁵ Er konstatiert, dass in den öffentlichen Debatten der Gegenwart in moralischer Hinsicht „Maßstäbe von beispielloser Stringenz verkündet“¹¹⁶ werden. Das schließt nicht aus, dass diese Maßstäbe unterschiedlich ernst genommen werden und dass dagegen verstoßen wird. Nichtsdestotrotz sind sie die öffentlich akzeptierten Normen. Es gilt jedoch: „Hohe Maßstäbe brauchen starke Quellen.“¹¹⁷ Die diese Ansprüche speisenden Moralquellen bzw. moralischen Ontologien gibt es in der Moderne nur noch im Plural. Und es ist zu fragen ob das Verhältnis von Maßstäben und Quellen noch stimmt,

„ob wir in moralischer Hinsicht nicht über unsere Verhältnisse leben, wenn wir auch weiterhin an unseren Maßstäben der Gerechtigkeit und des Wohlwollens festhalten. Kennen wir Möglichkeiten des ‚Gut-Sehens‘, die uns nach wir vor glaubwürdig erscheinen und die leistungsfähig genug sind, um diese Maßstäbe zu tragen?“¹¹⁸

In einer vorsichtigen Argumentation und in der Reflexion vieler Einwände will Charles Taylor in seiner Analyse der Moralquellen in „Quellen des Selbst“ auch zeigen, dass die theistische Perspektive nicht nur vertretbar, sondern leistungsfähiger als andere Quellen ist: „das Potential einer bestimmten theistischen Perspektive ist unvergleichlich viel größer“¹¹⁹. Ohne die Argumente für diese Feststellung, die auch bei Taylor selbst nicht sehr

¹¹⁴ *Henrich, Dieter*: Bewußtes Leben und Metaphysik, 213.

¹¹⁵ Vgl. dazu auch *Kühnlein, Michael*: Liberalismuskritik und religiöser Artikulationsvorsprung.

¹¹⁶ *Taylor, Charles*: Quellen des Selbst, 890.

¹¹⁷ Ebd. 891.

¹¹⁸ Ebd. 893.

¹¹⁹ Ebd. 894

deutlich sind, hier im Einzelnen vorstellen zu können oder zu müssen,¹²⁰ lässt sich der Kern wohl auf zwei Argumente zurückführen:

Zum ersten betont Taylor, dass die grundlegenden „Quellen“ im Plural auftreten und jede von einer anderen Perspektive her bestreitbar ist. Darin unterscheidet sich ein theistisches Hintergrundverständnis nicht von anderen. Jedoch sind die anderen „in einer Weise zuinnerst bestreitbar [...], in der das für die theistische Einstellung nicht gilt.“¹²¹ Selbst die Widersacher des Theismus, die seine Wahrheit in Frage stellen, bezweifeln nicht, „daß diejenigen, die sich zu ihm bekennen, eine völlig zulängliche Moralquelle darin finden.“¹²² Damit ist das zweite Argument eng verbunden, das mit der Zulänglichkeit eines theistischen, näherhin christlichen Hintergrundverständnisses zugleich die Unzulänglichkeit der andern moralischen Ontologien betont, da sie nicht selbständig seien. Sie stehen dort, wo sie Humanismus sind, in einem Abhängigkeitsverhältnis zum Christentum, das nicht nur für ihren historischen Ursprung gilt, sondern fortwährender Natur ist: Letztlich ist das „Gut-Sehen“, das für das „Gut-Tun“ notwendig ist, in jenem „und Gott sah, daß es gut war“ der Genesis begründet.

„Wir haben uns als Kultur eine Moral des Mitleids und Wohlwollens zueigen gemacht, die unsere emotionalen Mittel möglicherweise übersteigt. Denn sie scheint von uns eine Hingabe, eine Verständnisfähigkeit, eine Selbstverleugnung zu verlangen, zu der wir gar nicht der Lage sind. Wir müssten aber dazu in der Lage sein, um wollen zu können, dass sich unsere Hilfeleistungen am wahren Ausmaß der Not ausrichtet, ob uns die Notleidenden nun emotional unmittelbar bewegen oder nicht. Was uns mit anderen Worten fehlt, ist eine Liebe zum Menschen, so wie er ist, mit all seinen Fehlern und Schwächen, und selbst wenn er dumm und hässlich ist. Dies wäre nun aber genau jene Liebe, mit der Gott die Menschen liebt und die Jesus Christus verkörpert – eine Liebe, deren wir nur durch Gottes Gnade fähig sind.“¹²³

¹²⁰ Vgl. dazu neben *Kühnlein, Michael*: Liberalismuskritik und religiöser Argumentationsvorsprung auch *Kreuzer Thomas*: Kontexte des Selbst, der allerdings Taylor zu schnell theologisch vereinnahmt, sowie *Schaupp, Walter*: Gerechtigkeit im Horizont des Guten.

¹²¹ *Taylor, Charles*: Quellen des Selbst, 560.

¹²² Ebd. 561.

¹²³ *Taylor, Charles*: Ein Ort für die Transzendenz, 15.

Charles Taylor kann in seinen Analysen der Identitätsbedingungen und moralischen Handlungsweisen sehr deutlich die Bedeutung der „moralischen Ontologien“ oder – um es mit Rawls zu sagen – der „umfassenden Lehren“ aufzeigen und hierin im Rahmen seiner philosophischen Reflexionen die Bedeutung des Christentums herausstellen. Seine Argumentation ist insofern geeignet die These dieses Kapitels zu belegen, dass das Christentum aus seinem „Eigenen“ einen entscheidenden Beitrag zur Moral leistet. Christlicher Glaube vermittelt eine Vorstellung, was Menschsein im Ganzen und Äußersten heißen kann und wie Leben jetzt und in der eröffneten Vollendung gelingen kann. Vor allem bezeugt es, dass gelingendes Leben möglich ist. Das Bemühen um Gerechtigkeit wird eingefügt in eine Lebensmöglichkeit, die verheißungsvoll ist. Maßstäbe der Gerechtigkeit sind so nicht mehr „bloß“ richtige Forderungen, sondern integraler Teil dessen, was menschliche Identität in ihren besten Möglichkeiten ausmacht. Gerechtigkeit wird in die Basis der Identität einer Person eingegliedert; sie ist Teil dessen, wer und wie sie sein will.

Zugleich stellt Charles Taylor in seinen Werken aber infrage, dass eine Unterscheidung von Fragen der Gerechtigkeit und des guten Lebens möglich und sinnvoll ist. Er bestreitet die Möglichkeit einer Unterscheidung und erst recht die Vorordnung des Rechten vor dem Guten ist.¹²⁴ Die bisherigen Darstellungen haben das in gewisser Weise schon erkennen lassen. Wenn so nachdrücklich auf die Bedeutung der moralischen Ontologien hingewiesen wird, wie Taylor dies tut, dann ist nicht vorstellbar, dass ein Moralprinzip oder ein entscheidender moralischer Maßstab unabhängig von diesem Hintergrund begründet werden kann und damit unabhängig von der Frage nach dem Guten. Taylor macht nachdrücklich deutlich, dass das Richtige notwendig in einer Konzeption des Guten fundiert ist.

„Die Bestimmung des ‚Richtigen‘ oder die Festlegung unveräußerlicher Rechte kann sich nämlich immer erst aus einem *vorgängigen* ethischen Horizont, aus einem gesellschaftlichen Rahmen ergeben, der Vorannahmen evaluativer Art darüber enthält, was es heißt ein Subjekt zu sein, wie dieses Subjekt in seine Umwelt eingebettet ist und worauf es bei Handlungen und Entscheidungsfindungen (und damit im Leben) ankommt.“¹²⁵

¹²⁴ Vgl. Taylor, *Charles*: Quellen des Selbst, 146-174, insb. 169ff.

¹²⁵ Rosa, *Hartmut*: Identität und kulturelle Praxis, 217.

Er muss dann in der kritischen Auseinandersetzung mit deontologischen Ethiken Kantischen Zuschnitt zeigen, dass diese faktisch und notwendig immer schon auf der Grundlage einer – allerdings implizit – bleibenden Hintergrundkonzeption des Guten verankert sind, dass also

„alle Theorien, die der Frage nach dem Richtigen den Vorrang geben, in Wirklichkeit auf einer Idee des Guten beruhen, und zwar in zweierlei Hinsicht: a) daß es der Artikulation dieser Idee bedarf, um deren Motive zu verdeutlichen, und b) daß jeder Versuch, an einer Theorie des Richtigen ohne Untermauerung durch eine Theorie des Guten festzuhalten, zum Scheitern verurteilt ist“.¹²⁶

Etwas drastischer formuliert: „Die Vertreter dieser Theorien [des pflichtgemäßen Handelns; B.L.] sind konstitutionell unfähig, die tieferen Quellen des eigenen Denkens offen einzugestehen. Ihr Denken ist zwangsläufig verkrampft.“¹²⁷

Doch auch Taylor bezahlt für seine Konzeption einen hohen – zu hohen – theoretischen Preis: den des Relativismus. Die Verankerung des Ethischen in einem weitreichenden Hintergrundverständnis wirft die Frage nach seiner Kommunizierbarkeit und seinem Rationalitätsniveau auf. Dabei räumt Charles Taylor selbst ein, dass die angemessene Kommunikationsweise künstlerischer Ausdrucksform mit ihren expressiven Möglichkeiten näher steht als wissenschaftlicher Argumentation und Rationalität:

„Wir leben heute in einer Zeit, da eine öffentlich zugängliche kosmische Ordnung der Sinngehalte ein Ding der Unmöglichkeit ist. Die einzige Möglichkeit, die Ordnung, in die wir gestellt sind, im Hinblick auf eine Bestimmung der Moralquellen zu erkunden, stützt sich auf diese Rolle der persönlichen Resonanz. Das gilt nicht nur für die epiphanische Kunst, sondern auch für andere Bemühungen, etwa im Bereich der Philosophie oder Literaturwissenschaft, wo es um ähnliche Bestrebungen geht. [...] Der springende Punkt dieses Vergleichs ist der, daß wir uns etwas vormachen, wenn wir glauben, die philosophische oder literaturwissenschaftliche Sprache für diese Thematik sei irgendwie deutlicher konturiert und freier vom Einfluß durch den personengebundenen Index als die Sprache der Dichter oder Romanciers. Das Thema läßt keine Sprache zu, die sich der persönlichen Resonanz entzieht.“¹²⁸

¹²⁶ Taylor, Charles: Die Motive einer Verfahrensethik, 119.

¹²⁷ Taylor, Charles: Quellen des Selbst, 170.

¹²⁸ Ebd. 884f; kritisch zu einem Verständnis von Philosophie als Dichtung stellt sich Adorno in seiner Habilitationsschrift: „Wann immer man die Schriften von

Wie Jürgen Habermas zurecht bemerkt, bleibt eine solche Theorie ethischer Kommunikation expressiv: „Die ‚Vision des Guten‘ kann durch eine sprachmächtige Artikulation freilich nur erfahrbar gemacht, streng genommen nicht begründet werden.“¹²⁹ Solche Sprachen und Sprachfähigkeiten sind nicht nur innerhalb von Überzeugungsgemeinschaften wichtig, sondern auch und gerade zwischen ihnen, um eine Lebensweise nachvollziehbar und verständlich zu machen und ihre Attraktivität zum Ausdruck zu bringen.¹³⁰ Aber sie sind nicht geeignet, unbedingte Rechte und Pflichten zu begründen. Moral wird auf diese Weise in die Pluralität der Verständnisse, was ein gelingendes Leben ausmacht, hineingezogen und letztlich der Ästhetik angenähert. Charles Taylor steht damit in Gefahr, selber ein Teil jenes „Authentizismus“ zu sein, den er so deutlich ablehnt. Zwar kann seiner Konzeption nun keinesfalls Individualismus vorgeworfen werden, aber sein Intersubjektivitätsbemühen kommt – auch wenn von ihm wohl anders intendiert – de facto nur bis zur Kultur. Er bleibt beim kulturellen „Authentizismus“ hängen. Die Intention, die Einheit des Ethischen in der Ablehnung der Trennung von Fragen des Guten und des Gerechten zu wahren, endet letztlich relativistisch in der Vielheit der Kulturen und ihrer Konzeption des Guten.

Taylors Argumentation ist insofern geprägt von einer eigenartigen Kombination aus schwachen und starken Ansprüchen. „„Sources of the Self‘ reiht sich damit ein in die Versuche, eine Ethik mit Hilfe der Ästhetik zu rehabilitieren, aber einer Ästhetik, die als Medium der Verwobenheit von Subjektivität und Transzendenz Platz schafft für eine neue Metaphysik.“¹³¹ Nur über eine theistisch verstandene Metaphysik ist erklärlich, wie die immer an den Index persönlicher Erfahrung gebundene Kunst Kommunikationsweg einer universalistischen Ethik sein kann. Der Gedanke, eine zugleich dicke und universalistische Theorie des Guten, die die Unterscheidung von Fragen des Gerechten und des Guten hinfällig macht, auf der Grundlage einer objektiven Wesens- und Güterordnung gewinnen zu kön-

 Philosophen als Dichtungen zu begreifen trachtete, hat man ihren Wahrheitsgehalt verfehlt.“ (Adorno, *Theodor W.: Kierkegaard*, 9)

¹²⁹ Habermas, Jürgen: Erläuterungen zur Diskursethik, 181.

¹³⁰ Siehe auch die Hinweise auf Mission unter 4.1.2.

¹³¹ Steinfath, Holmer: In den Tiefen des Selbst, 111.

nen, erscheint zwar theologisch nicht grundsätzlich abwegig – aber man muss erkennen, dass dies nicht weiterführen kann als in eine christliche bzw. katholische – und das heißt entgegen ihrer Intention partikulare – Ethik.

Die Darlegungen Taylors haben für eine theologische Ethik – insbesondere moraltheologischer Provenienz¹³² – eine hohe Anziehungskraft, weil Moraltheologie das im Glauben gründende sittliche Handeln reflektiert.¹³³

Doch Taylors Ansatz bleibt ethisch ambivalent. Einerseits scheint mir sein Ansatz mit seiner differenzierten Handlungs- und Sozialtheorie sowie seiner Anthropologie, die die soziale Verfasstheit sehr nachdrücklich herausarbeitet, noch viel unausgeschöpftes hermeneutisches Potential für eine theologische Ethik bereitzuhalten. Kaum ein anderer sozialphilosophischer Ansatz ist in der Lage, die Bedeutsamkeit kultureller Überlieferung und die Identitätsbedingungen von Personen – sowie deren aktuelle Gefährdungen – so sensibel und differenziert auf den Begriff zu bringen. Andererseits ist vor einer unkritischen Rezeption auch dringend zu warnen, denn seine Moraltheorie führt – wie gezeigt – in die Sackgasse des moralischen Relativismus.

Habermas und Rawls zahlen demgegenüber zwar den Preis der Unterscheidung des Gerechten und des Guten, sichern damit aber den Kern einer universalistischen Moral, an den sich das Gute anlagern kann.

¹³² Wenn man es auf die – in ihrer Einfachheit sicher unzulässige – Formel „Taylor oder Habermas/Rawls“ bzw. „kommunitarische vs. liberale Ethik“ bringt, neigt die Moraltheologie wohl eher zu Taylors „dicker“ kulturgebundener Theorie des Guten und die Sozialethik zu Habermas' bzw. Rawls' „magerer“ universalistischer Theorie der Gerechtigkeit. Diese Affinitäten sind verständlich, können aber angesichts einer verschwimmenden Grenze zwischen den ehemals deutlicher getrennten Domänen der theologischen Ethik nicht unreflektiert bleiben. Moraltheologie kommt nicht umhin die Bedingungen sittlichen Handelns aus Glauben in einer pluralen Gesellschaft zu reflektieren und Sozialethik die Situationsbedürftigkeit einer universalistischen Gerechtigkeitstheorie im Kontext des Glaubens zu bedenken.

¹³³ Charles Taylor war regelmäßiger Teilnehmer an den „Castel Gandolfo-Gesprächen“ Johannes Pauls II., die vom „Institut für die Wissenschaften vom Menschen“ (IWM) organisiert wurden.

4.3.3 *Der Imperativ der Gerechtigkeit braucht den Indikativ der Gnade und der Vergebung*

Das Mühen um Gerechtigkeit ist begleitet von Erfahrungen, dass der Anspruch der Gerechtigkeit verfehlt wird. Menschen werden ihm nicht gerecht und laden Schuld auf sich. Das Problem der Schuld als Hindernis für eine gerechte gesellschaftliche Praxis kommt sozialtheoretisch an verschiedenen Stellen zur Sprache.

Ulrich Beck beschreibt die Schwierigkeit der Verantwortungsannahme in einer Gesellschaftskonstellation, in der die Einzelnen gegenüber vorgegebenen Sozialverbänden („Freisetzung“) und Traditionen („Entzauberung“) Spielräume gewinnt, so dass das Zentrum der Lebensführung und der Welt – scheinbar – ins Ich rückt und der Einzelne auf „den Thron des Weltgestalters“ erhoben scheint. Zugleich ist die Person jedoch in weitreichende, komplexe und widerständige teilsystemischen Handlungszusammenhänge eingebunden. Diese Handlungszusammenhänge kann der Einzelne einerseits als Rädchen im Getriebe nicht gestalten, andererseits ist sein Handeln weder bedeutungs- noch alternativlos. Dadurch wird der Einkauf des täglichen Lebensbedarfs zur Frage der Mitwirkung an der Ausbeutung der Arbeitenden von den Kaffeeplantagen bis zu unseren Discountern, der Verursachung von Umweltbelastungen in Produktion und Transport sowie der Belastung der eigenen Person und der Liebsten mit Schadstoffen. Am Kaffee symbolisiert sich dieses Problem nur.

„Mit der Enttraditionalisierung und der Schaffung weltweiter Mediennetzwerke wird die Biographie mehr und mehr aus ihren unmittelbaren Lebenskreisen herausgelöst und über Länder- und Expertengrenzen hinweg für eine *Fernmoral* geöffnet, die den Einzelnen in den Zustand potentieller Dauerstellungnahme versetzt. Bei gleichzeitiger Versenkung in die Unbedeutendheit wird der auf den scheinbaren Thron eines Weltgestalters erhoben. Während die Regierungen (noch) im nationalstaatlichen Gefüge handeln, wird die Biographie schon zur Weltgesellschaft hin geöffnet. Mehr noch: Die Weltgesellschaft wird *Teil* der Biographie, auch wenn diese Dauerüberforderung nur durch das Gegenteil: Weghören, Simplifizieren, Abstumpfen zu ertragen ist.“¹³⁴

¹³⁴ Beck, Ulrich: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1986, 219.

Die moralische Verwicklung in eine zugleich globalisierte und individualisierte Welt, in der die Probleme der Welt mit dem Handeln des Einzelnen verbunden sind, überfordert die moralische Kapazität des Einzelnen, ohne dass er sich dispensieren kann. Ulrich Beck beschreibt die aus der moralischen Überforderung resultierende Lähmung der moralischen Praxis.

Näher an der grundlegenden Gegebenheit menschlichen Handelns in sozialen Bezügen setzen die Überlegungen Charles Taylors an. Er kritisiert den Freiheitsbegriff formaler Vernunftethiken, die die Bedingungen der Freiheitsverwirklichung und darin die Voraussetzungen des Moralisch-Seins nicht zureichend erfassen.

Weil sie diese Voraussetzungen nicht berücksichtigen, führt der Versuch der Autonomisierung der Moral in die „Widersprüchlichkeit einer unsituier-ten Freiheit, die in ihrem Streben nach Selbstbestimmung nur weitere Erfahrungen der Abhängigkeit generiert, welche die Prinzipien liberaler Verantwortungs-*rhetorik* sukzessive devalidiert.“¹³⁵ Die Rigidität der Pflichtmoral, die die Bedingungen bzw. Quellen des Moralisch-Seins übersieht, führt in eine Überforderung, die für die Moral gefährlich und potentiell destruktiv ist.

„Der Grund ist der, daß es etwas die Moral Zersetzendes, ja etwas Gefährliches hat, wenn die Forderung auf nichts weiter beruht als dem Gefühl der unerfüllten Pflicht, auf dem Gefühl der Schuld oder ihrem Gegenstück, der Selbstzufriedenheit. Heuchelei ist nicht die einzige negative Konsequenz. Moral als Wohlwollen auf Verlangen bewirkt bei denen, die es nicht schaffen, Selbstverurteilung und überdies Geringschätzung der Impulse zur Selbsterfüllung, die als vom Egoismus errichtete Hindernisse gesehen werden, durch die es uns schwergemacht wird, dem Maßstab gerecht zu werden.“¹³⁶

Reaktionen eines vom Gesetz überforderten und vor dem Gesetz alleingelassenen Menschen sind einerseits Resignation bzw. Heuchelei, andererseits zwanghaftes Handeln und gewaltsame Durchsetzung. Die Gewalttätigkeit, die daraus folgen kann, reflektiert Taylor unter Bezugnahme auf Dostojewskijs „Die Dämonen“.¹³⁷

¹³⁵ *Kühnlein, Michael*: Liberalismuskritik und religiöser Artikulationsvorsprung, 188.

¹³⁶ *Taylor, Charles*: Quellen des Selbst, 891.

¹³⁷ Vgl. ebd. 892-894.

Vor dieser Rigidität vor dem Gesetz, die die Moral gefährdet, gibt es ein Entkommen, indem man sich einlässt auf die Voraussetzung des Moralischseins: auf die vorausgehende Erfahrung der Liebe, die Liebe ermöglicht. Über die menschliche Agape hinaus sieht dabei Taylor die Befreiung zur Freiheit und die Ermöglichung des Moralischseins in Gott gegründet. „In der grundlosen Liebe Gottes zu seiner Schöpfung weiß sich das menschliche Subjekt unendlich bejaht und angenommen. Diese zuvorkommende, weil voraussetzungslose Dimension der Liebe ermöglicht es dem Subjekt von sich selbst abzulassen.“¹³⁸

Es ist der Indikativ der Gnade, der erst in die Fähigkeit zum Moralischsein einsetzt. Er wehrt angesichts der unvermeidbaren moralischen Schuld und des Ungenügens angesichts der Aufgaben der verzweifelten Resignation und der gewaltsamen Durchsetzung. Gnade setzt immer wieder neu in die Linie der Liebe und des „Gut-Sehens“ ein, die ermöglicht an der Liebe Gottes zu dieser Welt teilzuhaben.

4.3.4 Gerechtes Handeln braucht den riskanten und vertrauenden Vorausgriff

Rainer Forst lehnt die Unterscheidung von rechtfertigenden Gründen und Motiven ab: „Eine Konzeption moralischer Autonomie wäre unvollständig, wenn die Gründe, die eine Handlung oder Norm rechtfertigen, nicht zugleich die handlungsleitenden, *praktischen* Gründe wären, die eine Person zu einer moralischen Handlung motivieren.“¹³⁹

Selbst wenn man diese Position teilt, bleibt – auch nach seiner Einschätzung – die Problematik sozialer Bedingungen, die Gerechtigkeitshandeln zu einem „supererogatorischen“ Handeln machen können.¹⁴⁰ Dann aber ist die Motivationsfrage noch einmal neu aufgeworfen, da die reziproke Gerechtigungsmotivation nicht hinreicht. Moralisches Handeln ist in seiner Begründung mit der Verallgemeinerbarkeit verbunden und intendiert damit ein reziprokes Verhältnis zwischen Personen. Es findet jedoch häufig Re-

¹³⁸ Kühnlein, Michael: Liberalismuskritik und religiöser Artikulationsvorsprung, 194.

¹³⁹ Forst, Rainer: Ethik und Moral, 366.

¹⁴⁰ Vgl. ebd. 367, Anm. 72.

ziprozität nicht schon verwirklicht vor, so dass es nur darum ginge, ihr fortsetzend gerecht zu werden. Oft sind soziale Umstände und gesellschaftliche Strukturen so, dass Gerechtigkeit nicht gegeben ist und ein Handeln, das sich an der Gerechtigkeit orientiert, in Vorleistung treten muss und sich der Ausbeutung aussetzt.¹⁴¹ Der Volksmund und Ulrich Wickert im Titel seines Buches bringen diese Situation auf die Formel: „Der Ehrliche ist der Dumme“.

Das Mühen um eine Gerechtigkeit, die erst noch zu erkämpfen ist, erfordert im Vergleich zur Achtung und Befolgung bereits vorhandener gerechter Gesellschaftsstrukturen, ein Mehrfaches an Einsatz: Gegen die bestehende Realität gilt es, im Vorausgriff Gerechtigkeit in versuchs- und modellhaften Lebensweisen, in Zeichenhandlungen und Symbolen – möglicherweise bis hin zum zivilen Ungehorsam – zur Geltung zu bringen.

Es wurde bereits ausgeführt, dass die radikale Ethik Jesu, wie sie gerade in der Bergpredigt sichtbar wird, ihre Radikalität gerade dem Umstand schuldet, dass sie sich auf Liebe, Gerechtigkeit und Frieden unter Bedingungen von Lieblosigkeit, Unrecht und Gewalt ausstreckt.¹⁴² Die Weisungen der Bergpredigt sind nicht Handlungsvorschriften einer Gerechtigkeitsordnung, sondern eher Anstöße zu einer sozialen Veränderungspraxis, die Strukturen von Unrecht und Gewalt unter- und durchbrechen will. Die Forderung, dem der auf die linke Wange schlägt auch die rechte hinzuhalten, ist keine moralische Regel oder ethische Vorschrift. In übertreibender Zuspitzung kann man sagen, sie ist eine politische – und wenn man so will „revolutionäre“ – Anregung und Aufforderung in paradoxer Sprachgestalt. Sie ruft dazu auf, ideenreich eine Praxis zu entwickeln, die Gewalt nicht mit Gegengewalt bekämpft und damit die Gewaltreihe fortsetzt, sie aber auch nicht nur passiv und dulgend hinnimmt, sondern überraschend reagiert

¹⁴¹ An dieser Stelle kann offenbleiben, wie sehr unsere gegenwärtigen gesellschaftlichen Konstellationen als ungerecht zu kennzeichnen sind. Ausgehen kann man m.E. davon, dass es kaum angemessen ist, die gegenwärtige nationale wie globale Situation als verwirklichte Gerechtigkeit zu beschreiben, ihre Kennzeichnung als von Ungerechtigkeit und Unrecht vollkommen durchdrungen aber auch unzutreffend. In dieser – unterstellten – „mittleren Situation“ fordert ein Handeln in der Perspektive der Gerechtigkeit von einem christlichen Mitteleuropäer nicht den Einsatz von Kopf und Kragen, ist aber auch nicht „kostenlos“ zu haben und kann nicht auf die bereits installierte Reziprozität vertrauen.

¹⁴² Siehe Abs. 2.2.2.

und andere Wege ermöglicht – die durchaus schmerzhaft sein können. Denn das Handeln tritt in Vorleistung und muss damit rechnen, einen Preis zu bezahlen und Gewalt zu erleiden. Der Schlag auf die andere Backe ist nicht ausgeschlossen.

An dieser Stelle kommt reine Gerechtigkeitsethik an eine Grenze. Sie wird damit zwar weder in Frage gestellt noch gar widerlegt, aber ihre Ergänzungsbedürftigkeit wird in besonderer Weise deutlich.

In gesellschafts- und politiktheoretischer Hinsicht muss eine sich auf Veränderung ausstreckende Ethik auch Theorie der Veränderung sein. Sie muss Möglichkeiten und Wege gesellschaftlicher Transformation reflektieren, nach den Bewegungen fragen, die Veränderung vorantreiben können und nach den Potentialen suchen, die solidarische Bemühen um Verbesserung tragen können. Auch theologische Sozialethik kann sich diesen Fragen des individuellen und sozialen Lernens und der politischen Veränderungsprozesse nicht entziehen. Sie kann nicht nur Ordnungsethik¹⁴³ sein, sondern muss auch Theorie der Gestaltung und Veränderung sein.

Menschen, die an den Gott der Väter und den Gott Jesu Christ glauben, sind, wie Paulus nicht müde wird zu betonen, in eine neue Identität berufen. Ihr Gottesgedanke und Gottesverhältnis ist „kein Überbau-Gedanke zur bereits gebildeten Identität des Subjekts, sondern ein identitätsbildender Gedanke. [...] Er widersetzt sich der Bildung einer am Haben und Besitzen orientierten Identität des Subjekts und konstituiert es als solidarische“¹⁴⁴. Es ist nicht mehr möglich, sich im Unrecht einzurichten, es wird möglich, dem Unrecht zu widerstehen. Solche geschichtliche, gesellschaftliche und politische Veränderungspraxis ist ermöglicht durch die vorausgehende Güte und Gnade Gottes, die neue Lebensmöglichkeit schafft, und streckt sich in Hoffnung aus auf die vollendende Tat Gottes. Die Erfahrung, dass das Bemühen um Gerechtigkeit nicht vor Ungerechtigkeit bewahrt, ja

¹⁴³ In klassischer Weise ist die Konzeption als Ordnungsethik in *Gustav Gundlachs* Definition der Soziallehre zu finden: „Kath. Gesellschaftslehre ist die einheitliche Zusammenfassung aller auf Grund der christlichen Heilsordnung möglichen Erkenntnisse von den Ordnungsstrukturen der diesseitigen menschlichen Gesellschaft im Ganzen und in ihren Einzelbereichen als Norm der dem innerlich gesellschaftlichen Menschen dauernd und im Wandel der Geschichte erwachsenden Ordnungsaufgabe.“ (*Gundlach, Gustav: Art. Katholische Soziallehre*, 914)

¹⁴⁴ *Metz, Johann Baptist: Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 58.

sich in spezifischer Weise der Ungerechtigkeit, der Benachteiligung und – in anderen Zeiten und Regionen – auch der Verfolgung und dem Tod aussetzt (Erzbischof Romero mag als Name für viele andere stehen), wird deutbar in der Wahrnehmung des Leidens und Sterbens Jesu: Er, der das Heil bringt, entgeht nicht dem Unheil – aber es hat nicht das letzte Wort.

Christliche Veränderungspraxis gewinnt so im Blick auf Wort und Tat Jesu, im Glauben an Tod, Auferweckung und Wiederkunft Christi und im Aufruf zur Nachfolge Deutungsmöglichkeiten für die schmerzhaften Erfahrungen eines vorausgreifenden Gerechtigkeitsbemühens und findet darin Quellen der Hoffnung auf Nicht-Vergeblichkeit. Glaube, Hoffnung und Liebe zeigen sich als prä-moralische Tugenden, die moralische Praxis grundlegen.

4.3.5 *Der geschichtliche Einsatz für Gerechtigkeit braucht Hoffnung – gerade für die Vergangenheit*

Eine Frage allerdings bleibt: Selbst wenn der Blick nach vorne Zukunftshoffnung wagt, was ist mit dem Blick zurück auf die Opfer der Geschichte? Eine auf Gerechtigkeit sich ausstreckende ethische Glaubenspraxis kann nicht nur den Blick nach vorne richten und sich an der Hoffnung orientieren, in Gegenwart und Zukunft mehr Gerechtigkeit realisieren zu können. Vielmehr „bricht für kommunikatives Handeln, das angesichts der vernichteten Opfer dennoch auf die kommunikative Realisierung möglicher Freiheit praktisch vorgreift und sich dabei dem Risiko des Scheiterns aussetzt, die Frage nach der Rettung der vernichteten Opfer, nach einer absoluten im Tode rettenden Freiheit auf.“¹⁴⁵

Die entscheidende Frage im Kontext geschichtlich-gesellschaftlicher Praxis, was bzw. wer am Ende das letzte Wort hat, stellt sich nicht nur für die Geschichte als Ganze, sondern auch für die Geschichten der Vielen je als Einzelne, in ihrer jeweiligen Unverrechenbarkeit als Person, die nicht in Nutzensummen aufgeht. Die christliche Hoffnung auf endzeitliche Gerechtigkeit richtet ihren Widerspruch nicht nur „gegen das vorherrschende Zeitbewußtsein einer in leerer Unendlichkeit verlaufenden, anonymen Evolution, mit der sich zunehmend eine Kultur der Apathie und Gleichgültig-

¹⁴⁵ Peukert, Helmut: Kommunikatives Handeln, 61.

keit ausbreitet“, sondern auch gegen die „in der Neuzeit aufkommenden teleologisch konzipierten Geschichtsauffassungen, die die Geschichte der Menschheit letztlich nur als Fortschritts- und Siegesgeschichte entwerfen“¹⁴⁶. Selbst wenn die Geschichte als Ganze am Ende eine Fortschritts-geschichte wäre: Was hilft es denen, deren Subjektsein missachtet, deren Lebensmöglichkeiten beschnitten, deren Rechte gebrochen, deren Leben zerstört wurde, die am Straßenrand der Geschichte zurückblieben? Die Erfahrung der Vergeblichkeit gerechten Handelns, ja die Vernichtung der Gerechten ist sehr reale Erfahrung nicht nur lang vergangener Zeiten, sondern gerade der letzten hundert Jahre mit Auschwitz als ihrem Kumulationspunkt. Diese Erfahrung droht die Differenz von Recht und Unrecht, von Gut und Schlecht, von Sein und Nicht-Sein zu entwerten. Beide Seiten drohen „gleich-gültig“, nämlich von letzter Sinnlosigkeit entwertet zu werden.

Die Frage der Abgeschlossenheit oder Unabgeschlossenheit der Vergangenheit, ist Gegenstand eines Briefes von Horkheimer an Benjamin, in dem er gegen dessen Feststellung der Unabgeschlossenheit der Vergangenheit argumentiert: „Der Gedanke, dass die Gebete der Verfolgten in höchster Not, dass die der Unschuldigen, die ohne Aufklärung ihrer Sache sterben müssen, dass die letzten Hoffnungen auf eine übermenschliche Instanz kein Ziel erreichen und dass die Nacht, die kein menschliches Licht erhellt, auch von keinem göttlichen durchdrungen wird, ist ungeheuerlich. Die ewige Wahrheit hat ohne Gott ebensowenig einen Grund und Halt wie die unendliche Liebe, ja, sie wird zum undenkbaeren Begriff.“ Doch der Text geht weiter: „Aber ist Ungeheuerlichkeit je ein stichhaltiges Argument gegen die Behauptung oder Leugnung eines Sachverhalts gewesen, enthält die Logik das Gesetz, dass ein Urteil falsch ist, wenn seine Konsequenz Verzweiflung wäre?“ In der Konsequenz konstatiert er: „Letzten Endes ist Ihre Aussage theologisch.“¹⁴⁷

In ähnlicher Weise äußert er sich in einem „Spiegel-Gespräch“ 1970, in dem er noch einmal den religiösen Hintergrund der Moral betont. „Alles, was mit Moral zusammenhängt, geht logisch letzten Endes auf Theologie, jedenfalls nicht auf säkulare Gründe zurück, wie sehr man sich auch bemühen mag, die Theologie behutsam zu fassen.“¹⁴⁸

¹⁴⁶ *Große Kracht, Hermann-Josef: Gesellschaftsethik als Kritik*, 176.

¹⁴⁷ *Horkheimer, Max: Kritische Theorie I*, 372.

¹⁴⁸ *Horkheimer, Max: Was wir „Sinn“ nennen, wird verschwinden*, 80f.

Diese Fragen können und müssen hier nicht fundamentaltheologisch im Spannungsfeld von Denknötwendigkeit Gottes angesichts des ungerechten Leides und Undenkbarkeit Gottes angesichts des ungerechten Leides weitergeführt werden. Aber auch christliche Ethik verlangt

„den Versuch einer Antwort darauf, wie denn die Aussage vom Geschehensein der Erlösung und damit der erfolgten, in Gottes Treue wurzenden Unwiderruflichkeit seiner Heilzusage durchgehalten werden soll angesichts eines zum Himmel schreienden Unheils. Dabei wird sich die Theologie nicht darauf beschränken können, den Zusammenhang von Heil und Gerechtigkeit ausschließlich präsentisch oder auf die Zukunft bezogen zu durchdenken. Wenn Gott ein Menschheitsthema ist, dann ist er auch der Gott einer universalen Menschheit, auch der Gott der Toten. Heil kann es nur in der Form der ‚Universalität‘¹⁴⁹ geben. Gibt es aber Heil, ohne dass zuvor den Toten Gerechtigkeit verschafft würde? Wenn die Theologie sich nicht heimlich in eine nur an Fragen gelingenden Lebens interessierte Ethik transformiert, die Gerechtigkeit und Emanzipation ausschließlich für die die Lebenden einklagt, sondern im Rahmen einer ethischen Grenzreflexion sich auf vergangene Generationen erstreckt und so zugleich Ernst macht mit dem Glauben daran, dass der Gotte Israels nicht nur ein Gott der Lebenden, sondern auch der Toten ist, dann erst wird deutlich, wie leicht das Wort Heil zynisch zu werden droht.“¹⁵⁰

Eine nicht zynische Rede von Heil und Erlösung bedeutet eine dreifache Verweigerung:

Erstens verweigert sie sich der Relativierung von Leid und Unrecht: „Das Leidvolle am Leid wird überall dort relativiert, wo es funktionalisiert, pädagogisiert, moralisiert oder ästhetisiert wird. Sich diesen Bestrebungen theologisch zu widersetzen kann nicht bedeuten, das Leid spirituell zu überhöhen und daher auch zu relativieren. Vielmehr gilt es, das Leiden kategorisch, ohne wenn und aber als nicht-sein-sollend zu bestimmen. Für das Kategorische dieses ‚Nein, ohne jedes Ja‘ steht der Gottesbegriff.“¹⁵¹

¹⁴⁹ *Striet* verweist an dieser Stelle auf *Ratzinger, Joseph: Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung*. In: Scheffczyk, Leo (Hg.): *Erlösung und Emanzipation*. (=QD 61) Freiburg: Herder 1973, 141-155, 145.

¹⁵⁰ *Striet, Magnus: Keine Erlösung ohne Gerechtigkeit*, 72.

¹⁵¹ *Höhn, Hans-Joachim: Zustimmung*, 138f.

Zweitens wersetzt sie sich dem Verschwindenlassen von Leid in der Amnesie der Nachfahren und hält fest an der eschatologischen Hoffnung, die mehr ist als Hoffnung auf eine bessere Zukunft:

„In der Dialektik von Tod und Auferstehung spannt sich ihre eschatologische Hoffnung aus: Hoffnung nicht auf Zukunft, sondern Hoffnung für die Vergangenheit vom *Ende der Zeit* her. Nur in dieser Spannung ist Erinnerung als rettendes Eingedenken überhaupt möglich, als ein Gedächtnis, das wirklich an das Vergangene rührt, das seiner Abgeschlossenheit nicht äußerlich bleibt. Die endzeitliche, die messianische Zeit ist keinem Bewusstsein zugänglich als dieser spezifisch ausdifferenzierten Erinnerung, um den *Anspruch der Vergangenheit auf endzeitliche Gerechtigkeit* durchzuhalten.“¹⁵²

Drittens widerspricht sie dem Leid konkret in einer Theorie und Praxis der Gerechtigkeit. Dieser tätige Widerspruch gewinnt Motivation und Kraft aus der Hoffnung für die Geschichte.

„Weil und sofern die Auferstehungshoffnung Zukunft für die Vergangenen sieht, gewinnen die Gegenwärtigen Mut zur Zukunft. Weil es die große Hoffnung auf Überwindung des Todes und der vergänglichen Zeit gibt, gewinnen unsere kleinen Hoffnungen auf zukünftige bessere Zeiten an Kraft und fallen nicht der Resignation und dem Zynismus anheim. Mitten im Zeitalter der Angst hoffen wir ‚dennoch‘ und geben uns nicht auf. Wir gewinnen ‚Mut zum Dasein‘ dem Nichtsein zum Trotz, wie es Paul Tillich treffend formuliert hat. Unsere begrenzten menschlichen Zukunftshoffnungen werden dann zu einer Reaktion auf die göttliche Zukunft für die Vergangenen.“¹⁵³

In diesem eröffneten Sinn- und Hoffnungshorizont ist der christliche Glaube notwendig „eine Praxis in Geschichte und Gesellschaft, die sich versteht als eine solidarische Hoffnung auf den Gott Jesu als den Gott der Lebenden und der Toten, der alle ins Subjektsein vor seinem Angesicht ruft“¹⁵⁴.

¹⁵² Taubald, Benjamin: Welches Gedächtnis braucht die Zukunft des Menschen, 4.

¹⁵³ Moltmann, Jürgen: Auf der Schwelle zum 3. Millennium.

¹⁵⁴ Metz, Johann Baptist: Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 70.

4.3.6 *Gerechtigkeit braucht eine „Bewegung“*

Im Rahmen christlicher Glaubensgemeinschaft und Glaubenspraxis findet schließlich auch ein Problem – im Prinzip – eine Lösung, das in der Gegenwart zu den größten Hindernissen einer Gerechtigkeitspraxis im politisch-gesellschaftlichen Bereich zählt. Zygmunt Baumann bringt das Problem so auf den Punkt: „Daher ist heute das quälendste aller politischen Rätsel weniger, ‚was zu tun ist‘, als vielmehr ‚wer es tun würde, wenn wir es wüssten‘.“¹⁵⁵

Diese „Wer-Frage“ treibt auch die kritische Gesellschaftstheorie um, die nach dem Ende der marxistischen Konzeptionen die Rolle des „revolutionären Subjekts“ unbesetzt lassen muss. Aber es bleibt die Frage nach den Kriterien und den Kräften, die sowohl die Kritik des Bestehenden im Bestehenden leisten als auch die Transzendierung des Bestehenden in eine bessere Ordnung leisten können. „Stets muß in den gegebenen Verhältnissen ein Element von Praxis oder Erfahrung identifizierbar sein, das insofern als ein Moment von gesellschaftlich verkörperter Vernunft gelten kann, als es einen nach Verwirklichung drängenden Überhang an rationalen Normen oder Organisationsprinzipien besitzen soll.“¹⁵⁶

Die Arbeiterbewegung hielt den Maßstab der Kritik – Negation von Ausbeutung und Verelendung der Arbeiterklasse –, die Kraft und Motivation zur Veränderung sowie die politische Bewegung, die die Transformation vorantreiben konnte, zusammen. Heute ist vor allem die politische Kraft kaum mehr benennbar. In den postmarxistischen Ansätzen der kritischen Theorie scheinen zwar durchaus Maßstäbe der Kritik benennbar zu sein: Sie werden entweder in einer nicht restlos vergesellschafteten Psyche und ihren Antriebsstrukturen (Marcuse, Castoriadis) oder in der Intersubjektivität und der Normativität kommunikativen Handelns (Apel / Habermas) gesehen.¹⁵⁷ Die gegen die Verletzung von Subjektivität und Autonomie bzw. von Gleichwertigkeit und Anerkennung gerichteten Kriterien können durchaus ein Widerstandspotential benennen. Kaum mehr auffindbar sind jedoch konkrete und relevante Bewegungen, die eine auch politische Veränderung hin zu mehr Gerechtigkeit in Gang bringen können. Auch die

¹⁵⁵ Baumann, Zygmunt: *Zerstreuung der Macht*, 14.

¹⁵⁶ Honneth, Axel: *Die Pointe der Anerkennung*, 276.

¹⁵⁷ Vgl. ebd. 276-281.

„neuen sozialen Bewegungen“¹⁵⁸ sind mittlerweile schon etwas älter und ihre Potentiale erheblich schwächer geworden.

Im Prinzip befindet sich theologische Sozialethik in einer komfortablen Position. Sie muss nicht nach einer sozialen Basis suchen, sondern sie ist selbst Theorieinstanz einer sozialen Bewegung. Christliche Sozialethik wird gerade dadurch zur *christlichen* Soziallehre, dass sie für und mit Christinnen und Christen im Vollzug der diakonischen Grunddimension des Glaubens Reflexionsarbeit auf dem Weg zu gerechteren gesellschaftlichen Strukturen leistet. Sie begleitet die gesellschaftliche Gestaltungs- und Veränderungspraxis theoretisch, indem sie das Ethos jesuanischer Tradition, die Diagnose moderner Gesellschaften und die Erkenntnisse sozialphilosophischer Gerechtigkeitstheorie in Beziehung setzt.

Im Leben von Christinnen und Gemeinden geht es nicht nur darum, die Prinzipien der Gerechtigkeit und die sich daraus ergebenden Konsequenzen zu reflektieren, sondern hier ist eine Lebenspraxis vorhanden, aus der heraus die diakonische Dimension christlichen Glaubens verändernd in die soziale Wirklichkeit eingreifen kann. Dabei handelt es sich nicht nur um eine Praxis *unter* modernen Gesellschaftsverhältnissen, sondern partiell auch um eine *gegen* sie, dort nämlich, wo moderne Gesellschaft die Würde des Menschen missachtet. Christliche Lebensform wird immer auch Elemente einer Gegenkultur aufweisen müssen, in der die für die Veränderung der Gesellschaft notwendigen Reflexions-, Diskussions- und Lernprozesse stattfinden, die entsprechenden Motive und Motivationen entstehen und Schritte zu einer erneuerten und erneuernden Praxis tastend gewagt werden können. Hier müssen aber auch die Strategien einer gesellschaftlichen und politischen Durchsetzung entwickelt und mögliche „Koalitionspartner“ gesucht werden. Das Christentum als „soziale Bewegung“ entwickelt eine Lebensform, in der die Prinzipien der Gerechtigkeit immer schon eingebunden sind in eine umfassende Konzeption des guten Lebens, durch das sie *eine* mögliche inhaltliche Ausfüllung erfahren. Gesellschaftlich kann diese konkrete, gefüllte Realisierung von Gerechtigkeit Modellcharakter haben. Zugleich bildet diese Lebenswelt die notwendigen sozialen und persönlichen Ressourcen aus, die für Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse vorausgesetzt werden.

¹⁵⁸ Vgl. etwa *Rucht, Dieter*: Modernisierung und neue soziale Bewegungen.

Es drängt sich allerdings die Frage auf – die hier weitgehend unbeantwortet bleiben muss –, ob das Christentum tatsächlich noch eine Bewegung mit politischem Anspruch und gesellschaftsgestaltender Kraft ist? Feststellbar ist m.E. erstens eine abnehmende politische Relevanz und Präsenz christlicher Gruppierungen und Positionen im politischen Handlungsgeflecht. Sie hat sowohl mit einer größeren Distanz der Parteien und anderer politischer Bewegungen zu den Kirchen, kirchlichen Gruppen und Sozialverbänden als auch mit einem geringeren politischen Gewicht des Christentums zu tun.

Zweitens ist in der Kirche selbst eine abnehmende Aufmerksamkeit und Aktivierbarkeit für gesellschaftliche und politische Fragen unübersehbar. Selbst wenn man Zweifel hat, ob die gesellschaftlich-politische Aufgabe von Kirche je ganz in ihrer Mitte angekommen war (und nicht doch eher als „Vorfeld eines laikalen Weltendienstes“ verstanden wurde), so ist doch der Bedeutungsschwund dieser Dimension in den letzten zwanzig Jahren unübersehbar. Dabei läuft die kirchliche Entwicklung einerseits parallel zur gesellschaftlichen Entwicklung, in der eine solche Entpolitisierung ebenfalls feststellbar ist. Die Shell-Jugendstudien belegen sie über die letzten Jahrzehnte unübersehbar.¹⁵⁹ Andererseits scheint sie – was genauerer Untersuchung bedürfte und hier mehr auf Eindrücken beruht – über die gesellschaftliche Entwicklung hinauszugehen. „Rekrutierungsprobleme“ der Kirchen bestehen generell, aber sie bestehen besonders in den gesellschaftlich-politisch ausgerichteten christlichen Gruppen und Verbänden. Gruppierungen, die eher auf „Innerlichkeit“ setzen, scheinen verstärkten Zulauf zu haben – und kirchenpolitisch favorisiert zu werden.

Deutlich wird der ganze Problemkomplex bei den klassischen Sozialverbänden der katholischen Kirche. Sie haben politisch ihr Gewicht in den Parteien verloren. Innerkirchlich können sie zwar noch ihre Verbandstruktur aufrechterhalten, haben aber doch mit erheblichen Nachwuchsproblemen zu kämpfen und sehen sich in der Tendenz einem Relevanzverlust in den pastoralen Konzepten der Diözesen ausgesetzt. Die Probleme der Sozialverbände sind aber nicht ihr Problem, sondern sie sind Indikatoren eines Problems der Kirche – jedenfalls in unseren Gefilden.

Die Frage, wie es um die Kirche, wie es um Christinnen und Christen als Kraft einer gesellschaftsgestaltenden Praxis zu mehr Gerechtigkeit steht,

¹⁵⁹ Vgl. *Hurrelmann, Klaus* u.a. (Hg.): *Jugend* 2006.

kann hier nur aufgeworfen und nicht beantwortet werden. Einer Antwort im Rahmen der Aufgabenstellung dieser Arbeit muss allerdings eine zweite Frage zugeführt werden: Ob Theologische Sozialethik als Reflexionsdimension der gesellschaftlich-politischen Praxis von Kirche und Christinnen und Christen zureichend konzipiert ist? Diese Frage ist in gewissem Sinne zu verneinen.

Theologische Sozialethik ist durchaus auf die Veränderungspraxis bezogen, die sich der liebenden, erlösenden Zuwendung Gottes verdankt und dem Zuspruch und Anspruch der Reich-Gottes-Botschaft verpflichtet. Sie legt in dieser Hinsicht den Glauben aus und reflektiert seinen Anspruch angesichts gegenwärtiger sozialer Situation. Sie begleitet theoretisch die soziale Praxis von Christen, in der sie von einem Gott Zeugnis geben, der den Menschen heilend entgegengeht und den gerade die Benachteiligten auf ihrer Seite wissen können. In diesem Sinn steht Theologische Sozialethik im Dienst einer sich politisch auslegenden Glaubenspraxis. Wie Große Kracht in der Auseinandersetzung mit politischer Theologie, insbesondere mit der Veränderungsethik Werner Krohs,¹⁶⁰ zeigt, ist die Perspektive allerdings zu erweitern:

„Indem sich die Veränderungsethik in den Dienst konkreter Nachfolgepraxis politisch engagierter Christen stellt, hat sie sich nämlich auf eine partikulare Aufgabe beschränkt. Sie will Christen in ihrem Bemühen unterstützen, ihre Inhalte und Themen in die gesellschaftlich-politischen Auseinandersetzungen einzubringen. Im ‚Streit der Handlungen und Auffassungen‘ werden diese Optionen und Postulate aber mit allgemeinen Begründungs- und Rechtfertigungsansprüchen konfrontiert und müssen sich [...] gegenüber allen betroffenen Gesellschaftsmitgliedern als gerechtfertigt ausweisen lassen.“¹⁶¹

Theologische Sozialethik ist einerseits ihrer „Sozialbewegung“ verpflichtet und kann doch nicht einfach Theorie ihrer Praxis sein. Sie ist rechenschaftspflichtig und muss rechenschaftsfähig gegenüber allen Bürgerinnen und Bürgern, auch gegenüber den Un- und Andersgläubenden und den Anderslebenden sein, wenn es um politische Veränderungen geht, die alle betreffen. Insofern hat sie es nicht nur mit einer christlichen Veränderungspraxis, sondern auch mit der universalen, alle Menschen einbeziehenden Gerechtigkeitsfrage zu tun. Weil diese Rechenschaftspflicht nicht nur unter den

¹⁶⁰ Vgl. Kroh, Werner: Kirche im gesellschaftlichen Widerspruch.

¹⁶¹ Große Kracht, Hermann-Josef: Gesellschaftsethik als Kritik, 185f.

Bedingungen eines liberalen Gemeinwesens von außen zugemutet wird, sondern auch dem christlichen Ethos selbst inhärent ist, steht einer Zuordnung von theologischer Sozialethik und christlicher Sozialbewegung nichts entgegen. Jedoch ist Sozialethik als wissenschaftliche Disziplin und damit gesellschaftliche Einrichtung auch der Wissenschaft und der Öffentlichkeit hinsichtlich ihrer normativen Konzepten und Kriterien begründungspflichtig.

So reflektiert sie sowohl die aus dem Glauben erwachsenden Konzeptionen eines gelingenden Lebens in Gemeinschaft als auch die Frage, was Menschen von einander unbedingt erwarten dürfen, unabhängig von dem, woran sie glauben und was sie für ein gutes Leben halten. Ihre Reflexionen müssen sowohl vor Christinnen und Christen Bestand haben, die hierin ihre Glaubenserfahrungen und -überzeugen ausgedrückt finden müssen und vor den Menschen, die diesen Glauben dezidiert ablehnen, aber in den Konzepten theologischer Sozialethik die Perspektive der Gleichachtung und der Unparteilichkeit gewahrt sehen.

Moral hat gegenüber christlicher Sittlichkeit restriktiven, einschränkenden Charakter. Christliche politische Programmatik wird auf das beschränkt, was dem Anspruch der Gerechtigkeit nicht widerspricht. Diese äußere Restriktion bleibt jedoch insofern funktionslos, als Gerechtigkeit vom Glauben her innere Verpflichtung ist und deshalb Moralität in Sittlichkeit eingeht. Dennoch kann die Sache der Gerechtigkeit nicht im kirchlichen Binnenraum abgemacht werden. Sie bleibt gebunden an das Votum aller, also auch und gerade der Anderen.

4.4 Ertrag

Christlicher Glaube kann in der vielfaltsfreundlichen „postsäkularen“ Gesellschaft selbstverständlich und selbstbewusst gelebt werden. Er bleibt allerdings in die Partikularität verwiesen – ohne in ihr seinen Universalitätsanspruch aufgeben zu müssen. Jedoch kann Universalität nur in nicht-fundamentalistischer Weise zur Geltung gebracht werden.

Die Ordnung der Gesellschaft selbst kann nicht vom Christentum bestimmt werden. Das gemeinsame Haus der Gesellschaft wird von sehr unterschiedlichen Parteien bewohnt. In dieser Vielfalt ist eine gemeinsame Ordnung, die ein friedliches und gerechtes Zusammenleben ermöglicht,

nur zu erreichen, wenn sie tatsächlich eine *gemeinsame* ist, und nicht eine Überzeugungsgemeinschaft ihre Vorstellungen des richtigen Lebens und Zusammenlebens durchsetzt und den Anderen aufoktroziert. Diese gemeinsame Grundlage kann allerdings nicht einfach die Schnittmenge der faktischen Überzeugungen sein. Wenn von ihr moralische Verpflichtung ausgehen soll, muss sie selbst moralisch gerechtfertigt sein. Die verbindliche Ordnung muss in politischen Gerechtigkeitsprinzipien verankert sein – und kann gerade nicht in christlichen Überzeugungen ihre Begründung finden.

Zwischen den Polen gesellschaftlicher Unangefochtenheit einerseits und politischer Bedeutungslosigkeit, ja Verbannung andererseits ist eine Vermittlung zu suchen. Sie ist sowohl aus gesamtgesellschaftlicher Perspektive – welchen Bedeutung und welche Stellung kommt den partikularen Überzeugungen und Lebensweisen in der Gesamtgesellschaft zu – als auch aus vom Selbstverständnis des Christentums her zu leisten. Christlicher Glaube hält fest, dass Gerechtigkeit erstens selbst ein Kernelement seiner ethischen Ausrichtung ist. Zweitens hat der Glaube einen wichtigen und unverzichtbaren Beitrag in der Gerechtigkeitsreflexion und -praxis zu erbringen. Er erschließt den Sinn des Moralisch-Seins, sichert die Motivation für das moralische Handeln und schafft materiale und soziale Bedingungen für die Gerechtigkeitspraxis.

Allerdings kehrt der Glaube, der ausgeht in die Gestaltung der gesellschaftlichen Welt – und die Gesellschaft hoffentlich nicht unverändert lässt – selbst nicht unverändert zurück. Wenn der Blick nach außen nicht nur instrumentell und strategisch die Bedingungen der Durchsetzung der eigenen Position analysiert, sondern die eigenen ethischen Konzepte im Kommunikations- und Argumentationsprozess der Perspektive der Anderen aussetzt, werden sie bereichert. Indem die Perspektive der Anderen in die eigene Position hineingeholt wird, kann zwischen universalisierbaren und nicht universalisierbaren ethischen Konzepten differenziert werden. Politische Impulse des Christentums bedürfen der Prüfung und „Reinigung“ durch die praktische Vernunft, die nicht introspektiv und monologisch geleistet werden kann, sondern die Einspruchsmöglichkeit der Anderen und Fremden nötig hat.

Wenn so aber eine christliche Bestimmung der Sittlichkeit sich von der Moralität abhängig macht, „wird damit christliche Glaubenspraxis von

Voraussetzungen mitbestimmt, die durch ihre spezifische Ressource, also in der Auslegung des christlichen Ethos, gerade nicht sichergestellt werden kann. In ihren sittlichen Orientierungen ist christliche Glaubenspraxis demnach nicht autark.“¹⁶²

So ist die christliche Sozialethik Christinnen und Christen in ihrer politischen Praxis verbunden und doch der Perspektive aller verpflichtet. Ja, unter Umständen muss sie gerade Anwalt der Anderen, der Andersglaubenden, Andersdenkenden und Anderslebenden in – und notfalls gegenüber – der gesellschaftlich-politischen Glaubenspraxis sein.

¹⁶² Möhring-Hesse, *Matthias*: Theozentrik, Sittlichkeit und Moralität christlicher Glaubenspraxis, 459.

5. Wie also reden? Die Stellung religiöser Argumente im politischen Diskurs

Die Gemeinschaft der Glaubenden, die ihrer Frohbotschaft in praktischer Hinsicht gerecht werden will, muss im politischen Diskurs über die Gestaltung der sozialen Ordnung präsent sein und sich verständlich machen. Dabei ist die aufgezeigte Verschränkung der Binnen- und der Außenperspektive unabdingbar notwendig. Schon ein strategischer Blick auf den Kommunikationsprozess lehrt, dass Kommunikation aus Mitteilung und Verstehen besteht und deswegen die eigenen Argumente auf die Verstehensmöglichkeiten der Kommunikationspartner auszurichten sind. Noch deutlicher wird dies in der moralischen Perspektive, die die Anerkennung der Anderen und ihre Gleichwertigkeit ernst nimmt, ihre Freiheit anerkennt und ihnen deswegen Rechtfertigung und gute Gründe schuldig ist. Das gilt ganz besonders im politischen Bereich, wenn die eigenen Intentionen auf Maßnahmen des Staates zielen, die auch die Anderen zwingend binden.¹

Es soll an dieser Stelle nicht eine Kommunikationslehre politischer Argumentation für die politische Praxis von Christinnen und Christen entwickelt werden, sondern lediglich die Frage reflektiert werden, ob religiöse Argumente im politischen Prozess einen Platz haben. Wenn man beispielsweise Erklärungen der Deutschen Bischöfe zu gesellschaftlichen und politischen Fragen in den Blick nimmt, dann kann man häufig feststellen, dass sie zwischen in Anspruchnahme der allen gemeinsamen praktischen Vernunft und Berufung auf Glaubensüberzeugungen changieren. Vom Recht auf Rechtfertigung und der korrespondierenden Pflicht zur Rechtfertigung aus erscheinen religiöse Argumente zunächst irritierend, weil doch auf Argumente rekurriert werden muss, die allen zugänglich sind.

Es ist also zu klären, ob es berechtigt ist, im gesellschaftlich-politischen Diskurs auf Glaubensüberzeugungen und Glaubensethos Bezug zu nehmen. Auch das Nachdenken hierüber ist nicht möglich, ohne die Außen- und die Binnenperspektive in Beziehung zu bringen – gerade im Interesse einer aufgeklärten Binnenperspektive. Im Rahmen dieses Reflexionsprozesses soll zunächst die Außenperspektive wahrgenommen werden. (5.1) An-

¹ Zu den „Bedingungen der politischen Berechtigung kirchlicher Stellungnahmen zu politischen Problemen“ sowie zu Anforderungen an Argumentation und Sprache vgl. auch *Höhn, Hans-Joachim: Vernunft, Glaube, Politik*, 258-262.

schließlich wird die Fragestellung aus der Binnenperspektive bedacht. (5.2)
An dem konkreten Problempunkt der Lebensformenpolitik soll die Relevanz der bisher theoretisch dargelegten exzentrischen Perspektivstruktur exemplarisch und skizzenhaft überprüft werden. (5.3)

5.1 Liberales Politikverständnis und die Rolle der Religion in der politischen Öffentlichkeit

John Rawls unterscheidet, wie bereits dargelegt, die Grundkonzeption politischer Gerechtigkeit von den umfassenden Lehren von Glaubens- und Weltanschauungsgemeinschaften. Diese stimmen jedoch in einem wohlgeordneten Gemeinwesen der politischen Grundordnung in einem – wie auch immer zu interpretierenden – „übergreifenden Konsens“ zu.²

„Es ist ein wesentliches Merkmal einer wohlgeordneten Gesellschaft, daß ihre öffentliche Konzeption der politischen Gerechtigkeit eine gemeinsame Basis begründet, mit deren Hilfe die Bürger ihre politischen Urteile voreinander rechtfertigen können: Jeder kooperiert unter Bedingungen, die von allen für gerecht erachtet und gebilligt werden, in politischer wie in sozialer Hinsicht mit den übrigen. Das ist es, was man unter öffentlicher Rechtfertigung versteht.“³

Wenn diese gemeinsame Basis Grundlage der Rechtfertigung von politischen Urteilen ist, dann scheinen die „umfassenden Lehren“ der Glaubens- und Weltanschauungsgemeinschaften für die Rechtfertigung von politischen Urteilen bedeutungslos zu sein und im öffentlichen politischen Diskurs keinen Platz zu haben. Und in der Tat besteht John Rawls darauf, dass religiösen und weltanschaulichen Argumenten nur ein vorläufiger Stellenwert zukommen kann. Bürger dürfen zwar durchaus vernünftige Globallehren in den politischen Diskurs einbringen. Damit ist sogar der Vorteil verbunden, dass die Bürger einander verdeutlichen, wo sie in ihrem Verständnis der Welt und des Menschen beheimatet sind und auf welcher Grundlage sie die öffentliche Konzeption der politischen Gerechtigkeit unterstützen. Insofern ist ein rigider Ausschluss religiöser Gedanken und Argumente

² Siehe oben Abs. 4.3.2.2.

³ Rawls, John: Gerechtigkeit als Fairneß, 56f; zum Verständnis des öffentlichen Vernunftgebrauchs bei Rawls vgl. ausführlicher *ders.*: Politischer Liberalismus, 312-363; zur Rolle umfassender Lehren ebd. 345-363.

aus der politischen Öffentlichkeit nicht erforderlich und nicht wünschenswert.

„Dennoch verlangt die Bürgerpflicht – obwohl wir unsere Globallehre ins Spiel bringen dürfen –, daß wir unsere Vorstellungen von Gesetzgebung und öffentlichen Maßnahmen zu gegebener Zeit durch Angabe öffentlicher Gründe verteidigen oder durch Hinweis auf die politischen Werte, die von der politischen Gerechtigkeitskonzeption [...] abgedeckt werden.

Ein Grund für die Einführung der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs ist der folgende: Während politische Macht – mit dem Regierungsmonopol der legalen Gewaltanwendung im Rücken – stets Zwang beinhaltet, ist sie im Rahmen eines demokratischen Staatswesens auch die Macht der Öffentlichkeit, d.h. die Macht der als Körperschaft aufgefaßten freien und gleichen Bürger. Doch wenn jeder Bürger gleichen Anteil an der politischen Macht hat, dann sollte die politische Macht – zumindest wenn wesentliche Verfassungselemente und Fragen der Rahmengerechtigkeit auf dem Spiel stehen – nach Möglichkeit so ausgeübt werden, daß alle Bürger dieses Vorgehen im Lichte ihrer eigenen Vernunft gutheißen können. [...]

In Fällen, die grundlegende politische Fragen aufwerfen, müssen die Bürger demnach die Möglichkeit haben, einander öffentlich akzeptable Gründe für ihre politischen Anschauungen vorzustellen. Das bedeutet, daß unsere Gründe unter die politischen Werte fallen sollten, die von einer politischen Gerechtigkeitskonzeption artikuliert werden.⁴“

Religiöse Argumente haben insofern durchaus einen Platz in der politischen Öffentlichkeit, aber sie sollten in grundlegenden politischen Frage durch Argumente ergänzt bzw. ersetzt werden, die sich auf die moralisch verantworteten Grundsätze der politischen Ordnung stützen und nicht auf partikuläre religiöse und ethische Überzeugungen. Das hat wesentlich damit zu tun, dass politische Strukturen und Entscheidungen, die sich nicht unparteilich und vor jedermann rechtfertigen lassen, nicht zu Unrecht unter dem Verdacht stehen, dass hier eine Gruppierung ihre Macht durchsetzt und den Anderen ihren Willen aufzwingt. „Bürger eines demokratischen Gemeinwesens schulden sich reziproke Gründe, weil nur dadurch politische Herrschaft ihren repressiven Charakter verlieren kann.“⁵

⁴ Rawls, John: *Gerechtigkeit als Fairneß*, 146f.

⁵ Habermas, Jürgen: *Religion in der Öffentlichkeit*, 127.

Der an der katholischen „University of Notre Dame“ (Indiana) lehrende Robert Audi, der sich im Anschluss an Rawls ausführlicher mit den Kriterien für den angemessenen Gebrauch religiöser Argumente in einer pluralistischen Öffentlichkeit befasst, verschärft die Bedingungen für die Zulassung religiöser Argumente und formuliert das „Prinzip der säkularen Rechtfertigung“:

„One has a prima facie obligation not to advocate or support any law or public policy that restricts human conduct, unless one has, and is willing to offer, adequate secular reasons for this advocacy or support.“⁶

Er ergänzt diese Forderung um das „Prinzip der säkularen Motivation“:

„It says that one has a ... obligation to abstain from advocacy or support of a law or public policy ..., unless one is sufficiently *motivated* by (normatively) adequate secular reason.“⁷

Gläubige müssen also erstens säkulare Argumente in den politischen Debatten vortragen; sie müssen zweitens aber auch selbst von diesen Gründen so weit überzeugt und motiviert sein, dass sie selbst aufgrund der *vorgetragenen* Argumente diese Position bejahen, wenngleich weitere – religiöse – Gründe hinzu kommen dürfen. Die in die öffentlichen Debatten einzubringenden säkularen Argumente und die tatsächlich für die Person maßgeblichen Gründe dürfen nicht auseinanderfallen. Was sie vorträgt muss auch für *sie selbst* geeignet sein, ihre Position zu begründen, so dass auch sie innerlich der religiösen Überzeugungen für diese Position nicht bedürfte.⁸

Nun scheint eine solche introspektive Scheidung von Gründen selbst für eine reflektierte Person, die wenig zu Selbsttäuschung neigt, nicht ganz leicht durchzuführen. Sie verlangt außerdem zu viel. Festgehalten werden sollte für eine politische Tugendlehre und im Interesse der Wahrhaftigkeit, dass die vorgetragenen „säkularen“ Argumente der eigenen Überzeugung

⁶ Audi, Robert: *Liberal Democracy and the Place of Religion in Politics*, 25.

⁷ Ebd. 28f.

⁸ So wurde den deutschen Bischöfen in der Diskussion um die „Eingetragene Lebenspartnerschaft“ gleichgeschlechtlicher Paare immer wieder von deren Protagonisten vorgeworfen, dass die vorgetragenen Gerechtigkeitsargumente gar nicht die eigentlichen und überwiegenden Gründe seien, sondern die sittliche Ablehnung gleichgeschlechtlicher sexueller Praxis die Kritik an der „Eingetragenen Lebenspartnerschaft“ motiviere. Siehe zu diesem Themenkomplex Abs. 5.3.5.

entsprechen, ohne zugleich vorschreiben zu wollen, dass die säkularen Gründe innerlich überwiegen bzw. die Position selber tragen können. Habermas hebt darüber hinaus auf den Umstand ab, dass in institutioneller Hinsicht für den politischen Diskurs nicht die Motive, sondern die vorgetragenen Gründe entscheidend seien, die sich im Verlauf der Debatte ohnehin von der Glaubwürdigkeit und Motivlage der Person lösen.⁹ Es reicht also hin, sich auf die Grundforderung Rawls zu konzentrieren, dass für die eigene Position säkulare Gründe vorgebracht werden können – unabhängig von der Frage, ob sie auch die Überzeugung der Person, die sie in den politischen Diskurs einbringt, überwiegend bestimmen.

Gegen die von Rawls und Audi formulierten Kriterien einer Trennung von religiösen und säkularen Gründen und die Beschränkung der ersteren hat vor allem Nicholas Wolterstorff in der Debatte mit Audi Position bezogen. Er wendet sich zwar nicht gegen ein liberales politisches Gemeinwesen, aber gegen den politischen Liberalismus Rawls'scher Provenienz, der eine unzutreffende Rekonstruktion liberaler politischer Praxis sei.¹⁰ Im Ergebnis kommt er – kommunitarischer Kritik vergleichbar – zu dem Ergebnis, dass der politische Liberalismus nicht neutral sei, sondern unfair gegenüber Menschen, die ein religiös integriertes Leben führen und Gerechtigkeit in ihren *religiösen* Vorstellungen verankern wollen.

„It is their conviction that they ought to strive for wholeness, integrity, integration in their lives: that they ought to allow the Word of God, the teachings of the Torah, the command and example of Jesus, or whatever, to shape their existence as a whole, including, then, their social and political existence. Their religion is not, for them, about something other than their social and political existence.“¹¹

⁹ Vgl. *Habermas, Jürgen: Religion in der Öffentlichkeit*, 133. Zum Konzept der Öffentlichkeit vgl. ders.: *Politische Öffentlichkeit* sowie *Laux, Bernhard: Massenkommunikation im Spannungsfeld von Öffentlichkeit, Markt und Macht*.

¹⁰ In der Konsequenz der Überlegungen von Wolterstorff bleiben aber von einem freiheitlichen, demokratischen Staatswesen kaum mehr als Wahlen und Mehrheitsprinzip übrig und damit äußerliche Prozeduren, die nicht den Kern liberaler Demokratie ausmachen.

¹¹ *Wolterstorff, Nicholas: The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues*, 105.

Insbesondere tun sich die Mitglieder integralistischer und fundamentalistischer Gruppierungen, die an den Lern- und Differenzierungsprozessen der Moderne – insbesondere in moralischer Hinsicht – nicht teilgenommen haben oder sie ablehnen, mit der Trennung von religiösen und profanen Gründen und dem Ausschluss der religiösen Argumente schwer. Wolterstorff kann dafür auch keine überzeugenden Begründungen erkennen.

„The liberal position looks hopeless. I see no reason to suppose that the ethic of the citizen in a liberal democracy includes a restraint on the use of religious reasons in deciding and discussing political issues. Let citizens use whatever reasons they find appropriate – including, then, religious reasons.“¹²

Einschränkungen gibt es nur in der Art und Weise der Auseinandersetzung, die insbesondere frei von Gewaltanwendung sein muss, nicht jedoch in den zulässigen Argumenten.

Jürgen Habermas kommt in Ansehung dieses Einwandes zum Ergebnis, dass der Staat, der die Religionsfreiheit und dementsprechend auch eine solche religionsintegrierte Lebensform sichert, nicht gleichzeitig von allen Gläubigen verlangen kann, dass sie ihre politischen Urteile und Konzepte unabhängig von ihren religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen begründen sollen. „Jedenfalls muss der liberale Staat, der alle religiösen Lebensformen gleichermaßen schützt, religiöse Bürger dann, wenn sie das als Angriff auf ihre persönliche Identität empfinden, von der Zumutung entbinden, in der politischen Öffentlichkeit selber eine strikte Trennung zwischen säkularen und religiösen Gründen vorzunehmen.“¹³

Jedoch verlangt Habermas wegen der für freiheitliche Gesellschaften grundlegenden Trennung von Religion und Politik – gerade im Interesse der Religionsfreiheit (der Anderen) – die strikte Unterscheidung von säkularen und religiösen Gründen und die Vorlage von säkularen Argumenten bei denen, die Ämter und Funktionen in Politik und Verwaltung einnehmen. Von ihnen ist die weltanschauliche Neutralität in der Ausübung ihres Amtes zu verlangen.

Wolterstorff hingegen will überhaupt keine Beschränkung der politischen Verwendung religiöser Gründe. Auch der Gesetzgeber darf sich seiner Meinung nach religiöser Argumente bedienen. Jedoch würde die damit

¹² Ebd. 111f.

¹³ *Habermas, Jürgen: Religion in der Öffentlichkeit*, 135.

einhergehende Aufhebung der Trennung von Religion und Politik letztlich die Gefahr einer repressiven Herrschaftsausübung heraufbeschwören, wie Habermas nachdrücklich betont:

„Mit der Öffnung der Parlamente für den Streit um Glaubensgewissheit kann jedoch die Staatsgewalt zum Agenten einer religiösen Mehrheit werden, die ihren Willen unter Verletzung des demokratischen Verfahrens durchsetzt.

Illegitim ist natürlich nicht die, wie wir annehmen wollen, korrekt durchgeführte demokratische Abstimmung selbst, sondern die Verletzung der anderen wesentlichen Komponente des Verfahrens – des diskursiven Charakters der vorangehenden Beratungen. Illegitim ist der Verstoß gegen das Prinzip der weltanschaulich neutralen Ausübung politischer Herrschaft, wonach alle mit staatlicher Gewalt durchsetzbaren politischen Entscheidungen in einer Sprache *formuliert* sein müssen und *gerechtfertigt werden können*, die allen Bürgern gleichermaßen zugänglich ist. Die Mehrheitsherrschaft verwandelt sich in Repression, wenn eine religiös argumentierende Mehrheit im Verfahren der politischen Meinungs- und Willensbildung der unterlegenen säkularen oder andersgläubigen Minderheit den diskursiven Nachvollzug der ihr geschuldeten *Rechtfertigungen* verweigert. Das demokratische Verfahren verdankt seine Legitimitätserzeugende Kraft neben der Inklusion aller Beteiligten seinem deliberativen Charakter; denn darauf stützt sich die begründete Vermutung rationaler Ergebnisse in the long run.“¹⁴

Wolterstorffs Position ist letztlich begründet in einer Ablehnung der liberalen Konzeption insgesamt. Insbesondere weist er die Vorstellung eines unabhängig von Vorstellungen des Guten begründbaren Gerechtigkeitskonzeption zurück, so dass die Unterscheidung von religiösen und säkularen Gründen erstens schwierig und zweitens letztlich hinfällig wird.¹⁵ Immer treffen ethische Positionen, die sich Hintergrundüberzeugungen verdanken, aufeinander. Religiösen Überzeugungen wird dabei seiner Ansicht nach allerdings – ungerechtfertigter Weise – eine höhere Last bei der Begründung auferlegt, weil nur von ihnen verlangt wird, sich zu verleugnen und in anderer Sprache zu sprechen.

Die Frage nach den ungleichen Bürden beschäftigt auch Jürgen Habermas. Er sieht ungleiche Forderungen aber nach der von ihm vorgenommenen

¹⁴ Ebd. 139f.

¹⁵ Vgl. *Wolterstorff, Nicholas: Audi on Religion, Politics, and Liberal Democracy*, 161-164.

„Erleichterung“ für die Argumentationspflichten für Gläubige in der politischen Öffentlichkeit nicht mehr gegeben. Gläubige müssen ihre religiösen Gründe in öffentlichen politischen Diskussionen nun nicht mehr in säkulare Argumente übersetzen. Allerdings ist es unabdingbar, dass diese Übersetzungsarbeit geleistet wird, wenn die Sinngehalte der Argumente nicht verloren gehen sollen. Dieser Transfer ist allerdings nicht mehr ausschließlich vom einzelnen Gläubigen oder von den Mitgliedern einer Religionsgemeinschaft insgesamt, sondern auch von den säkularen Bürgern zu erbringen. Sie ist eine *kooperative* Aufgabe. So sind von beiden Seiten Lernprozesse einzufordern:

„Die religiösen Bürger dürfen sich nur unter dem Übersetzungsvorbehalt in ihrer eigenen Sprache äußern; diese Bürde wird durch die normative Erwartung ausgeglichen, dass sich die säkularen Staatsbürger für einen möglichen Wahrheitsgehalt religiöser Beiträge öffnen und auf Dialoge einlassen, aus denen die religiösen Gründe möglicherweise in der verwandelten Gestalt allgemein zugänglicher Argumente hervorgehen. Bürger eines demokratischen Gemeinwesens schulden sich *gegenseitig* Gründe für ihre politischen Stellungnahmen.“¹⁶

Von den säkularen Bürgerinnen und Bürgern wird damit verlangt, dass sie zumindest nicht von vorneherein ausschließen, dass in religiösen Vorstellungen und Urteilen wichtige Ressourcen der Sinnstiftung und moralischen Urteilsbildung enthalten sein könnten. Habermas konstatiert sie explizit:

„Religiöse Überlieferungen besitzen für moralische Intuitionen, insbesondere im Hinblick auf sensible Formen eines humanen Zusammenlebens, eine besondere Artikulationskraft. Dieses Potential macht die religiöse Rede bei entsprechenden politischen Fragen zu einem ernsthaften Kandidaten für mögliche Wahrheitsgehalte.“¹⁷

So ist also von den säkularisierten Gesellschaften des Westens die „selbstreflexive Überwindung eines säkularistisch verhärteten und exklusiven Selbstverständnisses der Moderne“¹⁸ einzufordern. Habermas fordert von den „Seinen“ mit schärferen Worten mehr als von den Religionen.

¹⁶ Habermas, Jürgen: Religion in der Öffentlichkeit, 137f.

¹⁷ Ebd. 137

¹⁸ Ebd. 145.

5.2 Das Selbstverständnis der Kirche im politischen System

Wie die vorhergehenden Überlegungen von der Außenperspektive her verdeutlichen, verlangt der politische Diskurs einerseits nach Gründen, die für alle zugänglich sind. Religiöse Argumente können nicht auf direktem Weg – unübersetzt – politische Entscheidungen legitimieren. Andererseits sind Glaubensgemeinschaften nicht unbedingt darauf verpflichtet, ihre Beiträge zum politischen Diskurs in einer Form vorzutragen, die auf allgemein nachvollziehbaren Gründen beruhen. Vielmehr können sie sich auch auf religiöse Glaubensüberzeugungen und damit verbundene Handlungskonzepte und ethische Vorstellungen beziehen. Die Argumente müssen also nicht notwendig von der gesellschaftlich verbindenden Gerechtigkeitskonzeption als Grundlage eines friedlichen und geordneten Zusammenlebens ausgehen. Erforderlich ist dann jedoch ein Übersetzungsvorgang, der die religiösen Überzeugungen in Beziehung zu den moralischen Grundregeln bringt.

Der Anspruch, den christliche Kirchen und Gemeinschaften hinsichtlich des Niveaus der Reflexion und Begründung von Vorschlägen zur Gestaltung des Gemeinwesens an sich selbst richten, geht allerdings – sieht man von fundamentalistischen Gruppierungen innerhalb des Christentums ab¹⁹ – über diesen Anspruch hinaus. Die Katholische Kirche hat die Errungenschaften der Aufklärung zwar zeitweise mehr erlitten als erstrebt, aber schließlich doch die modernen Gleichheits- und Freiheitsrechte nicht nur akzeptiert, sondern auch als integralen Teil ihrer eigenen Botschaft wiedererkannt. Insofern ist die grundlegende politische Gerechtigkeitsposition nicht nur äußere politische Vorgabe, der sich das Christentum in seinen gesellschaftlich-politischen Positionen nicht entziehen kann, sondern sie gehört selbst in das ethische Zentrum des Glaubens. Gerechtigkeit ist als Maßstab an die in der Hermeneutik des Glaubens zu entwickelnden Hand-

¹⁹ Die bisherigen Überlegungen kommen zum Ergebnis, dass die liberalen Gesellschaften des Westens von ihrer eigenen Konzeption her zulassen müssen, dass bestimmte Gruppierungen in religiöser Sprache auch fundamentalistische Konzepte in den politischen Diskurs einbringen. Diese müssen sich allerdings einem Gerechtigkeitsdiskurs aussetzen, der sie gegebenenfalls als unmoralisch und illegitim zurückweist sowie zu Maßnahmen führt, die einer entsprechenden Praxis entgegenwirken. Aber nicht alle fundamentalistischen Positionen und Forderungen sind unmoralisch.

lungsperspektiven und Praxisformen eines Lebens aus dem Glauben anzulegen.

Deshalb ist es für christliche Gemeinschaften und Kirchen, für Christinnen und Christen nicht nur keine Zumutung, wenn sie sich aufgefordert sehen, die von ihnen vertretenen politischen Positionen und Konzepte in Argumente zu fassen, die auf Vernunft rekurrieren und sich an Gerechtigkeit orientieren. Sie können schon vom inneren Selbstverständnis her nicht anders.

Und dennoch enthalten Stellungnahmen der Kirche zu grundsätzlichen und aktuellen Fragen in Gesellschaft und Politik religiöse Bezüge und Argumente. Nachfolgend soll gezeigt werden, dass diese nicht illegitim sind, sondern dass es dafür gute Gründe gibt. Zugleich ist allerdings wichtig, den Kontext der Stellungnahmen zu beachten.

Kirchliche Erklärungen haben in aller Regel einen doppelten Adressatenkreis: Sie sprechen ad intra und ad extra. In den päpstlichen Sozialenzykliken kommt dies besonders deutlich zum Ausdruck; sie richten sich teilweise schon in ihrer „Adresse“ sowohl an die Glieder der Kirche als auch an „alle Menschen guten Willens“. Sie sind also einerseits Texte der Selbstverständigung innerhalb der Kirche unter Christinnen und Christen über die angemessene Positionierung in anstehenden gesellschaftlichen und politischen Fragen und andererseits Argumentationen nach außen. Sofern es Gerechtigkeitsfragen sind, die auf der politischen Agenda stehen, werden auch innerhalb der Kirche Gerechtigkeitsargumente und nicht religiöse Gesichtspunkte die Position bestimmen und die entscheidenden Kriterien abgeben müssen – schon aus Glaubensgründen. Trotzdem ist es erforderlich, die Gerechtigkeitsgesichtspunkte auch in den Kontext des Glaubens einzuordnen und mit den weiterreichenden Fragen nach einem umfassend gelingenden Leben in Beziehung zu setzen. In dieser inneren Selbstverständigung und Positionsbestimmung ist die Einordnung der auf Gerechtigkeit zielenden Praxis in den Horizont der Reich-Gottes-Botschaft zwar nicht zur Begründung der moralischen Substanz der politischen Position, aber doch für die Einordnung in den Bedeutungs-, Sinn- und Motivationshorizont des Glaubens unabdingbar.

Als Gedankenexperiment könnte man sich vorstellen, kirchliche Dokumente gewissermaßen in doppelter Fassung zu publizieren: Mit Gerechtigkeitsargumenten nach außen und mit in den Glaubenshorizont eingeord-

neten Gerechtigkeitsargumenten nach innen.²⁰ Gegen eine solche Überlegung sprechen nicht nur die Schwierigkeiten der praktischen Durchführung, sondern auch äußere und innere Gründe.

Die äußeren Gründe wurden unter Bezugnahme auf John Rawls im vorhergehenden Abschnitt dargelegt. Seine Argumente sind vom christlichen Glauben her bestätigend und bestärkend aufzugreifen: Nicht nur wollen Glaubende, dass andere Menschen auch den weiteren Hintergrund verstehen, der sie im politischen Handeln orientierend und motivierend antreibt, sondern sie verstehen die Verdeutlichung ihres Glaubenshintergrundes auch als ein Element der evangelisierenden Dimension ihres Kircheseins. Ihr Einsatz für Würde und Recht eines jeden Menschen, gerade auch des Andersdenkenden und Anderslebenden, ist Ausdruck ihres Glaubens an den liebenden und heilwollenden Gott, der Gerechtigkeit will und schaffen wird. Insofern ist es Anliegen der Kirche, die von ihr vertretenen politischen Position vor Nicht-Christen sowohl in ihrem Glaubenskontext zu verdeutlichen als auch auf der Grundlage praktischer Vernunft und säkularer Argumente vor ihnen zu rechtfertigen. Dies ist möglich, weil der Glaube vernünftig ist und in politischer Hinsicht von Anderen nichts zwingend einfordert, was nicht auf der Grundlage von Gerechtigkeitsargumenten begründbar ist. Darin zeigt sich in der politischen Dimension die Achtung vor dem Anderen, die Liebe zum Nächsten.

Ein letzter Gesichtspunkt, der gegen die Begrenzung kirchlicher Stellungnahmen auf Gerechtigkeitsargumente spricht, kommt hinzu. Politische Fragen sind – wie schon dargelegt – nicht nur Gerechtigkeitsfragen. Zu denken ist etwa an die Frage der Sonntagsöffnung von Geschäften und der Sonntagsarbeit insgesamt.

Zwar spielen auch hier Fragen von Recht und Gerechtigkeit eine Rolle. Insbesondere stände die Religionsfreiheit auf dem Spiel, wenn eine völlige Freigabe des Sonntags für wirtschaftliche Tätigkeit Arbeitnehmer – in Verbindung mit dem Direktionsrecht des Arbeitgebers – zur Sonntagsarbeit zwingen würde, die ihrer religiösen Lebenspraxis vollständig zuwiderliefe. Andererseits ist die Einschränkung der Freiheit zu wirtschaftlicher Betätigung – für Unternehmer, aber auch für Arbeitnehmer und Konsumenten –

²⁰ Nicht vorstellbar ist allerdings eine politikbezogene Reflexion und Argumentation, die nach außen Gerechtigkeitsargumente kommuniziert, nach innen jedoch nur auf eine Konzeption gelingenden Lebens abhebt, denn auch intern muss die Gerechtigkeitsperspektive gegenüber den Anderen präsent bleiben.

auch unter Gerechtigkeitsaspekten zu reflektieren. Im direkten Konfliktfall wäre hier sicherlich die Religionsfreiheit als höherwertiges Schutzgut anzusetzen. Zu fragen bleibt allerdings, ob – „freiwillig“²¹ geleistete – Arbeit Anderer die eigene Religionsfreiheit beeinträchtigt.

Insgesamt ist die Frage der Sonntagsarbeit aber nicht primär von Gerechtigkeitserwägungen bestimmt. Es geht vielmehr um die Frage, wie wir als Gesellschaft leben wollen, welchen Stellenwert der Wirtschaft im Verhältnis zu anderen Lebens- und Gesellschaftsbereichen zukommt und wie wir die Bedeutung gemeinsamer gesellschaftlicher Zeit beurteilen. In diesem Kontext sind sicher säkulare Argumente möglich, die ihren normativen Bezugspunkt aber doch – möglicherweise über längere Argumentationsketten – in der Frage haben, was ein gutes und gelingendes Leben ausmacht. Diese Frage ist, wie schon dargelegt, mit dem Verständnis von Welt, Mensch und Gesellschaft verflochten und insofern von Weltanschauung geprägt. Sie ist nicht unabhängig vom Rückgriff auf „umfassende Lehren“ zu bestimmen. Die darauf bezogene Argumentation wird einen weniger rational zwingenden Charakter haben und aus christlicher Perspektive darauf auszurichten sein, die christliche Vorstellung von dem, wie wir als Gesellschaft leben wollen, verständlich, nachvollziehbar, einleuchtend und attraktiv zu machen. In diese Hinsicht bewegen wir uns auf Sprachformen zu, die stärker expressiven Charakter haben und auf persönliche Resonanz angewiesen sind, wie Charles Taylor schon angedeutet hat.²² Als Resümee bleibt, dass wir uns als Bürger säkulare Argumente schulden, dass diese aber durchaus ihre Einbindung in den umfassenden Kontext der Weltanschauung verdeutlichen dürfen und müssen. Festzuhalten bleibt weiterhin, dass die Qualität dieser säkularen Argumente unterschiedlicher Art sein kann: von streng rationalem und universalistischem Anspruch, wenn Gerechtigkeitsfragen zur Klärung anstehen, bis zu eher evaluativen und expressiven Sprachformen, die in Lebensweisen einführen und sie verdeutli-

21 Allerdings ist Freiwilligkeit kaum wirksam zu sichern, da davon auszugehen ist, dass Bereitschaft zur Sonntagsarbeit unter der Hand zur Einstellungsbedingung oder zur Karrierevoraussetzung wird. Sie ist auch in Frage gestellt, wenn die Zuschläge zur Sonntagsarbeit einen so erheblichen Anteil des Gesamtlohns ausmachen, dass nur durch sie ein angemessenes Einkommen erzielt werden kann.

22 Siehe oben Abs. 4.3.2.3 bzw. vgl. Taylor, Charles: Quellen des Selbst, 867-887.

chen. Dabei müssen wir auch mit bleibendem vernünftigem Dissens rechnen.

5.3 Zum Beispiel: Ehe und andere Lebensformen

Abschließend soll am Beispiel der politischen Debatten um Ehe und andere Lebensformen verdeutlicht werden, zu welchen Positionen eine Sozialethik kommt, die ihre exzentrische Struktur ernst nimmt. Dabei kann es hier nur um eine Skizze von Argumentationswegen gehen, keinesfalls um eine inhaltliche Durchführung, die an dieser Stelle nicht geleistet werden kann.

5.3.1 *Ehe – kein Thema theologischer Sozialethik?*

Ehe wird unter normativ-ethischen Gesichtspunkte innerhalb der Theologie in der Moraltheologie und im Kirchenrecht, vielleicht auch noch in der dogmatischen Sakramentenlehre behandelt, kaum aber innerhalb der theologischen Sozialethik. Dabei sind das Rechtsinstitut der Ehe selbst und verschiedene Bedingungen, die es mittelbar betreffen, Gegenstand politischer Gestaltung.

Die Zurückhaltung der Sozialethik kann man möglicherweise durch die Dominanz der moraltheologischen Perspektive erklären. Wie das Verhältnis der Geschlechter in der persönlichen Lebensführung gestaltet wird, ist eine auch theologisch wichtige Frage. Traditionell ist gerade diese Beziehungsdimension sittlich hoch aufgeladen. Die moraltheologische Frage „des guten Lebens“ steht im Blick auf Ehe ethisch im Vordergrund und sie scheint zugleich ausreichend zu sein, in einem Zug auch die Antwort auf die gesellschaftlich-politischen Gestaltungsfragen aus christlicher Perspektiv zu geben. Das berechtigte Gewicht der Moraltheologie, das sich aus der Zuständigkeit für die Frage ergibt, welche Lebensgestaltung in der Geschlechterdimension dem Glauben angemessen ist und dem gelingen Leben dient, scheint die sozialetische Reflexion an den Rand zu drängen oder ersetzen zu können.

Es werden jedoch beide Perspektiven gebraucht. Gerade weil Ehe ein so zentrales Thema christlich-ethischer Lebensführung und theologischer und ekklesiologischer Reflexion ist, eignet sich die Thematik in besonderer Wei-

se, um die komplexe Perspektiven-Struktur, die Sozialethik benötigt, deutlich zu machen.

5.3.2 Ehe – kein Thema der Politik?

Die Fragen, wie die Beziehung zwischen den Geschlechtern zu gestalten und die Partnerschaft von Mann und Frau zu gestalten ist, nehmen in der öffentlichen medienvermittelten gesellschaftlichen Diskussion einen wichtigen Stellenwert ein. Die Ehe spielt im öffentlichen, medienvermittelten Diskurs dabei jedoch keine herausragende Rolle in dem Sinne, dass sie normativ in besonderer Weise als verbindliches oder zumindest bevorzugenswertes Modell erscheinen würde. Man argumentiert zwar überwiegend nicht direkt gegen sie; sie ist bewährt und gut. Aber sie hat doch auch das Odium einer „traditionellen“, ein wenig braven, nicht besonders aufregenden Lebensform. Nichteheleiche Lebensformen scheinen ein höheres Maß an Freiheit und Selbstverwirklichung zu bieten. Dieser Eindruck der medialen Lebensstildebatten passt allerdings nicht recht mit den Wünschen und Lebensperspektiven selbst der Jugendlichen zusammen, die Ehe und Familie eine große Bedeutung in ihrer Lebensperspektive einräumen. Eine plausible Schätzung geht davon aus, dass „im Jahr 2005 88% der 21,4 Millionen Paare mit gemeinsamer Haushaltsführung Ehepaare“²³ waren.

Ehe findet weiterhin kaum noch politische Resonanz. Ein Blick in die Parteiprogramme zeigt, dass das Thema Familie in den letzten Jahren einen erheblichen Stellenwert gewonnen hat. Zu Ehe fallen die Auskünfte allerdings ausgesprochen spärlich und weniger positiv aus. Wenn man sich auf die Wahlprogrammen 2005 – um programmatische Aussagen aus einem vergleichbaren Zeitraum zu erhalten – bezieht, dann wird Ehe unter zwei Gesichtspunkten thematisiert:²⁴ Erstens wird in der strittigen Frage der

²³ *Statistisches Bundesamt*: Leben in Deutschland, 28.

²⁴ *Bündnis 90/Die Grünen*: Eines für Alle. Das grüne Wahlprogramm 2005; *CDU/CSU*: Deutschlands Chancen nutzen. Wachstum. Arbeit. Sicherheit; *FDP*: Arbeit hat Vorfahrt. Deutschlandprogramm 2005. *Die Linkspartei.PDS*: Für eine neue soziale Idee. *SPD*: Vertrauen in Deutschland. Das Wahlmanifest der SPD. Online unter: <http://www.bildungsspiegel.de/content/category/30/155/528/>; abgerufen am 15. März 2007

steuerlichen Behandlung von Ehepaaren Position bezogen.²⁵ Zweitens wird das Verhältnisses von Ehe und nichtehelichen Lebensgemeinschaften thematisiert. Ehe wird dabei nicht besonders herausgestellt und es gibt keine spezifischen Aussagen zur Ehe. Vielmehr wird als parteienübergreifender Grundkonsens die Wertschätzung aller partnerschaftlichen und familialen Lebensformen zum Ausdruck gebracht.²⁶ Unterschiede gibt es jedoch in der Form und im Ausmaß, in dem die die Parteien die Rechtsstellung nicht-ehelicher, insbesondere gleichgeschlechtlicher Partnerschaften verbessern wollen.

Insgesamt ist also keine *besondere* Wertschätzung der Ehe erkennbar. Auch dies verwundert insofern, als diese bei der Mehrheit der potentiellen Wähler – die überwiegend verheiratet sind – vorhanden sein dürfte.

Man kann allerdings die Frage aufwerfen, ob die Zurückhaltung der Politik in der Frage der Lebensformen nicht doch angemessen ist. Vielleicht ist es weise Zurückhaltung, welche die Politik zu einer positiven Aufnahme aller – mehr oder weniger – verlässlichen Formen des Zusammenlebens führt und einen jeden nach seiner Façon glücklich werden lässt. Vielleicht sollte sich der Staat, der ja kein „Wahrheitsstaat“ mehr ist, aus den Fragen des guten Lebens heraushalten – auch in der Frage der Partnerschaft.

5.3.3 Die Bedeutsamkeit der Ehe

Die Bedeutsamkeit der Institution Ehe ergibt sich sowohl aus der Bedeutung, die ihr für die Lebensgestaltung der Menschen individuell zukommt, als auch aus den Effekten, die sich für das Wohlergehen und die Zukunfts-

²⁵ Für die Beibehaltung des Ehegattensplittings CDU/CSU und FDP, ohne Aussage die SPD, dagegen PDS und Grüne. Die Grünen leisten sich dabei die kuriose Position, für die Abschmelzung des Ehegattensplittings einzutreten und gleichzeitig für die Berechnung des Beitrages zur projektierten Bürgerversicherung ein volles Ehegattensplitting einführen zu wollen.

²⁶ Die Formulierung der Unionsparteien, von denen man am ehesten die Hervorhebung der Ehe erwarten würde, mag das verdeutlichen: „Die Menschen wollen in glücklichen persönlichen Verhältnissen leben. Das können Ehe, Familie und andere Formen des Zusammenlebens sein, die Lebenssinn, Geborgenheit und Glück vermitteln.“ (CDU/CSU: Deutschlands Chancen nutzen, 24)

fähigkeit der Gesellschaft als ganzer ergeben. Dabei sind diese beiden Perspektiven nicht unabhängig voneinander.

5.3.3.1 *Gesellschaftliche Bedeutsamkeit*

Es gibt jedoch starke Argumente, die gegen eine völlige Privatisierung der Frage der Lebensformen sprechen, wobei allerdings noch genauer zu klären ist, wie dabei die Rolle der Politik zu bestimmen ist.

Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass die Frage der Ausgestaltung des Lebens im Verhältnis der Geschlechter ein Kernelement der Gesellschaftsordnung ist, das wichtige Weichenstellungen vornimmt. Die partnerschaftliche Verlässlichkeit und Solidarität ist, zusammen mit der im engen Zusammenhang stehenden Generationensolidarität der Kern der personalen Nahsolidarität. Die strukturelle Solidarität in den sozialen Sicherungssystemen baut einerseits auf der Partner- und der Eltern-Kind-Solidarität auf und tritt andererseits auch an deren Stelle.²⁷ Die Verknüpfung von Partnerschaft und Elternschaft rückt auch die Partnerschaft in die gesellschaftliche Zentralfrage ein, ob die Gesellschaft Fortbestand, Entwicklung und Zukunft haben wird. Und man kann deutlich sehen, dass tragfähige und verlässliche Partnerschaften einer der wichtigsten Faktoren für Elternschaft sind und hier gegenwärtig ein bedeutsamer Engpassfaktoren für die demographische Entwicklung liegt.²⁸

Auch wenn die Wahl der Lebensform und die Entscheidung zu Ehe und Familie eine höchstpersönliche ist und gerade das Christentum durch die Hochschätzung und Verteidigung der Ehelosigkeit zu diesem Freiheitsraum der Person entscheidend beigetragen hat, so ist die Gestaltung der Institution, in der Partnerschaft gelebt wird von eminenter gesellschaftlicher Bedeutung. Die sehr persönlichen Entscheidungen der Gesellschaftsmitglieder tangieren die Entwicklungsrichtung der Gesellschaft. In keinem sozialen Handlungsbereich sonst, sind intimste Privatheit und größte gesellschaftli-

²⁷ Man muss an beiden Aussagen zugleich festhalten. Natürlich ist es richtig, dass die sozialen Sicherungssysteme ursprünglich innerhalb der Ehe und vor allem der Familie geleistete Solidarität teilweise ersetzen, aber doch nur so, dass sie auf die in Ehe und Familie gelebte Solidarität angewiesen bleiben. Besonders deutlich ist dies im Blick auf die in der Sorge für die nachwachsende Generation erbrachten Leistungen, die aber von der partnerschaftlichen Verlässlichkeit und wechselseitigen Unterstützung nicht abgelöst werden können.

²⁸ Vgl. dazu ausführlicher *Laux, Bernhard*: Ehe als Ressource.

che Bedeutsamkeit so verknüpft. Deshalb ist selbstverständlich, dass über die Gestaltung der gesellschaftlichen Institutionen und die Art und Weise, wie die Gesellschaftsmitglieder sie annehmen und ausfüllen, ein intensiver gesellschaftlicher Diskurs stattfindet. Es geht bei ihm zwar auch um Fragen der Gerechtigkeit – etwa eine geschlechtergerechte Ausgestaltung der Institutionen Ehe und Familie –, aber im Wesentlichen reichen die Fragestellungen weiter: Sie betreffen die Frage, was ein gutes Leben in der Dimension der Geschlechterbeziehung ausmacht.

5.3.3.2 Individuelle Bedeutsamkeit

Damit ist neben der gesellschaftlichen Perspektive dominant die Perspektive individueller Bedeutsamkeit verbunden – auch wenn diese beiden Dimensionen ineinandergreifen, da sich die gesellschaftlichen Effekte im wesentlichen als „Nebenwirkung“ der individuellen Bedeutsamkeit ergeben.

Auch wenn die Argumente, die dabei ausgetauscht werden, nicht streng rationalen und universalen Anspruch erheben können, sondern – wie dargestellt – mit den Fragen, was ein Leben als Ganzes gelingen lässt und dem dahinterstehenden Welt- und Menschenbild verwoben sind, so ist dieser Austausch nicht sinnlos. Die Gesellschaftsmitglieder und Weltanschauungsgruppen können ihre Vorstellungen einander plausibel machen und nahebringen. An diesem argumentativen Austausch in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit wird und muss sich auch das Christentum beteiligen. Es hat dabei wesentlich die Ehe mit ihren grundlegenden Merkmalen als sein Modell der Gestaltung des Geschlechterverhältnisses zu vertreten. Die zentralen Elemente des christlichen Eheverständnisses sind gewiss verbunden mit einem bestimmten Verständnis des Menschen und seines Lebens, aber können doch einladend verdeutlicht werden.

Wichtige Argumente für die bleibende und aktuelle Bedeutung des Eheverständnisses sollen hier nur skizziert werden:²⁹

Entschiedenheit und Einzigkeit vs. Austauschbarkeit – der Sinn der „Unkündbarkeit“: In der Partnerbeziehung kommt über die Einmaligkeit der Personen deren Einzigkeit füreinander zum Tragen. Liebe meint diese(n) Eine(n), sie meint ihn/sie ganz, vorbehaltlos und ewig. Die Ehe – das Wort

²⁹ Vgl. ausführlicher *Laux, Bernhard*: Die Modernität der Ehe.

ist mit Ewigkeit verwandt – bringt gerade die Bedeutung dieser „Zeitdimension“ zum Ausdruck. In der Unbedingtheit und Unbefristetheit der wechselseitigen Annahme und Anerkennung wird ein Raum der gemeinsamen und je eigenen Entwicklung eröffnet. Weil Identität und Authentizität von Anerkennung abhängig ist, schenkt die Unwiderruflichkeit der wechselseitigen Annahme tiefere Voraussetzungen für die Ausschöpfung von Lebensmöglichkeiten und der Gestaltung einer gemeinsamen Lebensgeschichte als eine von Bedingungen abhängige und widerrufliche („solange es gut geht“ „solange du meine Erwartungen erfüllst“), die gefährdete was sie anstrebt: gelingende Liebe und wechselseitige Erfüllung.

Öffentliche Erklärung vs. stillschweigendes Einverständnis – der Sinn der Institution: Sprechen bildet Wirklichkeit nicht nur ab, sondern schafft auch Wirklichkeit. „Erklärte“ Liebe ist etwas anderes als unerklärte. So verändert auch das formelle Versprechen lebenslanger Treue und Verlässlichkeit die Beziehungsgestalt der Partner. Bedeutsamkeit kommt aber auch der Öffentlichkeit des Versprechens zu. Das Paar gibt es zum einen gewissermaßen vor Zeugen ab, zum anderen „erklärt“ es der Öffentlichkeit seine Beziehung. Sie wird damit auch in den Raum der Gesellschaft und des Rechtes gestellt. Gesellschaft weiß, wie es um die beiden steht, sie weiß, dass sie sich auf diese Beziehung mit ihren rechtlich bindenden Verpflichtungen – die Wirkung zeigen selbst über ein Scheitern der Beziehung hinaus – in anderer Weise verlassen kann als auf informelles Zusammenleben. Sie wird so auch entlastet.

Die Institution hat also nach innen und außen strukturierende Wirkung und verbindet den zentralen Bereich der Privatheit mit dem gesellschaftlichen Bereich.

Gleichwertigkeit vs. Herrschaftsverhältnisse – der Sinn der Partnerschaftlichkeit: Viele Beziehungen auch in der modernen Welt sind – allem Gleichheitspathos zum Trotz – hierarchisch strukturiert. Man denke etwa an Wirtschaftsbetriebe. Partnerschaft stellt dem gegenüber eine Beziehungsgestalt dar, der in der gegenseitigen Hochschätzung und Anerkennung Gleichwertigkeit fundamental zugrunde liegt (so dass die faktisch immer wieder auch feststellbare Macht in Liebesbeziehungen als Deformation benennbar ist).

Die Ehe ist m.E. gegenüber nichtehelichen Partnerschaften sogar durch ein höheres Maß an Egalität ausgezeichnet, weil sie gerade in Fällen des

Konflikts und des Scheiterns durch ihre rechtliche Grundlage den schwächeren Partner schützt und Willkür und Gebrauch von (wirtschaftlicher) Macht begrenzt. Das schließt nicht aus, dass in manchen eherechtlichen, insbesondere güterrechtlichen Punkten eine Weiterentwicklung in der rechtlichen Realisierung von Partnerschaftlichkeit wünschenswert wäre. Ebenso sind im Blick auf die Rollenverteilung Veränderungen in den inneren Einstellungen und den äußeren Bedingungen notwendig.

Fruchtbarkeit der Liebe vs. Abschließung – der Sinn von Kindern: Christliches Eheverständnis betont die Fruchtbarkeit der Liebe. Liebe lässt sich gerade nicht hermetisch abgrenzen, sondern soll über die Liebenden hinauswirken. Sie wird fruchtbar in einer von Liebe geprägten Zuwendung zu anderen Menschen. Sie wird in einer spezifischen Weise fruchtbar in den Kindern und der liebevollen Sorge für sie.

Liebe ist so eben nicht nur die „Zweierkiste“, die in Abschließung und Kontrast zum „Rest der Welt“ zu leben ist. In der Sorge für die Kinder und für andere Menschen ist sie bedeutsam und wirksam für ihre Umwelt und die größere Gemeinschaft. Von ihr geht ein humanisierender Impuls aus. Diese Verknüpfung von äußerster Privatheit und enormer öffentlicher Bedeutsamkeit unterstützt die angesprochenen Überlegungen zum Sinn der Öffentlichkeit und der Institution für die Liebe.

Gottes Liebeshandeln vs. Selbsterlösung durch Liebe – der Sinn der Sakramentalität der Ehe: Ulrich Beck spricht von der „irdischen Religion der Liebe“ (Beck/Beck-Gernsheim, 222 ff) und bringt damit zum Ausdruck, dass Menschen heute in der Liebe Sinn, Heil und Erlösung erhoffen. Er beschreibt aber auch, in welche Paradoxien das führt. Das katholische Verständnis der Ehe als Sakrament kann demgegenüber – so seltsam es klingen mag – als Ausdruck der Weltlichkeit der Ehe verstanden werden. Gerade die weltliche Ehe wird zum Ort Gottes. Sie ist nicht Himmel noch Erlösung – aber verweist auf sie.

„Die Liebe von Mann und Frau berührt in der Tat eine religiöse Dimension, insofern das Maß der Sehnsucht nach Annahme, Geborgenheit und Hingabe in keiner menschlichen Beziehung zu erfüllen ist. Jenes ganz Andere, Größere, das Mann und Frau suchen, leuchtet ihnen vielleicht intuitiv in der Erfahrung gegen-

seitiger Nähe auf, aber sie ist eben nicht selbst die jenseitige Wirklichkeit, auf die sich die Sehnsucht der Liebenden letztlich richtet.“³⁰

Im Verständnis als Sakrament wird die eheliche Liebe als ein Zeichen für und als Verweis auf die umfassende, erlösende Liebe Gottes gesehen. Und in der Ehe ist seine Liebe zugleich auch zugegen, wird in ihr wirksam. Ehe ist wirksames Zeichen der Liebe Christi. Ein solches Verständnis entlastet und stärkt die Ehe zugleich. Sie wird vor Überforderung und Übererwartung bewahrt: Sie ist nicht der Himmel auf Erden, die Partner müssen und können nicht „einander alles sein“, sie müssen sich nicht erlösen. Zugleich wird die Ehe gestärkt, denn Frau und Mann können darauf vertrauen, dass Gott, der Grund und Quelle aller Liebe ist, mit ihnen ist.

5.3.4 Die Rolle der Politik

Damit Ehe ihre sowohl für das Paar selbst als auch für die ganze Gesellschaft bedeutsame Leistung entfalten kann, ist sie auf eine gesellschaftliche Institutionalisierung und eine rechtliche Verankerung angewiesen. Damit kommt die Politik ins Spiel. Als kulturell tradierte und gesellschaftlich bedeutsame Institution ist die Ehe auch politisch-rechtlich ausgestaltet. Sie ist ein Rechtsinstitut, durch vielfache gesetzliche Regelungen ermöglicht und geschützt und im Grundgesetz dem besonderen Schutz der staatlichen Ordnung überantwortet. Auch unabhängig von der tradierten und für das Abendland prägenden Institutionalisierung ist die Notwendigkeit von Rechtsvorgaben für die Partnerschaft plausibel, da die von innen und von außen erwünschte Verlässlichkeit auf einen Rechtsrahmen angewiesen ist. Selbstverständlich ist aber auch, dass Ehe nur eine Institution ist, die zur „Wahl“ steht. Man muss nicht heiraten, sondern kann in völliger Übereinstimmung mit der kirchlichen Morallehre und dem staatlichen Recht auch ehelos bleiben. Und man kann in Abweichung von christlicher Sittlichkeit, aber ohne mit staatlichem Recht in Konflikt zu kommen, in nichtehelichen Partnerschaftsformen leben. Die Freiheit der Lebensgestaltung schließt das Recht zur freien Wahl der Lebensform ein – wie immer man diese Lebensformen sittlich bewertet –, solange die Lebensform Anderen nicht Unrecht zufügt. Damit sind aber auch, sobald die Frage der Partnerschaft in den

³⁰ *Die deutschen Bischöfe: Auf dem Weg zum Sakrament der Ehe*, 25

Raum der Politik rückt, Fragen der Gerechtigkeit aufgeworfen. Politisch geht es dabei insbesondere um die gerechte Behandlung unterschiedlicher Lebensformen in der Rechtsordnung. In den aktuellen Debatten wird insbesondere die Behauptung vertreten, dass die Ehe gegenüber anderen Lebensformen bevorzugt behandelt wird: etwa gegenüber ehelos und alleinlebenden Menschen, gegenüber nichtehelichen Lebensgemeinschaften und nicht zuletzt gegenüber gleichgeschlechtlichen Partnerschaften.

5.3.4.1 Gerechtigkeitsfragen im Blick auf Alleinstehende

Gegenüber Alleinlebenden stellen sich m.E. angesichts der Unvergleichlichkeit der Lebenssituation und der auf die Paardimension bezogenen Regelungen des Eherechts allenfalls materielle Gleichbehandlungsfragen, etwa im Steuerrecht und in der Sozialversicherung. Diskussionspunkte ist hier vor allem das Ehegattensplittung, das eine verheiratete Person bei gleicher steuerlicher Leistungsfähigkeit³¹ unter Umständen einer geringeren Steuerlast aussetzt als eine unverheiratete – unabhängig davon, ob letztere allein lebt oder in einer nichtehelichen Lebensgemeinschaft. Die Frage des Ehegattensplittings soll an dieser Stelle nicht weiter thematisiert werden. Von einer ungerechten Besserstellung von Ehepaaren kann m.E. nicht ernsthaft gesprochen werden. Gegen die steuerliche Behandlung von Ehepaaren als einer wirtschaftlichen Gemeinschaft spricht kein Gerechtigkeitsargument; sie scheint vielmehr aus Gerechtigkeitsgründen geboten – sofern Ehepaare tatsächlich eine Einkommensgemeinschaft bilden.³²

5.3.4.2 Gerechtigkeitsfragen im Blick auf nichteheliche Lebensgemeinschaften von Mann und Frau

Auch nichteheliche Partnerschaften von Personen verschiedenen Geschlechts sind gegenüber der Ehe nicht ungerecht benachteiligt. Wenn sie vor der Rechtsgemeinschaft ihre Zusammengehörigkeit erklären und in ihrer Zusammengehörigkeit wahrgenommen und behandelt werden wol-

³¹ Bei der steuerlichen Leistungsfähigkeit sollen in dieser Argumentation schon die rechtlich zwingenden Unterhaltspflichten gegenüber dem/der Ehepartner/in berücksichtigt sein. Das Ehegattensplittung geht jedoch über die bloßen Unterhaltspflichten hinaus.

³² Dies lässt allenfalls die Überlegung zu, ob das Ehegattensplittung an spezifische Bedingungen der gemeinsamen Verfügung über das Einkommen gebunden werden sollte. Vgl. dazu *Laux, Bernhard*: Ehe als Ressource.

len, so steht ihnen die Eheschließung und der mit der Ehe verbundene Rechtsstatus offen. Dabei sind auch innerhalb der Ehe vielfältige vertragliche Regelungen möglich, die den Umfang von Rechten und Pflichten in gewissen Grenzen modifizieren und den Wünschen des Ehepaares und ihrer Situation anpassen können.³³ Wenn sie ihre Zusammengehörigkeit gerade nicht vor der Öffentlichkeit erklären wollen, ist eine Behandlung als Einzelpersonen nicht zu beanstanden. Eine gewisse Problematik kommt dadurch ins Spiel, dass die staatliche Gemeinschaft – unabhängig vom Willen der Partner – nicht völlig von der Zusammengehörigkeit absieht und wohl auch nicht absehen kann. Ein größerer Teil der entsprechenden rechtlichen Regelungen zielt ursprünglich auf den Schutz der Ehe – und zunehmend auf die Begrenzung staatlicher Transferleistungen – und will Vorteile „eheähnlicher“ Lebensgemeinschaften gegenüber Ehepaaren vermeiden. So wird sozialrechtlich eine Unterhaltsverpflichtung zwischen den unverheirateten Partnern konstatiert und erst, wenn diese zur Sicherung des Lebensunterhalts nicht ausreicht, springen die entsprechenden sozialen Sicherungssysteme ein. Ein anderer, sehr kleiner Teil der rechtlichen Regelungen verlangt im Interesse der eheähnlichen Lebensgemeinschaft vom Staat oder Dritten eine Berücksichtigung ihrer besonderen Nähe zueinander, etwa im Mietrecht. Eine ernsthafte Benachteiligung nichtehelicher Lebensgemeinschaften verschiedengeschlechtlicher Paare gegenüber der Ehe ist auch bei nichtehelichen Lebensgemeinschaften nicht zu erkennen. Aber eine zunehmende, in sich nicht unberechtigte Pflichtenzuweisung an nichteheliche Partnerschaften, wird auf Dauer auch Fragen nach korrespondierenden Rechten aufwerfen.

5.3.4.3 Gerechtigkeitsfragen im Blick auf gleichgeschlechtliche Partnerschaften

Diffiziler wird die Gerechtigkeitsfrage im Blick auf gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften. In einigen Ländern ist schon seit längerer Zeit die Ehe für gleichgeschlechtliche Paare geöffnet oder ein eigenes Rechtsinstitut

³³ Diese vertraglichen Regelungsmöglichkeiten gehen eher zu weit und sind geeignet die Ehe als Institution von innen in ihrem Kerngehalt zu schwächen wie Böckenförde deutlich macht; vgl. Böckenförde, *Ernst-Wolfgang*: Hat das geltende Recht seine Orientierungskraft verloren?

geschaffen worden.³⁴ In anderen Ländern finden über diese Fragen heftige Debatten statt. In Deutschland ist seit 2001 das Gesetz über die Eingetragene Lebenspartnerschaft in Kraft.

Nachfolgend soll die Frage eines Rechtsinstituts für gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften unter Gerechtigkeitsgesichtspunkten reflektiert werden und zur Frage der sittlichen Bewertung gleichgeschlechtlicher sexueller Praxis in Beziehung gesetzt werden.³⁵

Vorab ist festzuhalten: Angesichts des tradierten Verständnisses der Ehe und ihrer grundlegenden Merkmale, die die gesellschaftliche Institution Ehe nach wie vor prägen und zu denen die Verschiedengeschlechtlichkeit des Ehepaares als Kern zählt, ist eine willkürliche Umdefinition dieser gesellschaftlichen Institution dem Gesetzgeber versagt.³⁶ Die Öffnung der Ehe für gleichgeschlechtliche Partnerschaften steht insofern nicht zur Debatte. Auf der anderen Seite dürfte – auch kirchlich – unstrittig sein, dass der Staat nicht nur nicht verpflichtet, sondern daran gehindert ist, gleichgeschlechtliche sexuelle Praxis unter Erwachsenen zu untersagen und strafrechtlich zu verfolgen. Der Unrechtscharakter eines staatlichen Verbots ergibt sich unmittelbar aus den Freiheitsrechten. Zu diskutieren bleibt unter Gerechtigkeitsaspekten allein die Beurteilung eines eigenständigen Rechtsinstituts.

Das Fehlen rechtliche Regelungen für auf Dauer angelegte gleichgeschlechtliche Partnerschaften bedeutet, dass die Rechtsgemeinschaft die Nähe zwischen diesen Personen nicht zur Kenntnis nimmt und in den Fällen, wo staatliches Recht auf nahe stehende Personen Bezug nimmt (etwa bei Auskünften im Krankheitsfall, bei Entscheidungen, die nicht mehr selbst entscheidungsfähige Personen betreffen, im Erbschaftsrecht, im Aufenthaltsrecht von Ausländern, bei der Fortführungsmöglichkeit von Betrieben,

³⁴ Zur Rechtsvergleichung vgl. *Dethloff, Nina*: Registrierte Partnerschaften in Europa; *Scherpe, Jens M.*; *Yassari, Nadjima* (Hg.): Die Rechtstellung nichtehelicher Lebensgemeinschaften.

³⁵ Die Frage der sittlichen Bewertung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften – wie auch anderer nichtehelicher Lebensformen – wird hier nicht reflektiert, sondern die lehramtliche Bewertung vorausgesetzt, da diese Fragestellung nicht Gegenstand der vorliegenden Arbeit ist und in das Aufgabenfeld der Moraltheologie gehört.

³⁶ Vgl. auch den Beschluss des Bundesverfassungsgerichts vom 4.10.93 (Az: 1 BvR 640/93).

etc.) oder Dritte verpflichtet, auf eine bestehende Nähe Rücksicht zu nehmen (etwa im Miet- und Arbeitsrecht oder in der sozialen Sicherung) andere ferner stehende Personen als nahe stehend definiert. Wenn ein Rechtsinstitut fehlt bedeutet das auch, dass gleichgeschlechtliche Paare keine Möglichkeit haben, ihre Nähe und Verbundenheit öffentlich zum Ausdruck zu bringen. Ein Teil der Probleme lässt sich durch vertragliche Vereinbarungen bzw. Vollmachten zwischen den Partner/innen einer gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaft lösen, jedoch können dadurch nicht Dritte gebunden werden.

Wenn man weiterhin berücksichtigt, dass gleichgeschlechtliche Partnerschaften für die beteiligten Personen im Blick auf personale Nähe, Liebe und wechselseitige Solidarität eine ähnliche Bedeutung aufweisen können wie eheliche Beziehungen, erscheint die Verweigerung jeglicher Berücksichtigung der Nähe, jeglichen Schutzes des personalen Raumes und jeder Anerkennung der wechselseitigen Solidarität in den Wechselfällen des Lebens durch die Rechtsgemeinschaft ungerechtfertigt, wenn man sich strikt auf die Gerechtigkeitsperspektive beschränkt. Die fehlende institutionelle Verankerung erschwert die Führung einer dauerhaften, verlässlichen und solidarischen Lebenspartnerschaft. Ehe ist mit erheblich mehr Rechten (und Pflichten), Schutz und Anerkennung im Rechtssystem ausgestattet.

Für die Besserstellung der Ehe gibt es allerdings gute Gründe. Wegen der Ausrichtung der Ehe auf Familie, die nicht nur normativ zu konstatieren, sondern ohne Abschwächungstendenz auch empirische festzustellen ist³⁷, hat das Rechtsinstitut Ehe Mann und Frau nicht nur in ihrer Zweisamkeit als Paar im Blick, sondern auch als Vater und Mutter, die für Kinder sorgen. Das Eherecht zielt auf die Absicherung der Partnerschaft von Mann und Frau auch und gerade im Blick auf die Gründung einer Familie. Daran ist festzuhalten. Die Sorge für eine nachwachsende Generation, von der die Zukunftsfähigkeit der Gesellschaft abhängt, ist zwar nicht das einzige, aber doch das wichtigste öffentliche Gut, das sich aus privaten Lebensformen für die ganze Gesellschaft ergibt. Weil gleichgeschlechtlichen Partnerschaften aus sich heraus die natürliche Erweiterung zur Familie verwehrt ist, verlangt Gerechtigkeit keine Gleichstellung. Hinsichtlich explizit familienbe-

³⁷ Zu den empirischen Belegen vgl. *Laux, Bernhard*: Ehe als Ressource mit weiteren Quellenangaben.

zogener Elemente ist dies als Gebot der Nichtgleichstellung zu interpretieren.

Wenn also eine – hier nur skizzierte und insofern zunächst einmal nur hypothetische – Gerechtigkeitsreflexion zum Ergebnis führt, dass die Berücksichtigung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften (nicht aber ihre Gleichstellung mit der Ehe) im Rechtssystem aus Gründen der Gerechtigkeit geboten ist, so ist diese Aussage mit der moraltheologischen Position zu vermitteln, dass praktizierte Homosexualität sittlich nicht richtig ist. Diese beiden Perspektiven schließen sich nicht aus, sondern sind in der Tat vermittelbar. Erforderlich dafür ist allerdings die Fähigkeit zum Perspektivwechsel, durch den die Fremdperspektive in der eigenen Position verarbeitet werden kann und muss.

Es wird dann deutlich, dass die sittlich begründete Ablehnung gleichgeschlechtlicher sexueller Praxis in ein Gesamtverständnis des Menschen in seiner Geschlechtlichkeit eingebunden ist. Es kann im Verweis auf Verschiedenheit der Geschlechter, ihre wechselseitige Ergänzungsfähigkeit und den generativen Sinn der Sexualität zwar Plausibilität für sich beanspruchen, ist aber doch ersichtlich nicht universalisierungsfähig. Es ist von Voraussetzungen im Verständnis des Menschen, der Geschlechtsverschiedenheit und der Sexualität abhängig, die christlich-abendländischer Tradition tief eingeschrieben sind, aber nicht generell geteilt werden. In der sittlichen Diskussion zwischen verschiedenen Weltanschauungsgruppen wird – selbst wenn über den Sinn der Zweigeschlechtlichkeit und die generative Dimension von Sexualität Einverständnis erzielt werden könnte – vor allem über die sittliche Notwendigkeit der sexuellen Enthaltensamkeit von Menschen mit gleichgeschlechtlicher Neigung Dissens entstehen. Dieser Dissens erscheint gravierend und tiefgehend, da er mit Menschenbildern und Weltanschauungen verbunden ist und die Frage des guten Lebens betrifft. Es ist vernünftigerweise mit dem Fortbestehen dieses Dissenses auch zwischen vernünftigen Parteien zu rechnen – insofern ist von einem vernünftigen Dissens im Sinne Rawls zu sprechen.

Konsens kann allerdings darüber erreicht werden, dass gleichgeschlechtliche sexuelle Praxis kein Unrecht ist, da sich die Partner bzw. Partnerinnen nicht in ihren Rechten verletzen; vielmehr wäre die Unterdrückung gleichgeschlechtlicher sexueller Praxis Unrecht. Das Toleranzgebot fordert zwingend, solche Praxis zuzulassen.

Die aus der Perspektive der Gerechtigkeit – und der Rechtsstaatlichkeit – geforderte Toleranz ist nicht auf die bloße Duldung beschränkt, sondern umfasst auch eine gewisse rechtliche Berücksichtigung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften. Diese bezieht sich ja nicht eigentlich auf die sexuelle Praxis – diese kommt ohne Rechtsschutz aus – sondern auf den Raum von Nähe, Verlässlichkeit und Solidarität, der mit solchen Liebesbeziehungen wächst, in denen sich selbst- und lustbetonter Eros mit der Sorge um und für den Anderen verbindet. Anders als bei nichtehelichen Partnerschaften zwischen Mann und Frau, die bewusst keine Zur-Kennntnisnahme ihrer Beziehung durch die Rechtsgemeinschaft wollen – die aber von sich aus nicht völlig von diesen Beziehungen absehen will – haben gleichgeschlechtliche Paare keine Möglichkeit ihrer Beziehung und ihrer Nähe eine zumindest rudimentäre rechtliche Ordnung, Verbindlichkeit und Absicherung zu geben, wenn keine eigenen Rechtsvorschriften existierten.

5.3.5 Die Spannung zwischen sittlichen Urteilen und Gerechtigkeits-erwägungen

Christliche Sozialethik, die in einer exzentrischen Reflexionsbewegung die Fremdperspektive ernst nimmt und in die Binnenperspektive – als Fremdperspektive – zu integrieren vermag, kommt so zu einer außerordentlich spannungsreichen und dennoch nicht widersprüchlichen Positionierung. Sie wird selbst dann, wenn sie gleichgeschlechtliche sexuelle Praktiken in sittlicher Reflexion ablehnt, zugleich das Recht zu solchen sexuellen Beziehungen als Ausdruck der menschenrechtlich verankerten Gleichheits- und Freiheitsrechte in der staatlichen Rechtsordnung vertreten und unter Umständen – wo sie ungerecht benachteiligt werden – sogar aktiv dafür eintreten müssen. Das gilt auch im Hinblick auf einen Rechtsstatus für gleichgeschlechtliche Partnerschaften, den Gerechtigkeits-erwägungen nahelegen. Soweit hinsichtlich des Umfangs eines solchen Rechtsstatus der Gerechtigkeitsdiskurs Spielräume lässt, können innerhalb der Spielräume die sittlichen Bewertungen zum Tragen kommen und die entsprechenden politischen Gestaltungsspielräume genutzt werden. Die oben nur cursorisch vorgenommenen Gerechtigkeitsüberlegungen lassen einen Rechtsstatus,

der unterhalb der Ehe liegt, als gerechtfertigt und erforderlich erscheinen.³⁸

Die Anerkennung, Bejahung und sogar Unterstützung der Rechte von Personen auf eine Lebensweise, die christliches Ethos als sittlich falsch ablehnt, schließt jedoch in keiner Weise aus, dieser Lebensweise in ethischer Hinsicht weiterhin kritisch entgegenzutreten. Die Achtung der Person fordert unter Umständen auch, die ethischen Einwände zum Ausdruck zu bringen. Eine solche Kommunikation kann jedoch nicht nur in ablehnenden Äußerungen und Erklärungen bestehen, sondern schließt die Bereitschaft zum wechselseitigen ernsthaften Gespräch über Fragen des gelingenden Lebens in der Dimension der Geschlechtlichkeit ein. Dieses wird angesichts der teilweise weit auseinanderliegenden Mentalitäten, Deutungsmuster und Sprachspiele nicht einfach sein, es bleibt dennoch sinnvoll und notwendig.

Die gegenüber Handlungen, die in ethischer Sicht abgelehnt werden, dennoch zu gewährende Toleranz, die die Freiheit zu solchen Handlungen sichert und ihnen unter Umständen einen Rechtsrahmen gibt, scheint mir von höherem „Zumutungsgehalt“ als Toleranz gegenüber anderen Überzeugungen und Religionen. In letzter Schärfe tritt das Toleranzgebot in Fragen ethischer Praxis an uns heran. Gerade wenn andere Überzeugungen und Einstellungen sich im Handeln konkretisieren und „materialisieren“, kommen sie uns sichtbar nahe und tangieren uns und unser Handeln. Es fällt gerade im Blick auf Praktiken schwer, deren Recht zu verteidigen, wenn man sie zugleich als falsch ablehnt.

Und dennoch bedarf es für die politische Praxis der Unterscheidung von Fragen des guten Lebens und der Gerechtigkeit, um zwischen der erforderlichen Toleranz und den Grenzen der Toleranz abwägen zu können. Das Fehlen dieser Unterscheidung führt in eine totalitäre Gesellschafts- und Staatskonzeption, in der die staatliche Gemeinschaft die Konzeption eines

³⁸ Es sei nochmals darauf hingewiesen, dass die hier vorgenommenen Überlegungen nicht der Frage des angemessenen Rechtsstatus der gleichgeschlechtlichen Partnerschaft klären wollen und können – dafür sind sie zu cursorisch –, sondern auf der Basis von skizzenhaften Überlegungen an diesem Beispiel die Möglichkeit eines Auseinanderfallens von sittlichen Konzepten des guten Lebens und politischen Fragen der Gerechtigkeit zeigen und in ihren sozialetischen Konsequenzen bedenken wollen.

guten und richtigen Lebens bestimmt und damit letztlich eine „umfassende Lehre“ zumindest im Hinblick auf die Frage der Lebenspraxis und des Lebensziels vorgibt. Von einer Freiheit der Anderslebenden – unter der Voraussetzung, dass sie selbst die Rechte anderer wahren – könnte nicht mehr die Rede sein.

Diese Toleranz in Fragen der ethischen Lebenspraxis scheint mir in der kirchlichen Lehre noch sehr unzureichend reflektiert. Das Zweite Vatikanische Konzil hat sich aus guten Gründen auf die engere – und einfachere – Frage der Religionsfreiheit beschränkt. Allerdings ergeben sich von ihr aus m.E. notwendig Folgerungen für die Toleranz gegenüber sittlicher Praxis. Ein Indiz für das noch unzureichende Problembewusstsein in dieser Frage scheint mir, dass weder im Katechismus der katholischen Kirche³⁹ noch im Kompendium der Soziallehre der Kirche⁴⁰ der Begriff „Toleranz“ auffindbar ist.

Am Beispiel der Lebensformenpolitik konnte noch einmal sichtbar werden, wie wichtig das Bemühen um säkulare, auf Gerechtigkeitsaspekte abhebende Argumentation auch für die Positionsbestimmung im Glaubenskontext selbst ist. Die zunächst von außen eingeforderten Gerechtigkeitsargumentation führt auch zu einer differenzierteren eigenen Positionsbestimmung, denn zur Christlichkeit der eigenen Position gehört gerade, dem Recht der Anderen zu entsprechen. Die politische Position kann eben gerade nicht allein – und nicht einmal primär – von der sittlichen Bewertung bestimmt werden, sondern hat sich der moralischen Reflexion auszusetzen. Das Bemühen um säkulare Argumente dient nicht nur der Kommunikationsfähigkeit nach außen, sondern vertieft die eigene moralische Position. Umgekehrt zeigt sich aber auch, dass sich der Gerechtigkeitsdiskurs im gesellschaftlichen und politischen Diskurs nicht völlig trennt von der Frage, was eigentlich gut ist. In diesem Diskurs hat die Kirche mit ihren sittlichen Erkenntnissen und Erwägungen präsent zu sein und wird in ihm auch selbst nicht ohne Erkenntniszuwachs bleiben.

³⁹ Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche.

⁴⁰ Vgl. Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden (Hg.): Kompendium der Soziallehre der Kirche.

Resümee: Option für die Anderen

Die Reflexionen zur exzentrischen Struktur christlicher Sozialethik haben gezeigt, dass christliche Ethik Unterscheidungen braucht. Aber die Fragen sind falsch gestellt, wenn sie vor die Alternativen Gerechtigkeitsethik oder Ethik des guten Lebens, autonome Vernunftmoral oder Glaubensethik, Universalität oder Partikularität stellen. Christliche Ethik ist notwendig beides, aber doch nicht einfach im Sinne eines „Sowohl-als-auch“. Es gibt nicht einfach den Mittelweg oder die ausgewogene Mischung. Vielmehr ist im Blick auf Geltungsbereiche und Rechtfertigungskontexte zu differenzieren. Es macht einen großen Unterschied, ob Menschen in der Gemeinschaft der Kirche darüber nachdenken, welche Praxis der Glaube an den heilwollenden und heilschaffenden Gott ihnen in ihrem Umgang untereinander nahelegt, wie sie ihr Leben aus dem Glauben in den verschiedenen Lebensbereichen und Beziehungen gestalten sollen oder welche Institutionen und zwingenden Handlungsvorgaben sie von der staatlichen Ordnung für alle Bürger – seien sie nun So- oder Anders- oder Nicht-Glaubende – einfordern sollen und dürfen.

Was christliche Ethik ist, hat sie gar nicht allein in der Hand. Es wird von außen, von der Situation und den Kommunikationspartnern, mitbestimmt. Darin liegt der Kern ihrer exzentrischen Struktur: Wenn es erforderlich ist, die Fremdperspektive in der Eigenperspektive systematisch zu berücksichtigen, dann ist die Eigenperspektive notwendig von der Fremdperspektive mitbestimmt. Das Fremde prägt sich dem Eigenen unausweichlich ein. Das ist die unausweichliche Konsequenz der Anerkennung der Anderen – und damit einer menschlichen und christlichen Existenzweise. Der (christliche) Fundamentalismus in seiner monologischen Struktur, die den Anderen allenfalls strategisch, um des Erfolgs des Monologes willen, berücksichtigt, versucht dieser Infizierung durch die Perspektive der Anderen zu entgehen. Aber er wird gerade dadurch unchristlich.

Unterschiedlichen Handlungsbereichen und Rechtfertigungskontexten entsprechen unterschiedliche Geltungsansprüche. Wesentlich ist hierbei zwischen dem Anspruch der Gerechtigkeit und des guten Lebens zu unterscheiden. Für die politische Ordnung ist der Anspruch der Gerechtigkeit maßgeblich. Moderne Gesellschaften, insbesondere die umfassende Welt-

gesellschaft¹, sind durch einen Pluralismus von Religionen und Weltanschauungen gekennzeichnet. Sie sind deswegen nicht mehr religiös zu integrieren und über eine einzige Konzeption des guten Lebens normativ zu ordnen. Sie müssen dem religiösen und weltanschaulichen Pluralismus, und damit auch unterschiedlichen Konzeptionen, wie ein Leben zu führen ist und wie es gelingen kann, Raum geben.

Gerechtigkeit, die in der jüdisch-christlichen Glaubensstradition eine zentrale Rolle einnimmt, kann als normativer Orientierungspunkt politischer Ordnung vom Christentum ohne Schwierigkeit rezipiert werden. Das Christentum steht in keiner Weise in moralischem Konflikt mit den Grundprinzipien der modernen gesellschaftlichen Welt. Konflikte sind nur dort zu erwarten, wo gesellschaftlich Gerechtigkeit verfehlt und mit Füßen getreten wird. Aber dies ist kein Konflikt zwischen Glaube und Welt, Kirche und Gesellschaft, sondern zwischen Recht und Unrecht. Christentum und Kirche bringen vielmehr im gesellschaftlichen Ringen um Gerechtigkeit entscheidende Impulse ein: ein über lange Zeiträume gewachsenes und immer wieder reflektiertes Verständnis von Gerechtigkeit, die Einordnung der Gerechtigkeit in einen Sinn- und Motivationshorizont und den Schutz des Gerechtigkeitsdiskurses vor interessenbedingten Deformationen.

Trotzdem stellt die strikte Ausrichtung auf Gerechtigkeit auch hohe Lernanforderung an das Christentum selbst: Das Amalgam aus Konzeptionen der Gerechtigkeit und des guten Lebens, das in Jahrtausenden einer religionsintegrierten Gesellschaft unausweichlich entstanden ist, ist wieder in seine Elemente zu scheiden. Eine solche Unterscheidung und Trennung bleibt für den Binnenraum des Handelns aus Glauben bedeutungslos, weil das vom Glauben orientierte Handeln nicht in die Zielperspektiven des guten Lebens und der Gerechtigkeit zerlegt werden muss. Gerechtigkeit ist ein wichtiger Teil des guten Lebens – wenn man schon unterscheidet. Aber nach außen hin ist die Unterscheidung von Fragen der Gerechtigkeit und des guten Lebens um der Gerechtigkeit gegenüber Andersglaubenden, Andersdenkenden und Anderslebenden willen unverzichtbar. Ihnen dürfen die eigenen Erkenntnisse hinsichtlich einer guten und richtigen Lebensführung nicht gegen ihre Einsicht und freie Entscheidung – etwa im Sinne

¹ Die Notwendigkeit Gesellschaft als Weltgesellschaft zu verstehen, betonte soziologisch grundlegend und sehr früh Luhmann. Vgl. *Luhmann, Niklas: Die Weltgesellschaft.*

fürsorglichen paternalistischen Zwanges – aufgezwungen werden. Insofern kommt der zunächst intern als entbehrlich erscheinenden Unterscheidung von Fragen des guten Lebens und der Gerechtigkeit bei der Einnahme der Fremdperspektive auch für die christliche (Sozial-)Ethik selbst grundlegende Bedeutung zu, weil ihr Blick auch nach außen gerichtet ist.

Angelpunkt christlicher Sozialethik ist die Anerkennung der Würde und Rechte aller Menschen, die in ihrer Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung anerkannt werden. Die Ernsthaftigkeit dieser Anerkennung zeigt sich dort, wo das Recht der „ganz Anderen“ zu schützen ist – der Fremden, der Anders- und Ungläubigen, der Menschen mit anderen Lebenskonzepten und Neigungen und mit anderem Ethos. Darin sind Parallelen zum Gebot der Nächstenliebe zu erkennen, das als Angelpunkt christlicher Ethik seinen Verifikationspunkt im Gebot der Liebe zum fremden, unsympathischen, ja zum feindlichen Nächsten findet – in der „Feindesliebe“. Den Nächsten kann man sich weder machen noch auswählen. (vgl. Mt 5, 43-48) Dies gilt sowohl hinsichtlich der Liebe als auch der Gerechtigkeit, die als die Form der Liebe in der Sphäre der Politik verstanden werden kann.

Wahrnehmung und Schutz der Würde und Rechte aller konkretisiert sich in der Zuwendung zu den „Armen und Bedrängten aller Art“ (GS 1), die in ihrer theologischen und ekklesiologischen Bedeutung über die Ethik hinausgeht. In sozialetischer Hinsicht sind die Unterprivilegierten und Deklassierten Maßstab und Indikator einer Politik, die auf die Überwindung von Benachteiligung zielt und Würde und Rechte *aller* sichern will. Nur an der Situation der Benachteiligten selbst wird sichtbar, ob Benachteiligung verringert wird. Die Ausrichtung an den Armen und Bedrängten wird in den Optionen für die Armen und für die Anderen, die sehr nahe beieinanderliegen, formuliert. Man kann sie sicherlich auch unter der einen „Option für die Armen“ zusammenfassen, jedoch ist auch eine Differenzierung sinnvoll, die den Blick auf unterschiedliche Formen der Bedrängnis richtet.² Die Option für die Armen richtet ihr Augenmerk in besonderer Weise auf die hierarchische Dimension des Oben und Unten, des Mehr und Weniger.

² Es scheint mir sinnvoll, die Option für die Anderen nicht zusätzlich neben die Option für die Armen zu stellen, sondern als deren integraler Bestandteil zu verstehen. „Gaudium et spes“ bringt ja schon zum Ausdruck, dass Armut und Bedrängnis verschiedener „Art“ sein können, ihnen aber doch *eine* Bewegung der Zuwendung entspricht.

Sie nimmt die Ungleichverteilung von Freiheits- und Lebenschancen, die auf dem ungleichen Zugang zu ökonomischen Ressourcen, zu sozialer und medizinischer Infrastruktur sowie zu Bildung resultiert, wahr und zielt auf ihre Überwindung. Sie forciert eine Umgestaltung sozialer Ordnung, die die Rechte und Lebensmöglichkeiten derer sichert, die am unteren Ende der – unter neoliberalen Globalisierungsbedingungen deutlich steiler werdenden – sozialen Pyramide leben. Die Option für die Armen zielt auf reale Freiheit in Gleichheit.³

Auch wenn der Einsatz für die Armen sich in der Regel nicht auf die ökonomische und materielle Dimension verkürzt, so ist eine solche Gefahr durch die Begrifflichkeit nicht völlig ausgeschlossen. Mette resümiert, dass der lateinamerikanischen Theologie und Pastoral seit Ende der achtziger Jahre bewusst wurde, dass mit der Option für die Armen eine gewisse Tendenz verbunden ist, „die Betroffenen – die Armen also – allein in ihrem materiell bedingten defizitären Status wahrzunehmen und entsprechend das Augenmerk bei der gesellschaftlichen Analyse ausschließlich auf den ökonomischen Sektor und seine Kontexte zu richten.“⁴

Die „Option für die Anderen“⁵ nimmt als Teil oder Ergänzung der Option für die Armen in besonderer Weise die horizontale Dimension der Verschiedenheit in *kultureller* Hinsicht wahr. Auch sie hat eine über die Ethik hinausgehende Bedeutung in der Reflexion des Selbstvollzugs von Kirche, gerade hinsichtlich der Inkulturationsprozesse des Christentums und der Vertiefung einer kontextuellen Theologie.⁶ In ethischer Hinsicht ist deutlich, dass kulturelle Verschiedenheit häufig mit der hierarchischen Dimension ungleicher Verwirklichungschancen verbunden ist, wie etwa in der Benach-

³ Für gesellschafts-, politik- und wirtschaftstheoretische Vermittlungs- und Übersetzungsschritte scheinen mir das Differenzprinzip von John Rawls (zuletzt: Gerechtigkeit als Fairneß, insb. 99-120) und stärker noch die Konzeption der „Verwirklichungschancen“ von Amartya Sen (als Einführung: Ökonomie für den Menschen, insb. 13-48), das Entwicklung als Prozess der Erweiterung realer Freiheit versteht, in besonderer Weise bedeutsam.

⁴ Mette, Norbert: Option für die Anderen als Andere, 327.

⁵ In besonderer Weise hat Paulo Suess die lateinamerikanische Reflexion über die Option für die Anderen geprägt. Vgl. Suess, Paulo: Die Herausforderung durch die Anderen sowie ders.: Weltweit artikuliert, kontextuell verwurzelt.

⁶ Die Bedeutsamkeit dieser Dimension wurde beim Papstbesuch in Brasilien im Mai 2007 durch die Diskussion um den historischen und gegenwärtigen Umgang mit indigener Kultur deutlich.

teilung der Mitglieder der indigenen und afroamerikanischen Kulturen in Lateinamerika sichtbar ist. Aber man muss nicht so weit gehen: Auch in Europa ist sichtbar, wie stark kulturelle Andersheit und soziale Benachteiligung miteinander verbunden sind. Allerdings geht die Frage der Anerkennung fremder Kultur nicht auf in der Frage der Überwindung von Benachteiligung auf der vertikalen Dimension des Oben und Unten, sondern der Umgang mit kultureller Verschiedenheit und fremden Lebensweisen behält eine eigene Valenz.

Option für die Anderen meint im Kontext dieser Arbeit und der mitteleuropäischen Situation – das Bedeutungsvolumen dieser Option damit nicht ausschöpfend – die Anerkennung der Rechte der Anderen als Orientierungspunkt der gesellschaftlich-politischen Aktivität von Glaubenden und Kirche. Dieser banale Satz bekommt Brisanz, wenn diese Anderen nicht nur Andere „wie wir“, sondern Andere „ganz anders als wir“ sind: Wen sie Anders- und Ungläubige, Gleichgültige, Atheisten oder Religionskritiker sind oder in einer Weise leben, die wir als falsch, schlecht, verkehrt, schädlich oder banal und flach erkennen. Es ist ein schwieriger Schritt, Menschen und ihren Überzeugungen und Lebensweisen, die wir als falsch beurteilen, im politischen Raum die gleichen Rechte einzuräumen, sofern ihr Handeln nicht gegen die Gerechtigkeit verstößt. Er wird insbesondere dort schmerzhaft, wo es in der Konsequenz darum geht, für das Recht derer einzutreten, deren Überzeugungen man ablehnt und deren Lebensführung man für falsch und schlecht hält – auch für sie selbst.

Dieses Element von Schmerzlichkeit, das ein Engagement für die Rechte der – sehr – fremden Anderen begleitet, scheint mir trotz der Einsicht in die normative Gebotenheit der Toleranz notwendig. Wo dieser Schmerz fehlt, hat sich die Toleranz zu Relativismus verwandelt. Erkenntnis von entscheidender Bedeutung ist nicht mehr dabei. Dieser Schmerz ist auch ein Zeichen der Nicht-Gleichgültigkeit gegenüber den Anderen. Es wird ihnen nicht nur ihr Recht zugestanden, sondern es bleibt die Sorge um ihr Wohlergehen. Deswegen gehört zur Toleranz sozialetisch die Bereitschaft zur ernsthaften Auseinandersetzung um die Wahrheit der grundlegenden Überzeugungen und der ethischen Qualität des Handelns. Toleranz, ernsthafte und streitige Auseinandersetzung, Kritik kultureller Praktiken sowie das missionarische Bemühen, Andere für den eigenen Glauben zu gewinnen schließen sich also nicht aus, sondern bedingen sich gerade zu. Sie sind in je unterschiedlicher Dimension Ausdruck der Anerkennung der An-

deren. Sie werden im Raum der Kultur geachtet in ihrer Würde als Wesen, die Sinn, Gelingen und Vollendung suchen, sowie im Raum der Politik als freie und gleiche Bürger eines gemeinsamen politischen Gemeinwesens.

„Toleranz als ethisches und rechtliches Basisprinzip ist eines der wertvollsten Einsichten, die im neuzeitlichen Europa hervorgebracht und der ganzen Welt weitergegeben wurden. Gewonnen aus der schmerzlichen und auch blutigen Konkurrenz verschiedener Glaubensbekenntnisse zielt ihr Anspruch heute weit darüber hinaus auf die Verschiedenheit von Kulturen, Mentalitäten, Weltanschauungen, Traditionen und Lebensstilen.“⁷

Ein „christliches Europa“, das die Option für die Anderen ernst nimmt, muss sich in politischer Hinsicht dann – was nur vordergründig als Paradox erscheinen mag – als ein Europa definieren, das die Rechte der Anderen, der Andersartigen, der Andersglaubenden, Andersdenkenden und Andershandelnden wahrt. In den Rechten aller wahrt es erstens auch die Rechte der Christinnen und Christen selbst und zweitens deren Identität, die von Gerechtigkeit und Liebe – Nächsten- und Fremdenliebe – bestimmt ist. Der Versuch, die Christlichkeit Europas oder einzelner europäischer Staaten auf dem Weg der Verteidigung der Überreste eines konstantinischen Staat-Kirche-Verhältnisses zu sichern und letzte Besitzstände zu wahren, hat nicht nur politisch wenig Erfolgchancen, sondern führte auch wirklich in eine normative Aporie: christliches Ethos unmoralisch (und das heißt: unchristlich) sichern zu wollen.

„In dem Maße, in dem die kirchliche Autorität immer weniger dazu erforderlich war, den König zu legitimieren, musste sie darauf verzichten, von der weltlichen Macht Gebrauch zu machen, um mit Gewalt das zu sanktionieren, was sie theologisch für richtig hielt. Ein Glaube, der nicht mehr Könige zu legitimieren hat, ist dabei zu entdecken, dass seine einzige Macht die des Wortes ist. Von diesem Gesichtspunkt aus denke ich, dass die Säkularisierung der öffentlichen Sphäre ein positiver Faktor für die Wiederentdeckung der ohnmächtigen Macht des Wortes war.“⁸

Bei der Frage, ob der gegenwärtige tatsächliche Pluralismus nur eine Waffenruhe ist, ein Zeichen von Skeptizismus oder ein Bedauern, dass man nicht mehr die Kraft hat, etwas durchzusetzen, oder vielleicht doch Aus-

⁷ Hilpert, Konrad: Mögliches Miteinander trotz Dissens, 337.

⁸ Ricœur, Paul: Toleranz, Intoleranz und das Nicht-Tolerierbare, 40.

druck einer gegenseitigen Anerkennung, die im Evangelium gründet, muss christliche Theologie und Sozialethik – wie Paul Ricœur – auf die zweite Interpretation setzen.⁹ Dann allerdings geht es nicht mehr nur darum, im Meinungskampf die eigene Position zur Geltung zu bringen. Dann hat Theologie – als Fundamentaltheologie und als Sozialethik – eine herausfordernde Aufgabe: „Sie hat jetzt nicht mehr nur eine rationale Verantwortung des christlichen Glaubens zu leisten. Ihr Blick muß vielmehr auf eine an universal einsichtigen Kriterien orientierte Kommunikation der Religionen untereinander zielen.“¹⁰

Die Rechte der Anderen, auch der Fremden und der Gegner, zu wahren und zu verteidigen, ist Forderung der Toleranz, die sich wiederum aus der Gerechtigkeit herleitet. Mit äußerster Stringenz hat Benedikt XVI. die Politik auf Gerechtigkeit verwiesen. Wenn man so will: Die „Wahrheit“ des Staates ist die Gerechtigkeit – oder anders: er ist gerade nicht für Wahrheit, sondern für Gerechtigkeit zuständig und findet darin seine wahre Bestimmung.

Gerechtigkeit ist aber nicht nur in säkularer Vernunft begründet, sondern zugleich in die Grundlagen der jüdisch-christlichen Glaubensgeschichte eingelassen. Gott ist ein Gott der Gerechtigkeit, der Gerechtigkeit will und schafft. So ist das alt- und neutestamentliche Volk Gottes *auch* eine Gerechtigkeitsbewegung. Gerechtigkeit bleibt der „wichtigste Ehrentitel, den sich der Monotheismus auf seine Fahnen schreibt“¹¹. Das Christentum ist in sozialetischer Hinsicht nur dort bei seinem Auftrag, wo es Gerechtigkeit verteidigt. Es ist erst ganz bei sich, wo es ganz außer sich ist.

⁹ Vgl. ebd. 41.

¹⁰ Verweyen, *Hansjürgen*: „Civil Religion“ und Weltpolitik, 214.

¹¹ Assmann, *Jan*: Die mosaische Unterscheidung, 64.

KONVENTIONEN UND ABKÜRZUNGEN

Literaturverweise in den Fußnoten werden – auch schon beim ersten Vorkommen – mit Autor und Haupttitel angegeben. Die ausführlichen bibliographischen Angaben finden sich im Literaturverzeichnis.

Es wird nur *ein* Verlagsort angegeben. Sofern für die Publikation ein deutscher Verlagsort genannt wird, wird der erste deutsche Verlagsort verwendet, andernfalls der erste Verlagsort; angegeben wird zusätzlich der Verlag.

Bibelstellen werden, wenn nicht anders angegeben, nach der Einheitsübersetzung zitiert.

Text von Joseph Ratzinger sind in den Verzeichnissen unter <Benedikt XVI.> eingeordnet.

Abkürzungen der zitierten Dokumente des II. Vatikanischen Konzils:

DH = Dignitatis humanae. Erklärung über die Religionsfreiheit.

GS = Gaudium et spes. Pastoralconstitution über die Kirche in der Welt von heute.

LG = Lumen gentium. Dogmatische Konstitution über die Kirche.

NA = Nostra aetate. Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen.

VERZEICHNIS KIRCHENAMTLICHER TEXTE

Benedikt XVI.: Enzyklika „Deus caritas est“ von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe. Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2006 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 171)

- Benedikt XVI.: Glaube, Vernunft und Universität: Erinnerungen und Reflexionen. In: Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach München, Altötting und Regensburg. 9. bis 14. September 2006. Predigten, Ansprachen und Grußworte. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2006 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 174), 72-84.
- Benedikt XVI.: Predigt [bei der Eucharistiefeier auf dem Islinger Feld in Regensburg am 12. 9. 2006] In: Ebd., 64-69.
- <Benedikt XVI.> Ratzinger, Joseph Kardinal: Predigt als Dekan des Kardinalskollegiums bei der Eröffnungsmesse des Konklave. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Der Anfang – Papst Benedikt XVI. – Joseph Ratzinger. Predigten und Ansprachen April/Mai 2005. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 168) Bonn 2005, 12-16.
- <Benedikt XVI.> Ratzinger, Joseph Kardinal /Boff, Leonardo: Im Wortlaut: Kardinal Joseph Ratzinger, Leonardo Boff. Dokumente eines Konfliktes um die Theologie der Befreiung. Das Buch "Kirche: Charisma und Macht" in der Diskussion. Frankfurt: Publik-Forum-Verlag 1984.
- Die deutschen Bischöfe: „Zeit zur Aussaat“. Missionarisch Kirche sein. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2000 (Die deutschen Bischöfe 68).
- Die deutschen Bischöfe: Auf dem Weg zum Sakrament der Ehe. Überlegungen zur Trauungspastoral im Wandel. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2000 (Die deutschen Bischöfe. Hirten schreiben und Erklärungen, 67).
- Die deutschen Bischöfe: Für einen aufrichtigen Dialog zwischen Christentum und Islam. Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zu den aktuellen Ereignissen und Diskussionen. 28.9.2006. Online unter: <http://www.dbk.de/aktuell/meldungen/01189/index.html>; abgerufen am 11.4.2007.
- Gregor XVI.: Enzyklika „Mirari vos“ vom 15. Aug. 1832. In: Marmy, Emil (Hg.): Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau. Freiburg/Schweiz 1945, 15-31.
- Johannes Paul II.: Vergebungsbitte. Allgemeines Gebet, Schuldbekennnis und Vergebungsbitte beim Pontifikalgottesdienst am 12.03.2000 in St. Peter in Rom. In: „Ohne Vergebung gibt es keinen Frieden“. Welttag des Friedens 2002. Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2002 (Arbeitshilfen 162), 30-37.

- Johannes Paul II.: Ansprache über die Interpretation der Bibel in der Kirche.
In: Päpstliche Bibelkommission: Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn ²1996 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115), 7-20.
- Katechismus der Katholischen Kirche: Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina. München: Oldenbourg 2003.
- Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden (Hg.): Kompendium der Soziallehre der Kirche. Freiburg/Br.: Herder 2006.
- Paul VI.: Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntiandi“ über die Evangelisierung in der Welt von heute. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn: 1975 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 2).
- Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland / Deutsche Bischofskonferenz: Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Hrsg. vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn / Hannover 1997 (Gemeinsame Texte 9).
- Zweites Vatikanisches Konzil: Dogmatische Konstitution über die Kirche "Lumen gentium" In: LThK, Erg. Bd. I. Freiburg/Br.: Herder ²1966, 139-359.
- Zweites Vatikanisches Konzil: Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen "Nostra aetate". In: LThK, Erg. Bd. II. Freiburg/Br.: Herder ²1967, 406-495.
- Zweites Vatikanisches Konzil: Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ über die Kirche in der Welt von heute. In: LThK, Erg. Bd. III. Freiburg/Br.: Herder ²1968, Sp. 242-592.
- Zweites Vatikanisches Konzil: Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae“. In: LThK, Erg. Bd. II. Freiburg/Br.: Herder ²1967, 704-748.

LITERATURVERZEICHNIS

Text von Joseph Ratzinger sind in den Verzeichnissen unter <Benedikt XVI.> eingeordnet.

- Adorno, Theodor W.: Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 2. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1979, 7-213.
- Kierkegaards Lehre von der Liebe. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 2. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1979, 217-236.
- Amery, Carl: Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums. Reinbek: Rowohlt 1974.
- Angenendt, Arnold: Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert. Münster: Aschendorff 2007.
- Arendt, Hannah: Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation. Berlin: Springer 1929.
- Arens, Edmund: Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens. Düsseldorf: Patmos 1989.
- Assmann, Aleida: Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer. Köln: Böhlau 1999.
- Assmann, Jan: Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus. München: Hanser 2003.
- Audi, Robert: Liberal Democracy an the Place of Religion in Politics. In: Audi, Robert / Nicholas Wolterstorff: Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate. Lanham: Rowman & Littlefield 1997, 1-66.
- Auer, Alfons: Autonome Moral und christlicher Glaube. Düsseldorf: Patmos 1971.
- Augustinus, Aurelius: Brief an Vincentius (Nr. 93). In: Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Briefe. Übersetzt von Alfred T. Hoffmann. Bd. 1. Kempten: Kösel 1917, 333-384.
- Bauman, Zygmunt: Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1992.
- Unbehagen in der Postmoderne. Hamburg: Hamburger Edition 1999.
 - Zerstreuung der Macht. Das Öffentliche und die Politik sind bedroht. In: Die Zeit Nr. 47 vom 18.11.1999, 14

- Beck, Ulrich: Jenseits von Stand und Klasse? Soziale Ungleichheiten, gesellschaftliche Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer sozialer Formationen und Identitäten. In: Kreckel, Reinhard (Hg.): Soziale Ungleichheiten. Göttingen: Schwartz 1983, 35-74.
- Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1986.
- Beinert, Wolfgang: Der „katholische“ Fundamentalismus und die Freiheitsbotschaft der Kirche. In: Ders (Hg.): „Katholischer“ Fundamentalismus. Häretische Gruppen in der Kirche? Regensburg: Pustet 1991, 52-89.
- <Benedikt XVI.> Ratzinger, Joseph: Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen. Freiburg/Br.: Herder 2003.
- <Benedikt XVI.> Ratzinger, Joseph: Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald. Stuttgart: DVA 1997.
- <Benedikt XVI.> Ratzinger, Joseph: Wahrheit, Werte, Macht: Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft. Freiburg/Br. u.a.: Herder 1993
- <Benedikt XVI.> Ratzinger, Joseph: Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische Grundlagen eines freiheitlichen Staates. In: Habermas, Jürgen / Ratzinger, Joseph: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Freiburg/Br.: Herder 2005, 39-60.
- <Benedikt XVI.> Ratzinger, Joseph: Was ist Wahrheit? Die Bedeutung religiöser und sittlicher Werte in der pluralistischen Gesellschaft. In: Ders.: Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen. Freiburg/Br.: Herder 2005, 49-66.
- Berger, Peter L.: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theologie. Frankfurt/Main: Fischer 1973.
- Bell, Daniel: Die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus. Frankfurt: Campus 1991
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. In: Ders.: Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1992, 92-114.
- Hat das geltende Recht seine Orientierungskraft verloren? In: Salzkörner. Materialien für die Diskussion in Kirche und Gesellschaft 7 (2001), Nr. 4, 5-7.
- Böckle, Franz: Fundamentalmoral. München: Kösel 1977.
- Boff, Leonardo: Kirche – Charisma und Macht. Düsseldorf: Patmos 1985.

- Bolz, Norbert / Bosshart, David: Kult-Marketing. Die neuen Götter des Marktes. Düsseldorf: Econ 1995.
- Bohmeyer, Axel: Jenseits der Diskursethik. Christliche Sozialethik und Axel Honneths Theorie sozialer Anerkennung. Münster: Aschendorff 2006.
- Braulik, Georg: Gesetz als Evangelium. Rechtfertigung und Begnadigung nach der deuteronomischen Tora. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 79 (1982), 127-160 (abgedruckt auch in: Ders.: Studien zur Theologie des Deuteronomiums. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1988, 123-160).
- Broer, Ingo / Schlüter, Richard (Hg.): Christentum und Toleranz. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996.
- Collet, Giancarlo: Art. Kontextuelle Theologie. In: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 4. Tübingen: Mohr 2001, 1644f.
- Cooke, Maeve: Die Stellung der Religion bei Jürgen Habermas. In: Dethloff, Klaus u.a. (Hg.): Religion, Moderne, Postmoderne. Philosophisch-theologische Erkundungen. Berlin: Parerga 2002, 99-119.
- Crüseemann, Frank: Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive. München: Kaiser 1983.
- Fünf Sätze zum Verständnis des Dekalogs. In: Ders.: Maßstab: Tora. Israels Weisung für christliche Ethik. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2003, 57-66.
 - „... wie wir vergeben unseren Schuldigern“. Schulden und Schuld in der biblischen Tradition. In: Crüseemann, Marlene / Schottroff, Willy (Hg.): Schuld und Schulden. Biblische Traditionen in gegenwärtigen Konflikten. München: Kaiser 1992, 90-103.
- Derrida, Jacques: Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der „Religion“ an den Grenzen der bloßen Vernunft. In: Ders. / Vattimo, Gianni (Hg.): Die Religion. Frankfurt/Main 2001, 9-106.
- Den Tod geben. In: Haverkamp, Anselm (Hg.): Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1994, 331-445.
- Deschner, Karlheinz: Kriminalgeschichte des Christentums. Bd. 1-8. Reinbek: Rowohlt 1994-2004.
- Dethloff, Nina: Registrierte Partnerschaften in Europa. In: Zeitschrift für Europäisches Privatrecht 12 (2004), 59-74.
- Detjen, Joachim,: Kantischer Vernunftstaat der Freiheit oder klassische Ordnung zum Gemeinwohl? In: Jahrbuch für Politik 4 (1994), 157-188.

- Dietrich, Frank: Die kommunitaristische Kritik an John Rawls' Theorie des Gesellschaftsvertrages. Vortrag gehalten am 12.01.1998 im Rahmen der Vortragsreihe „Zur Lehre vom Gesellschaftsvertrag“ an der Universität-GH-Duisburg. Online unter: <http://www.phil-fak.uni-duesseldorf.de/sowi/lsi/vortraeg/kommun.htm>; abgerufen am 24.2.2007.
- Dirscherl, Erwin: Die Bindung Isaaks und die Bindung an Gott. Abraham und die Intrige des Opfers im Dialog mit S. Kierkegaard und E. Levinas. In: *Bibel und Liturgie* 72 (1999), 208-223.
- Art. Dogma/Dogmatismus. A. Aus katholischer Sicht. In: Eicher, Peter (Hg.): *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*. Bd. 1. München: Kösel 2005, 211-217.
 - Gottes Wort im Menschenwort. Die Frage nach Jesus Christus und die Herausforderung des jüdisch-christlichen Dialogs in der Gottrede. In: Striet, Markus (Hg.): *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube*, Freiburg/Br.: Herder 2004, 11-32.
 - *Grundriss Theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen*. Regensburg: Pustet 2006.
- Dohmen, Christoph: *Exodus 19-40*. Freiburg/Br.: Herder 2004 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament).
- Freiheit für Israel oder Gesetz für die Völker? Die Geltungsfrage des Dekalogs im Horizont des jüdisch-christlichen Verhältnisses. In: Hahn, Ferdinand u.a. (Hg.): *Zion. Ort der Begegnung* (FS Laurentius Klein). Bodenheim: Athenäum 1993, 187-201.
 - Um unserer Freiheit willen. Ursprung und Ziel biblischer Ethik im „Hauptgebot“ des Dekalogs. In: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 21 (1992), 7-24.
- Döbert, Rainer: Wider die Vernachlässigung des Inhalts in den Moraltheorien von Kohlberg und Habermas. Implikationen für die Relativismus/Universalismus-Kontroverse. In: Edelstein, Wolfgang / Nunner-Winkler, Gertrud: *Zur Bestimmung der Moral. Philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge zur Moralforschung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1986, 86-125.
- Eid, Volker: "... dann erhebt eure Häupter" (Lk 21,28). Die sittlichen Weisungen Jesu als Evangelium. In: *Lebendige Seelsorge* 46 (1995), 4-9.

- Eid, Volker / Hoffmann, Paul: Jesus von Nazareth und eine christliche Moral. Sittliche Perspektiven der Verkündigung Jesu. Freiburg/Br.: Herder 1975.
- Essen, Georg: Der „Präambelgott“ – „Verfassungsanker“ oder „Verfassungstörer“? Theologische Anmerkungen zur verfassungsrechtlichen und rechtsphilosophischen Bedeutung der Nominatio Dei im Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland. In: Kirche und Recht 7 (2001), 125-138.
- Sinnstiftende Unruhe im System des Rechts. Religion im Beziehungsgeflecht von modernem Verfassungsstaat und säkularer Zivilgesellschaft. Göttingen: Wallstein 2004.
- Etzioni, Amitai: Die Entdeckung des Gemeinwesens. Das Programm des Kommunitarismus. Frankfurt/Main: Fischer 1998.
- Eurich, Johannes: Nächstenliebe als berechenbare Dienstleistung. Zur Situation der Diakonie zwischen Ökonomisierung, theologischem Selbstverständnis und Restrukturierung. In: Zeitschrift für evangelische Ethik 49 (2005), 58-70.
- Faber, Eva-Maria: Offenheit und Präsenz. Kirche als „sacramentum mundi“. In: Lebendige Seelsorge 55 (2004), 199-204.
- Feldmeier, Reinhard: Die Alternative des Allmächtigen – Gottes Herrschaft und menschliches Handeln in der Bergpredigt. In: Zeitschrift für Neues Testament 11 (2003), 34-42.
- Fetzer, Joachim: Verhalten und Verhältnisse. Christliche Traditionen in ökonomischen Institutionen In: Nutzinger, Hans G. (Hg.): Christliche, jüdische und islamische Wirtschaftsethik. Marburg: Metropolis 2003, 45-104.
- Fischer, Norbert / Hattrup, Dieter: Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen. Kant und Levinas. Paderborn: Schöningh 1999.
- Forst, Rainer: Ethik und Moral. In: Günther, Klaus / Wingert, Lutz (Hg.): Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. (FS Jürgen Habermas) Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001, 344-371.
- Gerechtigkeit als Fairneß: Ethisch, politisch oder moralisch? In: Philosophische Gesellschaft Bad Homburg / Hinsch, Wilfried (Hg.): Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1997, 396-419.
 - Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003.

- Foucault, Michel: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt: Suhrkamp 1977.
- Frankemölle, Hubert: Die Antithesen der Bergpredigt. Glaubensbotschaft oder moralische Überforderung? In: Lebendige Seelsorge 46 (1995), 9-14.
- Frankfurt, Harry: Freedom of the Will and the Concept of a Person. In: Journal of Philosophie 1 (1971), 5-20.
- Franz, Albert: Glauben heute : zwischen postmoderner Beliebigkeit und der Versuchung des Fundamentalismus. In: Theologie der Gegenwart 39 (1996), 184-199.
- Freud, Sigmund: Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse. Gesammelte Werke, Band XII (Werke aus den Jahren 1917-1920). Frankfurt 1947, 7-11.
- Frevel, Christian u.a. (Hg.): Die Zehn Worte. Der Dekalog als Textfall der Pentateuchkritik. Freiburg/Br.: Herder 2005.
- Gabel, Michael: Geht zu allen Völkern! In: Christi Spuren im Umbruch der Zeiten. (FS Joachim Wanke) Leipzig: Benno 2006, 91-109.
- Gabriel, Karl: Die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung und der Katholizismus als Sozialform der Christentumsgeschichte. In: Gabriel, Karl / Kaufmann, Franz-Xaver: (Hg.): Zur Soziologie des Katholizismus. Mainz: Grünewald 1980, 201-225.
- Gayer, Roland: Die Stellung des Sklaven in den paulinischen Gemeinden und bei Paulus. Zugleich ein sozialgeschichtlich vergleichender Beitrag zur Wertung des Sklaven in der Antike. Frankfurt/Main: Lang 1976.
- Giddens, Anthony: Tradition in der post-traditionalen Gesellschaft. In: Soziale Welt 44 (1993), 445-485.
- Glock, Charles Y.: Über die Dimensionen der Religiosität. In: Matthes, Joachim: Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II. Reinbek: Rowohlt 1969, 150-168.
- Göbel, Wolfgang: Verortung. Zur Dringlichkeit ethischer Reflexion. In: Huhnold, Gerfried u.a. (Hg.): Theologische Ethik. Ein Werkbuch. Tübingen: UTB 2000, 12-28.
- Grasmück, Ernst Ludwig: Coercitio. Staat und Kirche im Donatistenstreit. Bonn: Röhrscheid 1964.
- Gross, Peter: Bastelmentalität: Ein "postmoderner" Schwebezustand. In: Schmid, Thomas (Hg.): Das pfeifende Schwein. Berlin: Wagenbach 1985, 63-84.

- Große Kracht, Hermann-Josef: Gesellschaftsethik als Kritik? Zum Entwurf der Politischen Theologie und zu ihrer Bedeutung für die christliche Gesellschaftsethik. In: Hengsbach, Friedhelm u.a. (Hg.): Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik. Düsseldorf: Patmos 1993, 168-190.
- Selbstbewusste öffentliche Koexistenz. Überlegungen zum Verhältnis von Religionen und Republik im Kontext moderner Gesellschaften. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 44 (2003), 225-272.
- Gundlach, Gustav: Art. Katholische Soziallehre. In: Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft. Hrsg. von der Görres-Gesellschaft. Bd. 4. Freiburg/Br.: Herder 1959, 909-930.
- Habermas, Jürgen: Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm. In: Ders.: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt: Suhrkamp 1983, 53-125.
- Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen. In: Ders.: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt: Suhrkamp 1988, 153-186.
 - Erläuterungen zur Diskursethik. In: Ders.: Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991, 119-226.
 - Glaube und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001.
 - Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie. In: Ders.: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2005, 216-257.
 - Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. In: Ders.: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt: Suhrkamp 1983, 127-206.
 - Politische Öffentlichkeit. In: Ders.: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1992, 435-464.
 - Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger. In: Ders.: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2005, 119-154.

- Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte. In: Ders.: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2005, 258-278.
 - Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bde. Frankfurt: Suhrkamp 1981.
 - Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch. In: Philosophische Gesellschaft Bad Homburg / Hinsch, Wilfried (Hg.): Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1997, 169-195.
 - Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft. In: Ders.: Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991, 100-118.
 - Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz. In: Habermas, Jürgen / Luhmann, Niklas: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Frankfurt/Main 1971, 101-141.
 - Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? In: Ders. / Ratzinger, Joseph: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Freiburg/Br.: Herder 2005, 15-37.
 - Was macht eine Lebensform rational? In: Ders.: Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991, 31-48.
 - Werte und Normen. Ein Kommentar zu Hilary Putnams Kantischem Pragmatismus. In: Raters, Marie-Luise / Willaschek, Marcus (Hg.): Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002, 280-305.
- Haeckel, Ernst: Gott-Natur (Theophysis). Studien über Monistische Religion. Leipzig: Kröner 1914.
- Halbmayer, Alois: Polytheismus oder Monotheismus. Zur Religionskritik der Postmoderne. In: Heinrich Schmidinger (Hg.): Religiosität am Ende der Moderne? Krise oder Aufbruch. Innsbruck: Tyrolia 1999, 228-264.
- Haslinger, Herbert: Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft. Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge. Würzburg: Echter 1996.
- Haspel, Michael: Diakonie im Spannungsfeld von Markt, Sozialpolitik und Nächstenliebe. In: Praktische Theologie 40 (2005), 135-144.
- Hausmanning, Thomas: Problemgeschichte philosophischer Ethik. In: Heimbach-Steins, Marianne (Hg.): Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch. Bd. 1. Regensburg: Pustet 2004, 113-164.

- Heimbach-Steins, Marianne: Biblische Hermeneutik und christliche Sozial-ethik. In: Dies. (Hg.): Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch. Bd. 1. Regensburg: Pustet 2004, 83-110.
- Sozialethische Spurensuche in der Geschichte von Christentum und Kirche. In: Ebd., 165-186.
- Hengsbach, Friedhelm / Bernhard Emunds / Matthias Möhring-Hesse: Ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis. Ein Diskussionsbeitrag. In: Dies. (Hg.): Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik. Düsseldorf: Patmos 1993, 215-291.
- Henrich, Dieter: Bewußtes Leben und Metaphysik. In: Ders.: Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik. Stuttgart: Reclam 1999, 194-216.
- Hilpert, Konrad: Mögliches Miteinander trotz Dissens. Gehalt und Anspruch der Toleranz. In: Böttigheimer, Christoph / Filser, Hubert (Hg.): Kirchengemeinschaft und Weltverantwortung. (FS Peter Neuner). Regensburg: Pustet 2006, 321-338.
- Hilpert, Konrad / Werbeck, Jürgen (Hg.): Mit den Anderen leben. Wege zur Toleranz, Düsseldorf: Patmos 1995.
- Hintersberger, Benedikta / Korff, Wilhelm: Art. „Evangelische Räte III. Theologisch-ethisch“. In: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 3. Freiburg/Br.: Herder ³1995, 1049f.
- Hirschi, Hans: Autonome Moral und christliche Anthropologie. In: Lesch, Walter / Bondolfi, Alberto (Hg.): Theologische Ethik im Diskurs. Tübingen: UTB Francke 1995, 97-119.
- Höhn, Hans-Joachim: Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel. Paderborn: Schöningh 2007
- Religion – nach ihrem Ende?! Zum Ort des Glaubens jenseits religiöser Beliebigkeit und Indifferenz. In: A. Raffelt (Hg.): Weg und Weite. (FS Karl Lehmann) Freiburg/Br.: Herder 2001, 465-479.
 - Vernunft, Glaube, Politik. Reflexionsstufen einer christlichen Sozial-ethik. Paderborn: Schöningh 1990.
 - Zustimmung. Der zwiespältige Grund des Daseins. Würzburg: Echter 2000.
- Honneth, Axel: Das Andere der Gerechtigkeit. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000.

- Die Pointe der Anerkennung. Eine Entgegnung auf die Entgegnung. In: Fraser, Nancy / Honneth, Axel: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003, 271-305.
 - (Hg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt/Main: Campus 1993.
- Horkheimer, Max: Kritische Theorie. Eine Dokumentation. 2 Bände. (Hg. v. Alfred Schmidt) Frankfurt/Main: Fischer 1968.
- Theismus-Atheismus. In: Gesammelte Schriften. Band 7. Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973. Frankfurt/Main: Fischer 1985, 173-186.
 - Was wir „Sinn“ nennen, wird verschwinden. Spiegel-Gespräch mit dem Philosophen Max Horkheimer. In: Der Spiegel vom 2. April 1970, 79-84.
- Horster, Detlef: Jürgen Habermas und der Papst. Glauben und Vernunft, Gerechtigkeit und Nächstenliebe im säkularen Staat. Bielefeld: Transcript 2006.
- Hübenthal, Christoph: Grundlegung der christlichen Sozialethik. Versuch eines freiheitsanalytisch-handlungsreflexiven Ansatzes. Münster: Aschendorff 2006.
- Hünemann, Peter: Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen. Aschendorf: Münster 2003.
- Hurrelmann, Klaus u.a. (Hg.): Jugend 2002. Zwischen pragmatischem Idealismus und robustem Materialismus. (Shell-Jugendstudie 14) Frankfurt: Fischer 2002.
- (Hg.): Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck. (Shell-Jugendstudie 15) Frankfurt: Fischer 2006.
- Joas, Hans: Eine katholische Moderne? In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 52 (2004), 498-505.
- Johannes Paul II.: Ansprache über die Interpretation der Bibel in der Kirche. In: Päpstliche Bibelkommission: Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn ²1996 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115), 7-20.

- John, Ottmar: Überlegungen zum Wahrheitsverständnis des Monotheismus. Die Bedeutung von realen geschichtlichen Befreiungserfahrungen für den Glauben an den einen Gott. In: Ders. / Möhring-Hesse, Matthias (Hg.): Heil – Gerechtigkeit – Wahrheit. Eine Trias der christlichen Gottesrede. Münster: Lit 2006, 137-164.
- John, Ottmar / Möhring-Hesse, Matthias: Einleitung. In: Ebd., 7-14.
- Jung, Matthias: Erfahrung und Artikulation. Zur Unhintergebarkeit religiöser Pluralität. In: Dethloff, Klaus u.a. (Hg.): Religion, Moderne, Postmoderne. Philosophisch-theologische Erkundungen. Berlin: Parerga 2002, 121-136.
- Kant, Immanuel: Der Streit der Fakultäten. (1798) In: Kant's Werke. Band VII. Hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer 1917, 1-116.
- Kritik der praktischen Vernunft. In: Kant's Werke. Bd. V. Hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Georg Reimer 1913, 1-163.
 - Kritik der Urteilskraft. In: Ebd., 165-485.
- Kaufmann, Franz-Xaver: Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens im 19. und 20. Jahrhundert. In: Böckenförde, Ernst-Wolfgang / Böckle, Franz (Hg.): Naturrecht in der Kritik. Mainz: Grünewald 1973, 126-164.
- Kaufmann, Franz-Xaver / Stachel, Günter: Religiöse Sozialisation. In: Böckle, Franz u.a. (Hg.): Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Bd. 25. Freiburg/Br.: Herder 1980, 117-164.
- Kettner, Matthias: Rentabilität und Moralität. Offene Probleme in Karl Homanns Wirtschafts- und Unternehmensethik. In: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.): Markt und Moral. Die Diskussion um die Unternehmensethik. Stuttgart: Haupt 1994, 241-268.
- Kierkegaard, Søren: Furcht und Zittern. Gesammelte Werke. Abteilung 4. Hg. u. übers. von E. Hirsch u.a. Düsseldorf: Diederichs Verlag 1950.
- Leben und Walten der Liebe. Jena: Diederichs 1924.
- Klages, Helmut: Brauchen wir eine Rückkehr zu traditionellen Werten? In: Aus Politik und Zeitgeschichte (Beilage zu „Das Parlament“) 2001, Nr. 29, 7-14.
- Klein, Richard: Die Haltung der kappadokischen Kirchenväter Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa zur Sklaverei. Stuttgart: Steiner 1999.

- Die Sklaverei in der Sicht der Bischöfe Ambrosius und Augustinus. Stuttgart: Steiner 1988.
- Kneer, Georg: Bestandserhaltung und Reflexion. Zur kritischen Reformulierung gesellschaftlicher Rationalität. In: Krawietz, Werner / Welker, Michael (Hg.): Kritik der Theorie sozialer Systeme. Auseinandersetzungen mit Luhmanns Hauptwerk. Frankfurt/Main Suhrkamp 1992, 86-112.
- Kohlberg, Lawrence: Zur kognitiven Entwicklung des Kindes. Frankfurt: Suhrkamp 1974.
- Korff, Wilhelm: Theologische Ethik. Eine Einführung. Freiburg/Br.: Herder 1979.
- Körtner, Ulrich: Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999.
- Kreß, Hartmut: Kultur der Toleranz – ein Gebot der Stunde. Aktive Toleranz und Umgangsökumene sind ethisch vordringlich geworden. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik 47 (2003), 83-88.
- Kreuzer Thomas: Kontexte des Selbst. Eine theologische Rekonstruktion der hermeneutischen Anthropologie Charles Taylors. Gütersloh: Kaiser 1999.
- Kroh, Werner: Kirche im gesellschaftlichen Widerspruch. Zur Verständigung zwischen katholischer Soziallehre und Politischer Theologie. München: Kösel 1982.
- Kühnlein, Michael: Liberalismuskritik und religiöser Artikulationsvorsprung. Charles Taylors theistische Freiheitsethik. In: Theologie und Philosophie 80 (2005), 176-200.
- Küng, Hans: Das Projekt Weltethos. München: Piper 1990.
- Larmore, Charles: Pluralism and Reasonable Disagreement. In: Ders.: The Morals of Modernity. Cambridge: Cambridge University Press 1996, 152-174.
- Laux, Bernhard: Ehe als Ressource. Zum öffentlichen Interesse an der Partnerschaft. In: Amos – Gesellschaft gerecht gestalten 1 (2007) Nr. 2, 15-21.
- Das Kreuz mit dem Kreuz. Das Kruzifixurteil im Kontext einer Gesellschaftsdiagnose. In: Bibel und Liturgie 76 (2003), 179-184.
- Massenkommunikation im Spannungsfeld von Öffentlichkeit, Markt und Macht. In: Bondolfi, Alberto / Lesch, Walter (Hg.): Theologische Ethik im Diskurs. Tübingen: UTB Francke 1995, 269-291.

- Ökonomische Vernunft und ihr Anderes – oder: Warum baut Nike Kathedralen? In: Eigenstetter, Monika / Hammerl, Marianne (Hg.): Wirtschafts- und Unternehmensethik – ein Widerspruch in sich? Kröning: Asanger 2005, 193-214.
 - Von der Modernität der Ehe. In: Stimme der Familie 51 (2004) Nr. 3-4, 3-4.
- Lehmann, Karl: „Bei euch soll es nicht so sein“. Vom Umgang mit der Macht (Mk 10,32-45). Eröffnungspredigt bei der Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 20. September 2005 im Hohen Dom zu Fulda. Online unter: http://www.katholische-kirche.de/2315_12917.htm; abgerufen am 5.7.2007.
- Lesch, Walter: Christliche Ethik und die Pluralität gelebter Überzeugungen. In: Jans, Jan (Hg.): Für die Freiheit verantwortlich. (FS Karl-Wilhelm Merks). Freiburg/Br.: Herder 2004, 50-64.
- Lienkamp, Christoph: Wiederkehr der Religion als Zeichen eines epochalen Umbruchs – Leistung und Grenzen religionssoziologischer Deutungen in philosophischer und systematisch-theologischer Sicht. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 44 (2003), 273-301.
- Lohfink, Gerhard: Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Freiburg/Br.: Herder 1989.
- Luckmann, Thomas: Bemerkungen zur Gesellschaftsstruktur, Bewußtseinsformen und Religion in der modernen Gesellschaft. In: Lutz, Burkart (Hg.): Soziologie und gesellschaftliche Entwicklung. Verhandlungen des 22. Deutschen Soziologentages in Dortmund 1984. Frankfurt/Main: Campus 1985, 475-484.
- Religion in der modernen Gesellschaft. In: J. Wössner (Hg.): Religion im Umbruch. Stuttgart: Enke 1972, 3-15.
- Luhmann, Niklas: Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien. In: Ders.: Soziologische Aufklärung. Bd. 2. Opladen: Westdeutscher Verlag 1982, 170-193.
- Funktion der Religion. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1977.
 - Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition. In: Ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd.1. Frankfurt: Suhrkamp 1980, 9-71.
 - Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Risiken einstellen? Opladen: Westdeutscher Verlag 1986.

- Die Sinnform Religion. In: Ders.: Die Religion der Gesellschaft. Hg. von André Kieserling. Frankfurt: Suhrkamp 2000, 7-52.
 - Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt: Suhrkamp⁵1994.
 - Die Weltgesellschaft. In: Ders.: Soziologische Aufklärung, Bd. 2. Opladen: Westdeutscher Verlag 1975, 51-71.
- Lutz-Bachmann, Matthias: Nachmetaphysisches Denken und Religion. Der Beitrag von Jürgen Habermas zu einem offenen Problem. In: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.): Nachmetaphysisches Denken und Religion. Würzburg: Königshausen & Neumann 1996, 65-83.
- Religion nach der Religionskritik. In: Dethloff, Klaus u.a. (Hg.): Religion, Moderne, Postmoderne. Philosophisch-theologische Erkundungen. Berlin: Parerga 2002, 79-97.
- Luz, Ulrich: Die Bergpredigt – politisches Programm oder lebensferne Utopie? In: Zeitschrift für Neues Testament Nr. 11 (2003), 43-47.
- Liotard, Jean-François: Beantwortung der Frage, was ist postmodern? In: Ders.: Postmoderne für Kinder. Briefe aus den Jahren 1982-1985. Wien: Passagen 1987, 11-31.
- Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. Wien: Passagen 1994.
- MacIntyre, Alasdair: Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart. Frankfurt/Main: Campus 1987.
- Mack, Elke: Christlich und universal zugleich? Herausforderungen für die christliche Ethik im Pluralismus. In: Christi Spuren im Umbruch der Zeiten. (FS Joachim Wanke) Leipzig: Benno 2006, 77-89.
- Gerechtigkeit und gutes Leben. Christliche Ethik im politischen Diskurs. Paderborn: Schöningh 2002.
- Maly, Sebastian: Die Rolle der Religion in der postsäkularen Gesellschaft. Zur Religionsphilosophie von Jürgen Habermas. In: Theologie und Philosophie 80 (2005), 546-565.
- Marquard, Odo: Apologie des Zufälligen. Stuttgart: Reclam 1987.
- Glück im Unglück. München: Fink 1995.
 - Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie. In: Ders.: Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien. Stuttgart: Reclam 1981, 91-116.
- McCarthy, Thomas: Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980.

- Mead, George H.: Geist, Identität und Gesellschaft. Frankfurt: Suhrkamp⁸1991.
- Mercks, Karl-Wilhelm: Gott in der Moral. In: Laubach, Thomas (Hg.): Angewandte Ethik und Religion. Tübingen: Francke 2003, 39-60.
- Merklein, Helmut: Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu. Würzburg: Echter 1978.
- Merz, Anette: Mammon als schärfster Konkurrent Gottes. Jesu Vision vom Reich Gottes und das Geld. In: Lederhilger, Severin Johann (Hg.): Gott oder Mammon. Christliche Ethik und die Religion des Geldes. Frankfurt/Main: Lang 2001, 34-90.
- Mette, Norbert: Option für die Anderen als Andere – in der Sicht des Schlußdokuments von Santo Domingo. In: Diakonia 24 (1993), 327-330.
- Metz, Johann Baptist: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz: Grünewald 1977.
- Zeit der Orden. Zur Mystik und Politik der Nachfolge. Freiburg/Br.: Herder 1977.
- Möhring-Hesse, Matthias: Der unser aller Heil „ist“. Theologisch-ethischer Versuch, von Gott als dem Ziel gesollten Handelns zu reden. In: John, Ottmar / Möhring-Hesse, Matthias (Hg.): Heil – Gerechtigkeit – Wahrheit. Eine Trias der christlichen Gottesrede. Münster: Lit 2006, 15-42.
- Theozentrik, Sittlichkeit und Moralität christlicher Glaubenspraxis. Theologische Rekonstruktionen. Freiburg/Br.: Herder 1997.
- Moltmann, Jürgen: Auf der Schwelle zum 3. Millennium: Hoffnung und Elend der Moderne. In: Uni-Journal Jena vom April 2000. Online unter: <http://www2.uni-jena.de/journal/uniapr00/essay.htm/>; abgerufen am 31.3.2007.
- Morgenstern, Matthias: Sabbatjahr. In: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 7. Tübingen: Mohr⁴2004, 719-720.
- Müller, Gerhard Ludwig: Christi Missionsbefehl und die Toleranz der Christen. In: Raffelt, Albert (Hg.): Weg und Weite. (FS Karl Lehmann) Freiburg/Br.: Herder 2001, 601-614.
- Müller, Klaus: Konfliktstoff „Heil“. Über einen vergessenen Ernstfall im Verhältnis von Vernunft und Glaube. In: John, Ottmar / Möhring-Hesse, Matthias (Hg.): Heil – Gerechtigkeit – Wahrheit. Eine Trias der christlichen Gottesrede. Berlin; Münster: Lit 2006, 43-61.

- Neef, Heinz-Dieter: Die Prüfung Abrahams: Eine exegetisch-theologische Studie zu Gen 22,1-19. Stuttgart: Calwer 1998.
- Neuner, Peter (Hg.): Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie? Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild. Freiburg/Br.: Herder 2003.
- Nunner-Winkler, Gertrud: Moralische Bildung. In: Wingert, Lutz / Günther, Klaus (Hg.): Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. (FS Jürgen Habermas) Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001, 314-343.
- Nussbaum, Martha C.: Gerechtigkeit oder Das Gute Leben. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1999.
- Ollig, Hans Ludwig: Habermas und das religiöse Erbe. In: Stimmen der Zeit 220 (2002), 219-231.
- Peukert, Helmut: Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie. In: Arens, Edmund (Hg.): Habermas und die Theologie. Düsseldorf: Patmos 1989, 39-64.
- Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. Düsseldorf: Patmos 1976.
- Rad, Gerhard von: Das Opfer des Abraham. Mit Texten von Luther, Kierkegaard, Kolakowski und Bildern von Rembrandt. München: Kaiser 1976.
- Rahner, Karl: Art. Pluralismus. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 8. Freiburg/Br.: Herder 1973, 566f.
- Was ist ein Sakrament? In: Jüngel, Eberhard / Rahner, Karl: Was ist ein Sakrament? Vorstöße zur Verständigung. Freiburg/Br.: Herder 1971, 67-85.
- Ratzinger, Joseph: s. <Benedikt XVI.>
- Rawls, John: Erwiderung auf Habermas. In: Philosophische Gesellschaft Bad Homburg / Hinsch, Wilfried (Hg.): Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1997, 196-262.
- Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989. Hg. von Manfred Hinsch. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1992.
 - Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2006.

- Politischer Liberalismus. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1998.
 - Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1975.
- Reese-Schäfer, Walter: Kommunitarismus. Frankfurt/Main: Campus 2001.
- Ricken, Friedo: Ist eine moralische Konzeption der politischen Gerechtigkeit ohne umfassende moralische Lehre möglich. In: Philosophische Gesellschaft Bad Homburg / Hinsch, Wilfried (Hg.): Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1997, 420-437.
- Ricœur, Paul: Toleranz, Intoleranz und das Nicht-Tolerierbare. In: Rainer Forst (Hg.): Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend. Frankfurt/Main: Campus 2000, 26-44.
- Riesebrodt, Martin: Zur Politisierung von Religion. Überlegungen am Beispiel fundamentalistischer Bewegungen. In: Kallscheuer, Otto (Hg.): Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus. Frankfurt/Main: Fischer 1996, 247-275.
- Römel, Josef: Christliche Ethik im pluralistischen Kontext. Eine Diskussion der Methode ethischer Reflexion in der Theologie. Münster: Lit 2000.
- Rorty, Richard: Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie. In: Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays. Stuttgart: Reclam 1988.
- Rosa, Hartmut: Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor. Frankfurt/Main: Campus 1998.
- Roth, Gerhard: Das Problem der Willensfreiheit. Die empirischen Befunde. In: Information Philosophie 32 (2004) Nr. 5, 14-21.
- Rucht, Dieter: Modernisierung und neue soziale Bewegungen. Deutschland, Frankreich und USA im Vergleich. Frankfurt/Main: Campus 1994.
- Ruster, Thomas: Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion. Freiburg/Br.: Herder 2000.
- Scharer, Matthias / Hilberath, Bernd Jochen: Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung. Mainz: Grünewald 2002.
- Schaupp, Walter: Gerechtigkeit im Horizont des Guten. Fundamentalmoralische Klärungen im Ausgang von Charles Taylor. Freiburg/Br.: Herder 2003.
- Scheffczyk, Leo: Zur Absolutheit des Christentums. In: Communio 25 (1996), 329-341.

- Scherpe, Jens M. / Yassari, Nadjima (Hg.): Die Rechtstellung nichtehelicher Lebensgemeinschaften. Tübingen: Mohr 2005.
- Schluchter, Wolfgang: Polytheismus der Werte. Überlegungen im Anschluß an Max Weber. In: Ders. (Hg.): Unversöhnte Moderne. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1996, 223-255.
- Schmidt, Thomas M.: Glaubensüberzeugungen und säkulare Gründe. Zur Legitimität religiöser Argumente in einer pluralistischen Gesellschaft. In: Zeitschrift für evangelische Ethik 45 (2001), 248-261.
- Schnabl, Christa: Gerecht sorgen. Grundlagen einer sozialetischen Theorie der Fürsorge. Freiburg/Br.: Herder 2005.
- Schnädelbach, Herbert: Der Fluch des Christentums. Die sieben Geburtsfehler einer alt gewordenen Weltreligion. Eine kulturelle Bilanz nach zweitausend Jahren. In: Die Zeit Nr. 20 vom 11. Mai 2000, 41-42.
- Schnelle, Udo: Johanneische Ethik. In: Böttrich, Claus (Hg.): Eschatologie und Ethik im frühen Christentum. (FS Günter Haufe) Frankfurt/Main: Lang 2006, 309-327.
- Schrage, Wolfgang: Ethik des Neuen Testaments. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ¹1982.
- Schulz, Heiko: Der grausame Gott. Kierkegaards Furcht und Zittern und das Dilemma der Divine-Command-Ethics. In: Essener Unikate Nr. 21 (2003), 72-81.
- Schulze, Gerhard: Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt/Main: Campus 1992.
- Schüssler-Fiorenza, Francis: Fundamentale Theologie. Zur Kritik theologischer Begründungsverfahren, Mainz: Grünewald 1992.
- Segbers, Franz: Die Hausordnung der Tora. Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik. Luzern: Edition Exodus ²2000.
- Sen, Amartya: Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft. München: Hanser ³2005.
- Siebenrock, Roman: Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit *Dignitatis humanae*. In: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 4. Freiburg/Br.: Herder 2004, 125-218.
- Simmel, Georg: Über sociale Differenzierung. Sociologische und psychologische Untersuchungen. Leipzig: Duncker & Humblot 1890.
- Smith, Adam: Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen. München: Beck 1974.

- Soeffner, Hans-Georg: Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen. Göttingen: Velbrück 2000.
- Spaemann, Robert: Sollten universalistische Religionen auf Mission verzichten? In: Kallscheuer, Otto (Hg.): Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus. Frankfurt/Main: Fischer 1996, 277-289.
- Statistisches Bundesamt: Leben in Deutschland: Haushalte, Familien und Gesundheit. Ergebnisse des Mikrozensus 2005. Wiesbaden 2006.
- Steigleder, Klaus: Kants Konzeption der Moralphilosophie als „Metaphysik der Sitten“. In: Holderegger, Adrian / Wils, Jean-Pierre (Hg.): Interdisziplinäre Ethik. Grundlagen, Methoden, Bereiche. (FS Dietmar Mieth) Freiburg/Br.: Herder 2001, 101-123.
- Steinfath, Holmer: In den Tiefen des Selbst. In: Philosophische Rundschau 38 (1992), 103-111.
- Orientierung am Guten. Praktisches Überlegen und die Konstitution von Personen. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001.
 - Wir und Ich. Überlegungen zur Begründung moralischer Normen. In: Leist, Anton (Hg.): Moral als Vertrag? Beiträge zum moralischen Kontraktualismus. Berlin: De Gruyter 2003, 71-95.
- Steins, Georg: Die Bindung Isaaks im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre. Freiburg/Br.: Herder 1999.
- Striet, Magnus: Keine Erlösung ohne Gerechtigkeit. Zugleich ein Plädoyer für die mosaische Differenz. In: John, Ottmar / Möhring-Hesse, Matthias (Hg.): Heil – Gerechtigkeit – Wahrheit. Eine Trias der christlichen Gottesrede. Berlin; Münster: Lit 2006, 63-78.
- Stubenrauch, Bertram: Christliches Bekennen in pluraler Lebenswelt. In: Prostmeier, Ferdinand Rupert / Wenzel, Knut (Hg.): Zukunft der Kirche – Kirche der Zukunft. Bestandsaufnahmen – Modelle – Perspektiven. Regensburg: Pustet 2004, 235-245.
- Suess, Paulo: Die Herausforderung durch die Anderen. 500 Jahre Christentum in Lateinamerika: Conquista, Sklaverei, Befreiung. In: Communicatio Socialis 25 (1992), 232-247.
- Weltweit artikuliert, kontextuell verwurzelt. Theologie und Kirche Lateinamerikas vor den Herausforderungen des "dritten Subjekts". Zeugnisse, Analysen, Perspektiven. Frankfurt/Main: IKO 2001.

- Taubald, Benjamin: Welches Gedächtnis braucht die Zukunft des Menschen? (Vortrag auf der Fachtagung neue Politische Theologie in Münster 2001). Online unter: <http://www.homepage.univie.ac.at/Benjamin.Taubald/gedaechtnis-vo.pdf>; abgerufen am 16.3.2006.
- Taylor, Charles: Drei Formen des Säkularismus. In: Kallscheuer, Otto (Hg.): Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus. Frankfurt/Main: Fischer 1996, 217-246.
- Kapitalismus ist unser faustischer Pakt. In: Die Zeit Nr. 19 vom 04.05.2005, 52.
 - Die Motive einer Verfahrensethik. In: Kuhlmann, Wolfgang (Hg.): Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1986, 101-135.
 - Ein Ort für die Transzendenz? In: Information Philosophie 31 (2003) Nr. 3, 7-16.
 - Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Frankfurt/Main: Suhrkamp ⁵1999.
 - Das Unbehagen an der Moderne. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1995.
 - Was ist menschliches Handeln? In: Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1992, 9-51.
- Theißen, Gerd: Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus ³2003.
- Theißen, Gerd / Merz, Anette: Der historische Jesus. Ein Lehrbuch. Göttingen: Vandenhoeck ³2003.
- Tiefensee, Eberhard: Areligiosität denken. In: Christi Spuren im Umbruch der Zeiten. (FS Joachim Wanke) Leipzig: Benno 2006, 39-60.
- Tschugall, Peter: Abrahams Opfer – eine anstößige Erzählung über den Glauben? In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 46 (1994), 289-318.
- Tugendhat, Ernst: Gibt es eine moderne Moral? In: Zeitschrift für philosophische Forschung 50 (1996), 323-338.
- Gleichheit und Universalität in der Moral. In: Willaschek, Marcus (Hg.): Ernst Tugendhat. Moralbegründung und Gerechtigkeit. Vortrag und Kolloquium. Münster: LIT 1997, 3-25.
- Tyrell, Hartmann: Familie und Religion im Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung. In: Eid, Volker und Vaskovics, Lazlo (Hg.): Wandel der Familie – Zukunft der Familie. Mainz: Grünewald 1982, 19-74.

- Verhülsdonk, Andreas: Religionsunterricht – Grundlage von Religionsfreiheit. In: Stimmen der Zeit 221 (2003), 329-337.
- Verweyen, Hansjürgen: „Civil Religion“ und Weltpolitik. Zur Funktionalisierung Gottes in den USA. In: *Communio* 36 (2007), 205-214.
- Der Weltkatechismus. Therapie oder Symptom einer kranken Kirche? Düsseldorf: Patmos 1993.
- Vinnai, Gerhard: Die Innenseite der Katastrophenpolitik. Zur Sozialpsychologie der atomaren Bedrohung. In: Boehncke, Heiner u.a. (Hg.): *Weltuntergänge*. Reinbek: Rowohlt 1984, 129-192.
- Vom Blut der Feinde Christi färbt sich das Meer rot. Begünstigt das Christentum die Gewalt? In: *Frankfurter Rundschau* vom 1.4.2000, 9.
- Vogt, Katja: Moralische Überforderung und Theorie der Gerechtigkeit. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 56 (2002), 346-364.
- Waldenfels, Hans: *Kontextuelle Fundamentaltheologie*. Paderborn: Schöningh 1985.
- Religion: B. Theologische Perspektive. In: Peter Eicher (Hg.): *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*. Bd. 4. München: Kösel 2005, 34-39.
- Walser, Martin: Ich vertraue. Querfeldein. In: Ders.: *Ich vertraue. Querfeldein. Reden und Aufsätze*. Frankfurt/Main: Suhrkamp: 2000, 9-21.
- Walzer, Michael: *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik* Berlin: Rotbuch 1990.
- Philosophy and Democracy. In: *Political Theory* 9 (1981), 379-399.
- Weber, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. 1. Tübingen: Mohr ⁵1963, 17-206.
- *Wissenschaft als Beruf*. Berlin: Duncker & Humblot ⁵1967.
- Welsch, Wolfgang: *Unsere postmoderne Moderne*. Weinheim: VCH 1987.
- Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft. Frankfurt/Main: Suhrkamp ³2000.
- Wenzel, Knut: Die Notwendigkeit der Theologie in der Universität. In: *Orientierung* 68 (2004), 79-83
- Werbick, Jürgen: Einleitung. Der Streit um den „Begriff“ der Offenbarung und die fundamentalistische Versuchung der Theologie. In: Ders. (Hg.): *Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung*. Freiburg/Br.: Herder 1991, 11-35.

- Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie. Freiburg/Br.: Herder ²2000.
 - Toleranz und Pluralismus. Reflexionen zu einem problematischen Wechselverhältnis. In: Broer, Ingo / Schlüter, Richard (Hg.): Christentum und Toleranz. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996, 107-121.
- Wippermann, Carsten: Milieuhandbuch: Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus 2005. München: Medien-Dienstleistung GmbH 2005.
- Wolterstorff, Nicholas: Audi on Religion, Politics, and Liberal Democracy. In: Audi, Robert / Wolterstorff, Nicholas: Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate. Lanham: Rowman & Littlefield 1997, 145-165.
- The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues. In: Ebd., 67-120.
- Zenger, Erich: Das Buch Amos. In: Ders. (Hg.): Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon. Stuttgart: Katholische Bibelanstalt 2004, 1756-1773.
- Zirker, Hans: Geschichtliche Offenbarung und Endgültigkeitsansprüche. Voraussetzungen des Fundamentalismus in Christentum und Islam. In: Werbick, Jürgen (Hg.): Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung. Freiburg/Br.: Herder 1991, 161-186.
- Zulehner, Paul: Wiederkehr der Religion? In: Denz, Hermann (Hg.): Die europäische Seele: Leben und Glaube in Europa. Europäische Wertestudie. Wien: Czernin 2002, 23-42.