

nellen Ethikdiskurs aufgeschlossen gegenüber steht.⁶⁰ Dies lässt sich auf der wissenschaftlichen Ebene an der Debatte über autonome Moral in der Moralthologie sowie an der Öffnung der Sozialethik für die Diskursethik und für die Gerechtigkeitstheorie belegen, was wir bereits ausführlich aufgezeigt haben. Es wurde bereits erörtert, dass diese Öffnung auf einen politischen Diskurs hin Impulse aus den eigenen Reihen erhält – sei es durch das zweite Vatikanische Konzil, sei es durch einzelne Wissenschaftler/innen der christlichen Ethik. Es wurden auch einige paradigmatischen Impulse aus den Reihen der philosophischen Ethik genannt, welche die christliche Ethik diesbezüglich aufgreifen sollte. Was in jedem Fall zu einer solchen Diskursivität ad extra hinzugehört, ist der Wandel von einer Perspektive des objektiven Beobachters zu der eines Diskurspartners, die Abwendung von einer Argumentation der reinen Deduktion aus naturrechtlichen Erkenntnissen ohne diskursive Begründbarkeit und der Weggang von einer universalistischen Argumentation, die ihren Universalisierungsanspruch selbst setzt.

Ergänzend wird von der Eingangshypothese ausgegangen werden müssen, dass weltanschaulich-ethische Sinngebung und gerechte politische Normierung auf der Ebene der gesellschaftlichen Interaktion ein komplementäres und aufeinander bezogenes, aber differenziertes Verhältnis zueinander einnehmen. Wie dieses Verhältnis aussehen kann und nach Maßgabe einer modernen wissenschaftlichen Methodologie aussehen sollte, wird Gegenstand der folgenden Argumentation sein.

6.3 Die hermeneutische Leistung einer umfassenden christlichen Theorie des Guten

Einwände gegen eine wie auch immer sich gestaltende hermeneutische Funktion einer umfassenden christlichen Theorie des Guten richten sich zumeist gegen die befürchtete Aufhebung der modernen Differenz zwischen Theorien des Guten und Theorien des Gerechten oder gegen die Aufhebung der Differenz von umfassenden Weltanschauungen und formalen universalisierbaren Rechtsethiken.

Es ist aufgrund der Produktivität einer universalisierbaren Gerechtigkeitsmoral, wie bereits deutlich begründet, sehr sinnvoll, an dieser Differenz festzuhalten. Selbst die christliche Ethik wird hieran interessiert sein, weil eines ihrer Forschungsziele die universelle Implementation gerechter Normen für

⁶⁰ Die postkonventionelle Stufe der Moral bei Kohlberg und Habermas wurde bereits in Kapitel 3 erläutert. Vgl. weiterhin: Benhabib, Seyla, *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*, Frankfurt, 1995, 59.

⁶¹ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution, „*Gaudium et Spes*“, in: Rahner, Karl/Vorgrimmler, Herbert (Hg.), *Kleines Konzilskompendium, Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums*, Freiburg/ Basel/ Wien, 17/1984, 536 (Nr.77).

alle Menschen ist, um ein friedliches Zusammenleben zu ermöglichen.⁶¹ Ihre Ausdifferenzierung in Sozialethik und Individualethik bzw. Moraltheologie hat dieser Errungenschaft moderner ethischer Methodologie Rechnung getragen. Insofern muss die These der hermeneutischen Leistungsfähigkeit der christlichen Ethik immer auf diesem Hintergrund behandelt werden. Sie wird selbst darauf bedacht sein, den besonderen wissenschaftstheoretischen Status einer umfassenden Theorie des Guten deutlich zu machen und darauf hinweisen, dass ein hermeneutisches Vorverständnis etwas grundsätzlich anderes ist, als die darauf aufbauende zweistufige ethische Theorie, die deutlich stärkeren Verallgemeinerbarkeitskriterien unterliegt.

6.3.1 Soziologische Beurteilung

Die wissenschaftliche Produktivität einer umfassenden christlichen Theorie des Guten, die die grundlegende Differenzierung respektiert, darf nicht von der christlichen Ethik selbst begründet werden, denn sie würde sich eines Zirkelschlusses verdächtig machen. Dies ist allerdings auch nicht notwendig, denn empirisch-soziologische Forschungsergebnisse, die unverdächtig sind, eine Vorentscheidung für eine bestimmte Theorie des Guten zu treffen, lassen folgende Schlussfolgerungen zu.

Berger und Luckmann greifen auf Durkheim zurück, der behauptet, „dass keine Gesellschaft ohne eine übergreifende Moral überleben könne; er nannte diese übergreifende moralisch-symbolische Ordnung ‚Religion‘.“⁶² Die generelle weltanschauliche Integrationsfunktion von Religion für Gesellschaften ist nicht nur in dieser soziologischen Forschungsrichtung konsensfähig, sondern scheint allgemeiner Standard soziologischer Forschung zu sein. Was jedoch in der wissenschaftlichen Debatte nicht konsensfähig ist, das ist die Behauptung Durkheims, dass es sich um ‚eine‘ übergreifende Weltanschauung bzw. Religion handeln müsse. In pluralistischen Gesellschaften koexistieren mehrere und verschiedene vernünftige Weltanschauungen nebeneinander, die mehr oder weniger integrative Funktion für Gesellschaften übernehmen. Es lässt sich deshalb wissenschaftlich nicht der Primat der einen oder anderen Theorie des guten Lebens nachweisen. Was die Soziologie allerdings leisten kann, ist zu prüfen, ob die eine oder andere umfassende Theorie des guten Lebens integrativer oder stabilisierender für pluralistische Gesellschaften ist.

Die besondere soziologische Bedeutung der jüdischen und der christlichen Religion und Ethik für die Integration westlicher Gesellschaften wird interessanterweise von Wissenschaftlern hervorgehoben, die in ihrer eigenen Theorie hiervon abstrahiert haben. So stellt Habermas fest, dass unsere „moralischen Alltagsintuitionen (...) in den profanen westlichen Gesellschaften noch durch die normative Substanz der gewissermaßen enthaupdeten, recht-

⁶² Berger, Peter/ Luckmann, Thomas, *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise: Die Orientierung des modernen Menschen*, Gütersloh, 1995, 38.

lich zur Privatsache erklärten religiösen Traditionen geprägt [sind], insbesondere durch die Gehalte der jüdischen Gerechtigkeitsmoral des Alten und der christlichen Liebesethik des Neuen Testaments.“⁶³ Diese soziologische Beschreibung, die Habermas anstellt, braucht von seiten der christlichen Ethik nicht kommentiert zu werden.

Richtig ist, dass die christliche Ethik durch den Verlust an breiter gesellschaftlicher Akzeptanz eine veränderte Position in gesellschaftlichen und politischen Diskursen über gerechte Normen erhält. Es trifft zu, dass eine christliche Theorie des Guten nicht mehr als allgemeine und öffentlich von allen anerkannte weltanschauliche Grundlage säkularer Rechtsstaaten verbreitet ist. Derzeit ist jedoch von einem Paradigmenwechsel in der Religionssoziologie die Rede, der diese Entwicklung nicht vom Begriff der Säkularisierung her interpretiert, sondern vom Individualisierungstheorem her deutet.⁶⁴ Dies besagt, dass es sich aus theologischer Perspektive nicht um einen gesellschaftlichen Abfall von der Religion als solcher handelt, sondern um eine innergesellschaftliche Veränderung der einzelnen vernunftbegabten Subjekte selbst, die für vernünftige Sinnangebote durchaus offen bleiben, welche sie sich jedoch individuell wählen.

In jedem Fall hat ein Wandel im religiösen Vorverständnis der einzelnen Individuen stattgefunden, ohne dass von einem generellen Verlust dieses religiösen Vorverständnisses beim einzelnen ausgegangen werden darf. Der Verlust einer flächendeckenden epistemischen Autorität christlicher Religion und Ethik bedeutet noch nicht, dass auch der Gehalt der christlichen Theorie des Guten oder deren hermeneutische Bedeutung für einzelne Menschen im normativen Diskurs verloren gegangen ist. Die Einbuße einer breiten, wirksamen öffentlichen Anerkennung einer Weltanschauung lässt noch keine Rückschlüsse auf deren Qualität und Leistungsfähigkeit im Einzelfall zu. Die Leistung einer umfassenden christlichen Theorie des Guten erstreckt sich – unabhängig von ihrer öffentlichen Akzeptanz – nicht nur auf die Plausibilisierung von gerechten gesellschaftlichen Normen, sondern auch und gerade auf deren Grundlegung in individualethischen Bezügen, Einsichten und Optionen, auf die im Detail im weiteren noch eingegangen werden muss.

Wenn soziologische Untersuchungen von der Leistungsfähigkeit einer umfassenden christlichen Hermeneutik in der Vergangenheit ausgehen und wenn grundsätzlich der Sinn einer religiösen Hermeneutik für den gegenwärtigen Gerechtigkeitsdiskurs außer von Religionskritikern grundsätzlich nicht in Frage gestellt wird, dann möchte ich von einer Bringschuld der christlichen Hermeneutik sprechen, diese Leistungsfähigkeit auch in der Zukunft im politischen Diskurs zu beweisen und damit dem nachzukommen, was selbst die Soziologie ihr zubilligt.

⁶³ Habermas, Jürgen, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt, 1997, 16. Habermas legt im Anschluss an diese These die Leistungsfähigkeit theologischer Hermeneutik bezüglich der Überzeugungskraft und der Geltung von Normen dar. Vgl., ebd. 16 ff.

⁶⁴ Vgl. Gabriel, Karl, *Einleitung*, in: ders. (Hg.), *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*, Gütersloh, 1996, 9-13.

Bevor wir dies tun, sollte jedoch neben einem Blick auf die Soziologie und auf die bereits angesprochene Denknottwendigkeit hermeneutischer Theorien in der Philosophie und Wissenschaftstheorie noch eine andere Perspektive Beachtung finden, die innerhalb der Ethik selbst eine Rolle spielt. Es kann – wie bereits erwähnt – von der komplementären und damit unterstützenden hermeneutischen Funktion einer umfassenden Theorie des Guten gegenüber formalen Theorien des Gerechten her argumentiert werden.

6.3.2 *Hermeneutische Sinngebung*

Wie bereits erwähnt, wird im wissenschaftlichen Diskurs häufig das Begründungsdefizit der Gerechtigkeitstheorien beklagt, ebenso wie die mangelnde Erfahrungs- bzw. Sinnorientierung einer formalisierten Gerechtigkeitsethik. Es wird von vielen philosophischen Autoren anerkannt, dass die Gerechtigkeitsmoral bis heute den moralischen Standpunkt deutlich machen kann, hinsichtlich dessen etwas als Recht und Unrecht beurteilt wird.⁶⁵ Sie könne jedoch aufgrund ihrer Formalität schwerlich beantworten, warum Menschen gesellschaftliche Normen befolgen sollen, warum sie überhaupt moralisch sein sollen und warum sie nicht nur gemäß ihrer Pflicht oder einfach gesetzeskonform handeln sollen, sondern warum sie aus einer inneren positiven sittlichen Motivation oder aufgrund eines tieferen Sinns dauerhaft gerechten Normen folgen und sich bei der Gestaltung von normativen Ordnungsstrukturen engagieren sollen.

Der kritische Punkt, an dem das Forschungsdesiderat moderner formaler Gerechtigkeitstheorien – auch nach Einschätzung der Vertreter derselben – erkennbar ist, liegt im Begriff eines unbedingten Sinns von Moral. Gerade diesen versuchen die christliche Theorie des Guten und auch andere theologische Ethikansätze zu begründen. Auer spricht beispielsweise von einem „neuen Sinnhorizont“⁶⁶, der durch die christliche Ethik entwickelt wird. Die will ich hier nur benennen und nicht weiter ausführen, sondern wiederum die Argumentation im Dialog mit denjenigen führen, welche die christliche Ethik von außen betrachten.

Habermas kommt bei dieser Fragestellung erstaunlicherweise zu der Schlussfolgerung: „In *dieser* Hinsicht ließe sich vielleicht sagen: einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel.“⁶⁷ Was Rawls empirisch und psy-

⁶⁵ Habermas spricht beispielsweise davon, dass weder die schottische Moralphilosophie noch der Kontraktualismus „die über die Bindungskraft der Klugheit hinausweisende Verbindlichkeit moralischer Verpflichtungen (...) allein mit rationalen Motiven erklären“ können. Habermas, Jürgen, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt, 1997, 24. Habermas führt daraufhin in späteren Verlauf des Textes auch für die Diskursethik das Solidaritätsmotiv („die Einbeziehung des Anderen“) ein, auf das wir bereits eingegangen sind. Vgl. ebd. 44 und 58.

⁶⁶ Auer, Alfons, *Autonome Moral und Christlicher Glaube*, Düsseldorf, 2/1984, 212.

⁶⁷ Habermas, Jürgen, *Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel. Reflexionen über einen Satz von Max Horkheimer*, in: Lutz-Bachmann, Matthias/ Schmid Noerr, Gunzelin (Hg.),

chologisch begründet, erkennt Habermas in einem logischen Sinn für die Sinngrundlage menschlicher Moralität an. Eine nachmetaphysische Ethik, also eine Ethik ohne den Rekurs auf Gott, könne viele normativen Probleme lösen, aber keine tiefe und grundsätzliche Antwort darauf geben, warum wir unseren moralischen Einsichten folgen sollen.⁶⁸ Religiöse Weltbilder liefern tatsächlich, auch nach Einschätzung ihrer Kritiker, „einen wesentlich ethischen Gehalt, bilden den Kontext für das, was Rawls den ‚substantiellen Gehalt von umfassenden Konzeptionen des Guten‘ nennt. Die ‚Visionen des guten Lebens‘ sind der Kern eines persönlichen oder eines kollektiven Selbstverständnisses. Ethische Fragen sind Fragen der Identität. Ethische Diskurse gehorchen Maßstäben einer hermeneutischen Reflexion auf das, was für mich oder uns im ganzen gesehen gut ist.“⁶⁹

Diese Worte überraschen, weil die theologische Ethik bzw. die umfassende christliche Theorie des Guten mit ihrem Transzendenzbezug für Vertreter einer modernen, rein formalen Theorie des Gerechten nach diesen Aussagen keine Lückenbüßerfunktion mehr einnimmt. Vielmehr wird anerkannt, dass sie eine konstitutive Säule für die systematische Vollständigkeit ethischen Argumentierens und Handelns bilden kann.⁷⁰

Vertreter der formalen Theorie des Gerechten beanspruchen deshalb für sich sogar zum Teil den Sinnanspruch einer theologischen Ethik zu rekonstruieren. Habermas will beispielsweise eine Diskursethik „auf dem Wege der vernünftigen Rekonstruktion der Gehalte einer in ihrer religiösen Geltungsgrundlage erschütterten moralischen Überlieferung“⁷¹ entwickeln. Dennoch kommt Habermas zu einer zu weitgehenden und übertriebenen Schlussfolgerung, wenn er meint, dass eine politische Konzeption der Gerechtigkeit „vonseiten der Wahrheit religiöser oder metaphysischer Weltbilder keine Rückendeckung mehr“⁷² brauche. Diese Schlussfolgerung trifft er in der Annahme, dass Individuen sich ethische Einsichten bereits dadurch erworben hätten, dass sie in ihre Kultur hineingewachsen seien.⁷³

Habermas gibt mit dieser Vorstellung, dass individuelle Konzeptionen eines ethisch guten Lebens ausschließlich aus dem kulturellen Kontext gewonnen werden können, eine grundlegende Prämisse der christlichen Ethik auf,

Kritischer Materialismus. Zur Diskussion eines Materialismus der Praxis, München/Wien, 1991, 125-141, 141.

⁶⁸ Vgl. ebd. 125-143.

⁶⁹ Habermas, Jürgen, Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel. Reflexionen über einen Satz von Max Horkheimer, in: Lutz-Bachmann, Matthias/ Schmid Noerr, Gunzelin (Hg.), Kritischer Materialismus. Zur Diskussion eines Materialismus der Praxis, München/Wien, 1991, 125-141, 123 f.

⁷⁰ Hierzu gehört nicht nur Habermas und Rawls, vielmehr nehmen zahlreiche andere Autoren an einer breiten Debatte über die Bedeutung theologischer Ethik teil, die derzeit in den Vereinigten Staaten geführt wird. Ich habe mich nur aus Effizienzgründen auf die wichtigsten Vertreter der Debatte beschränkt.

⁷¹ Habermas, Jürgen, Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt 1997, 56.

⁷² Ebd., 123.

⁷³ Ebd., 39.

nämlich die, zumindest in ihrem Kern geschichtliche ‚Unbeliebigkeit menschlicher Normativität‘.⁷⁴ Diese Unbeliebigkeit führt Korff, den ich an dieser Stelle als repräsentativ für die christliche Ethik erachte, darauf zurück, dass Normen einer Vernunft folgen und vernünftig begründbar sind. Die Unbeliebigkeit von Normen bezieht sich auf die Fähigkeit der menschlichen Person, autonome und kulturunabhängige ethische Entscheidungen mittels seiner eigenen Vernunft auch im privaten lebensweltlichen Bereich treffen zu können. Korff spricht von „der inneren Stimmigkeit der verfügbaren Gründe, auf die sich das erkennende und handelnde Subjekt (...) beruft“⁷⁵. Gerade von dieser Tatsache der Autonomie und Freiheit des Menschen her wird nach Kant ja auch die Würde der menschlichen Person begründet.⁷⁶ Und diese sittliche Autonomie, die mit dem Anspruch auf vernünftige Selbstbestimmung verbunden ist, bezieht sich nicht nur auf gesellschaftliche Diskursprozesse, sondern auch und gerade auf die Fähigkeit zu einer sittlich richtigen Regelung im Face-to-Face Kontakt. Zurecht argumentiert Korff, dass es diese Möglichkeit einer normativen Regelung nicht nur für prinzipielle Fragen gibt, sondern auch für Fragen, die sich in einem „situations- beziehungsweise kulturspezifischen Gesamtkontext als je wahr, angemessen, sinnvoll, richtig, gut, erstrebenswert oder dergleichen darstellen“⁷⁷.

Sicherlich wird hier, wie bereits erwähnt, noch einmal hinsichtlich der Reichweite und des Geltungsanspruchs zwischen einer strikt verallgemeinerbaren normativen Ethik und einer umfassenden Theorie des Guten zu unterscheiden sein. Was jedoch von seiten einer christlichen Begründung in Anspruch genommen wird, das ist die rationale Begründbarkeit und Vernünftigkeit zahlreicher individualetischer Inhalte des Guten, also einer moraltheologischen Theorie des Guten im Horizont einer christlichen Hermeneutik. Wäre eine christliche Theorie des Guten deckungsgleich mit Kultur, dann böte sie kein kritisches Potential und ließe sich nicht mit rationalen Argumenten begründen, die den Ansprüchen praktischer Vernunft genügen; sie wäre kulturell beliebig und relativ.⁷⁸

Ein weiterer Grund für eine weit verbreitete philosophische Fehldeutung einer umfassenden Theorie des Guten liegt darin, dass weder im Konzept der ‚Lebenswelten‘, noch im Konzept der ‚vernünftigen Weltanschauungen‘ zwischen den Elementen kultureller Identität, bestimmten pluralen weltanschaulichen Ideen und den Systematiken theologischer Weltdeutung unterschieden wird. Diese Unterscheidung ist bezüglich umfassender Theorien

⁷⁴ Vgl. zu diesem Begriff: Korff, Wilhelm, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft, Freiburg/ München, 2/1985, 62-75.

⁷⁵ Ebd., 68.

⁷⁶ Vgl. Kant, Immanuel, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Hamburg, 3/ 1965, 433-434.

⁷⁷ Korff, Wilhelm, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft, Freiburg/ München, 2/1985, 69.

⁷⁸ Hier wird die These vertreten, dass Ethik sich grundsätzlich den Ansprüchen der praktischen Vernunft stellen muss, auch eine christliche, wenn gleich deren Hermeneutik darüber hinaus geht. Die Argumentation der autonomen Moral dürfte dieser These entgegenkommen.

des Guten jedoch unabdingbar, weil nur wissenschaftlich-theologische Ansätze dem Anspruch unterliegen, rational zugänglich, systematisch kohärent und rational begründbar bzw. kritisierbar zu sein – was dann die Komplementarität zu formalen Theorien des Gerechten ermöglicht.

Derartige Missverständnisse und Unklarheiten über umfassende Theorien des Guten entstehen in der modernen Ethik immer dann, wenn sie der Beliebigkeit preisgegeben werden und aus einem übertriebenen Verständnis von Autonomie und Liberalität heraus keine wissenschaftlichen Kriterien mehr an diese Theorien des Guten angelegt werden. Selbst wenn sich jedes Individuum in einer individualisierten Gesellschaft für eine individuelle Konzeption guten Lebens entscheidet, kann unterschieden werden, ob diese selbstgewählten Theorien eines guten Lebens rationalen Kriterien, kritischer Hinterfragung und philosophischer Logik standhalten oder nicht. Dies gilt ebenso für selbstgewählte umfassende Theorien des Guten.

Angesichts der Orientierungsprobleme liberaler Rechtsstaaten und der Sinnsuche vieler einzelner Individuen in modernen Gesellschaften liefert die umfassende christliche Theorie des Guten eine erfahrungsbezogene Plausibilisierung eines letzten Sinnhorizontes, der konkrete Auswirkungen für ein gutes Leben und ein gerechtes Miteinander hat. Das gilt besonders angesichts der Tatsache, dass in der modernen Ethik die Lösung normativer Probleme der kritischen Vernunft des einzelnen bzw. dem interaktiven Konsens aller überantwortet ist, in der christlichen Ethik analog hierzu dem individuellen Gewissen und der vernünftigen Urteilsfähigkeit der verantwortlichen Personen. Hermeneutische Sinngebung kann deshalb durchaus als Angebot in weltanschaulichen Gemeinschaften verstanden und durch umfassende Theorien des Guten angeleitet werden, ohne dass die individuelle Autonomie und Freiheit des vernünftigen Subjektes eingeschränkt wird.

6.3.3 *Motivationale Grundlage von Moral im Transzendenzbezug*

Vielfältig wird in der gegenwärtigen philosophischen Debatte die ‚Motivationslücke‘⁷⁹ und die ‚Stabilitätslücke‘⁸⁰ problematisiert, die prozedurale, formale Theorien des Gerechten aufweisen. Häufig wird sogar – beispielsweise von kommunitaristischen Denkern – befürchtet, dass die moderne Gerechtigkeitsmoral scheitern wird, wenn nicht das kommunitär gestützte Ethos der einzelnen Handelnden restituiert und erhalten wird.

Der Mangel, den formalisierte Gerechtigkeitsethiken an motivationaler Grundlage zu verzeichnen haben, trifft die christliche Ethik nicht, weil der christliche Glaube als Motivgrund von ethischem Handeln nicht zu trennen ist, sich die christliche Ethik aber auch hierauf nicht reduzieren lässt. Eine umfassende christliche Theorie des Guten besitzt eine hermeneutische Moti-

⁷⁹ Vgl. Habermas, Jürgen, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, 1983, 118 f.

⁸⁰ Vgl. Rawls, John, *Political Liberalism*, New York, 1993, 140-144.

vationsfunktion für die sozialetische Gerechtigkeitstheorie, weil sie begründbar ist und zur konkreten Formulierung von operationalisierbaren normativen Regeln gesellschaftlichen Miteinanders herangezogen werden kann, obgleich sie auf der geschichtlichen Erfahrung von Christinnen und Christen mit der Transzendenz und mit konkreter menschlicher Interaktion aufbaut. Religiöse Erfahrung, die theoretisch reflektiert wird, kann so zum wirkkräftigen „Motivationsgrund“⁸¹ menschlichen Handelns und Entscheidens werden.

Der geschichtliche Erfahrungsbezug in der christlichen Theorie des Guten wäre jedoch nicht Motivation genug für ein ethisch gutes Leben und für die aktive Partizipation am ethischen und politischen Diskurs in einer demokratischen Gesellschaft, wird er nicht zur individuellen personalen Erfahrung. Denn „durchgängig moralisch wird sich (...) nur verhalten, wer einen Grund im Rahmen seines eigenen guten Lebens hat, sich an die moralischen Normen zu halten.“⁸²

Plausible Gründe für moralisches Handeln des einzelnen werden dann überzeugen, wenn eine weltanschauliche Gemeinschaft eine umfassende Theorie des Guten für das Handeln des einzelnen plausibilisieren kann, die für ihren oder seinen Erfahrungshintergrund zutreffend sind und eine vernünftige Orientierung und Deutung bieten. Wir können diesbezüglich Rawls nur zustimmen, der sagt, dass wir uns in Gedanken immer auf eine religiöse oder metaphysische Weltanschauung rückbesinnen und danach suchen. Von dieser würden wir eine moralische Motivation erwarten. Ohne dieses Fundament erschiene uns alles zu schwanken und wir erführen eine Art Schwindel, ja sogar ein Gefühl des Verlorenenseins, ohne einen festen Platz zum Stehen.⁸³

Es muss aufgrund dieser Einschätzung die genuine Aufgabe einer umfassenden christlichen Theorie des Guten sein, die Frage nach dem ‚warum‘ moralischen Handelns durch eine systematische, vernünftige und überzeugende Antwort bezüglich des Sinns menschlichen Lebens, Handelns und Gestaltens zu geben. Der Motivgrund für ein gerechtes Miteinander liegt nach christlicher Deutung darin, dass Menschen nicht nur einen Anspruch auf gerechte Behandlung und auf ihre Rechte in einer Gesellschaft besitzen, sondern geachtet und geliebt werden sollen. Diese Brücke zwischen Gerechtigkeit und Liebe deutlich zu machen, die sich von einem personalen lieben-

⁸¹ Honnfelder, Ludger, Ethik und Theologie. Thesen zu ihrer Verhältnisbestimmung, in: Hölzeregger, Adrian (Hg.), Fundamente der theologischen Ethik, Freiburg/Schweiz 1996, 113-125, 119.

⁸² Vgl. Wolf, Ursula, Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben, Hamburg, 1999, 14. Vgl. hierzu auch die christliche Ethik, in der insbesondere von seiten der Moraltheologie die Bedeutung menschlicher Erfahrung stark hervorgehoben wird: Vgl. Mieth, Dietmar, Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik, Freiburg/ Schweiz, 3/1977, 111-134. Vgl. Mieth, Dietmar, Moral und Erfahrung II, Entfaltung einer theologisch-ethischen Hermeneutik, Freiburg/ Schweiz, 1998. Vgl. auch Kap.4.

⁸³ Vgl. Rawls, John, Reply to Habermas, in: The Journal of Philosophy, Bd. 42, Nr. 3, 1995, 133-180, 137. Der englische Text wurde hier übersetzt und paraphrasiert.

den Gott her erschließt, ist die tiefste und überzeugendste Motivationsarbeit, die christliche Ethik zu leisten versucht.⁸⁴

Im Rahmen der politischen Gerechtigkeitsethik kann es also die Aufgabe einer umfassenden christlichen Theorie des Guten sein, einen Motivationsgrund zu liefern, der nicht etwa mit der einfachen ethischen Begründungsebene gleichzusetzen ist, sondern einen tiefen Transzendenzbezug menschlichen Lebens offen legt. Die Erfahrung der Liebe Gottes und die Überzeugung, dass diese Liebe allen Menschen zuteil werden soll, bieten nämlich einen stabilen und kohärenten Grund für gutes Handeln sowie für die Gewinnung von institutionellen Gerechtigkeitsnormen. „Die Erfahrung unbedingten Sinns, die Gewissheit, unbedingt angenommen und geliebt zu sein, liegt also in christlicher Sicht bereits vor aller Entscheidung für oder gegen ein ethisches Leben.“⁸⁵

6.3.4 *Anthropologische Grundlage von Moral*

Die Motivation zu einem liebevollen Umgang im direktem Face-to-Face Kontakt und zu gerechter Interaktion einer gesellschaftlichen Ordnung wird dadurch unterstützt, dass in der christlichen Theologie und Ethik eine eingehende Reflexion auf die Grundbedingungen des Menschseins stattfindet. Jede Ethik gerechter Regeln, also auch jede politische Ethik, wird gerade angesichts der ungelösten Fragen liberaler Rechtsstaaten zurückverwiesen „auf die weltanschauliche Grundfrage nach dem Wesen und der Bestimmung des Menschen“⁸⁶.

Auch wenn diese metaphysische Reflexion nach Maßgabe wissenschaftstheoretisch anerkannter Falsifikations- und Universalisierbarkeitskriterien nur schwer durchgeführt werden kann, können doch einige grundsätzliche anthropologische Fragestellungen wissenschaftlich sinnvoll gestellt werden. So ist es wichtig zu recherchieren, welche Bedürfnisse, Empfindungen, Interessen, moralische Ansprüche oder Vorstellungen eines guten Lebens bei den meisten Menschen vorhanden sind oder worin sich Menschen bestimmter Kulturen, Nationen, Geschlechter oder Altersgruppen unterscheiden. Nicht nur die theologische und philosophische Anthropologie geht durch ihre „stärkere Auseinandersetzung mit der empirischen Anthropologie“⁸⁷ diesen Fragestellungen nach, sondern auch die empirisch-vergleichende Wissenschaft der Kulturanthropologie und der Kulturanalyse.

⁸⁴ Vgl. Schlusskapitel.

⁸⁵ Vgl. Ernst, Stephan, Ethik in einer egoistischen Zeit. Zu Peter Singers neuem Buch „Wie sollen wir leben?, in: Stimmen der Zeit, Nr. 122, 1997, 319-330.

⁸⁶ So die These von Anzenbacher: Anzenbacher, Arno, Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn/ München, 1998, 93.

⁸⁷ Vgl. Rotter, Hans, Zur moraltheologischen Methode, in: Ernst, Wilhelm (Hg.), Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie, Würzburg, 1989, 26-40, 26. Diese Wende in der Anthropologie wird nicht nur von Rotter festgestellt. Sie vollzieht sich vor allem im angelsächsischen Raum, in dem die Anthropologie zu einer empirischen, kulturanalytischen Wissenschaft geworden ist.

Will man der fundamentalanthropologischen Frage trotz aller berechtigter erkenntnistheoretischer Skepsis nachgehen, dann wird in der modernen Theoriebildung ein Wandel vollzogen werden müssen. So müssen auch theologisch anthropologische Reflexionen, die wissenschaftliche Theorien darstellen, dem Test der Falsifizierbarkeit, der Operationalisierbarkeit und der Konsensfähigkeit durch die einzelnen Betroffenen unterzogen werden. Die Anthropologie kann mit dieser kritisierbaren Methode dem Dezisionismus verdacht entgehen.

Ein hinreichender Grund, warum der anthropologischen Fragestellung durch die christliche Theorie des Guten nachgegangen werden sollte, ist die Plausibilisierung von gegebenenfalls verallgemeinerbaren Grundbedürfnissen menschlicher Personen. Die Offenlegung dieser Grundbedürfnisse stellt einen Teil einer umfassenden Theorie des Guten dar, welche für die am politischen Diskurs Partizipierenden hilfreich ist, weil sie deren eigenes Vorverständnis bezüglich ihrer präferierten Grundgüter und damit auch deren eigenes Verständnis einer dünnen Theorie des Guten erklärt. Indirekt wird das Erkennen anthropologischer Grundbedürfnisse durch die einzelnen dann zum Stabilitätskriterium einer Theorie der Gerechtigkeit. Wenn nämlich eine Theorie der Gerechtigkeit anthropologisch verallgemeinerbaren bzw. konsensfähigen Grundbedürfnissen von Menschen mit Hilfe gerechter Regeln zur Gültigkeit verhilft, ist dies die beste Garantie für ihre eigene dauerhafte Konsensfähigkeit, Stabilität und praktische Gültigkeit.

Die anthropologische Stabilisierung muss jedoch in der modernen Theoriebildung mit Hilfe eines Zwischenschritts geschehen. Die anthropologische Erkenntnis kann nicht direkt in eine Theorie der Gerechtigkeit einfließen. Erst wenn die am politischen Diskurs Partizipierenden bewusst anthropologische Erkenntnisse, die als Teile einer umfassenden Theorie des Guten betrachtet werden können, in die für sie grundlegende dünne Theorie des Guten aufnehmen, ist die Anthropologie von Relevanz für die Gerechtigkeitstheorie. Diesbezüglich liegt es bereits aus Effizienzgründen näher, eine wissenschaftliche Reflexion dieser anthropologischen Konstanten anzustellen, als sie ausschließlich einem individuellen ‚Trial and Error‘-Verfahren zu überlassen, das deutlich langwieriger und mit manchen schmerzhaften Grenzerfahrungen verbunden ist.

Die theologische und philosophische Anthropologie hat sich darum verdient gemacht, die transzendentalen Bedingungen gelungenen Menschseins plausibel zu machen.⁸⁸ In der modernen christlichen Anthropologie steht entsprechend moderner wissenschaftstheoretischer Erkenntnisse nicht eine extensive essentialistische Anthropologie im Zentrum, sondern vielmehr geht es darum, transzendente Lebensbedingungen und -horizonte aufzuzeigen, die menschlichen Bedürfnissen entsprechen, ein gutes Leben ermöglichen und deshalb für viele aufgrund ihres Menschseins einsichtig und plausibel sind.

⁸⁸ Vgl. Splett, Jörg, *Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins*, Frankfurt, 2/1986. Vgl. Splett, Jörg, *Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen*, Frankfurt, 2/1981.

Von diesen empirisch feststellbaren Grundbedingungen des menschlichen Lebens kann dann unter Einbeziehung der moralischen Differenz von Gut und Böse auf das geschlossen werden, was sinnvollerweise ein ethisch gutes Leben ausmacht.⁸⁹ Die normative Wendung anthropologischer Erkenntnisse, die damit verbunden ist, kann in der modernen Ethik jedoch nur Gültigkeit beanspruchen, wenn sie erstens angesichts individuell unterschiedlicher Erfahrungen und des praktischen Urteils jedes einzelnen noch einmal von der einzelnen Person willentlich für gut befunden wird, also individuelle Anerkennung findet. Zweitens müssen sich die interagierenden Personen noch einmal über die Ergebnisse und Schlussfolgerungen dieser anthropologischen Erkenntnisse bezüglich gerechter Regeln einigen.

Modern gewendet steht die christliche Anthropologie sogar mit der Idee des normativen Individualismus nicht im Widerspruch, der in fast allen kognitivistischen Vertragstheorien inklusive des Liberalismus, sowie in Menschenrechtsethiken vorausgesetzt wird.⁹⁰ Christliche Ethik geht nämlich entgegen vieler Missverständnisse auch in der eigenen Disziplin davon aus, dass jede menschliche Person einen individuellen normativen Anspruch hat, ihre Rechte und Bedürfnisse als Mensch gewährleistet zu sehen. Mit der Formulierung dieser Ansprüche ist das Menschenrechtsdenken ein spätes Ergebnis christlich-anthropologischer Reflexion und steht in jeder Hinsicht in Einklang mit christlichen Grundüberzeugungen.⁹¹

Es deutet sich mit diesen Überlegungen bereits an, dass anthropologische Reflexionen eine Brücke zwischen Theorien des Guten und Theorien des Gerechten herstellen können. Allerdings wird auch von der christlichen Anthropologie anerkannt werden, dass nicht nur sie, sondern auch die philosophische Ethik diese Brücke zu schlagen versucht, ohne selbst eine vergleichbare anthropologische Reflexion anzustellen. Es ist das große Verdienst moderner Ethiker/innen, eine Kritik aufgegriffen zu haben, die Hegel gegen Kant erhoben hat: dass moralische Normen niemals der individuellen Lebensgeschichte einer Person abstrakt übergestülpt werden dürfen. Folglich müssen moralische Normen der Gerechtigkeit „mit den Lebensentwürfen und Lebensweisen der betroffenen Person in einem *inneren*, von ihr selbst nachvollziehbaren Zusammenhang stehen“⁹². Und wie soll dieser Zusammenhang hergestellt werden, wenn nicht eingehend über die grundsätzlichen Lebensweisen und die vergleichbaren Lebensentwürfe von Menschen auch in einer wissenschaftlich-anthropologischen Reflexion nachgedacht wird?

⁸⁹ Vgl. Rotter, Hans, Person und Ethik. Zur Grundlegung der Moraltheologie, Innsbruck/ Wien, 1993, 27 ff.

⁹⁰ Vgl. Kersting, Wolfgang, Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, Darmstadt, 1996, 354.

⁹¹ Vgl. hierzu die Enzyklika „Pacem in terris“, in der die Menschenrechtstradition explizit in die christliche Tradition gestellt wird: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmerbewegung Deutschlands (Hg.), Texte zur katholischen Soziallehre, Kevelaer, 5/1982, 273-278, Nr.11-27.

⁹² Habermas, Jürgen, Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt 1997, 125. Vgl. den Kontext.

Eine christliche umfassende Theorie des Guten versucht, diesen Zusammenhang zwischen einer individuellen Theorie eines ethisch guten Lebens mit einer universalisierbaren Gerechtigkeitstheorie durch den Rekurs auf anthropologische Konstanten menschlichen Lebens plausibel zu machen. Diese Plausibilität wird sowohl durch die Reflexion auf anthropologische Grundbedürfnisse menschlichen Lebens sowie durch die Bezugnahme auf lebensweltliche Kontexte geschaffen.

6.3.5 *Rekontextualisierung von Moral*

Sowohl der moralische Universalismus als auch der individualistische Relativismus werden, gerade weil sie weltanschauliche, kulturelle und geschichtliche Kontexte häufig übersehen, der Kontextblindheit verdächtig.

Auch wenn ich die Habermas'sche Position gegenüber umfassenden Theorien des Guten an anderer Stelle kritisiere und Belege dafür anführe, warum seine Kritik der mangelnden Universalisierbarkeit ethischer Theorien des Guten auf die christliche Ethik nicht zutrifft, ist ihm zuzustimmen, wenn er über die Notwendigkeit und die Kriterien für geeignete ethische Lebensformen spricht. Er sagt: „Allein Lebensformen, die in diesem Sinne universalistischen Moralens >entgegenkommen<, erfüllen notwendige Bedingungen dafür, dass die Abstraktionsleistungen der Dekontextualisierung und der Demotivierung auch wieder rückgängig gemacht werden können.“⁹³ Habermas fordert diese Komplementarität der universalisierbaren Moral mit einer entsprechenden Lebensform, weil erstere auf entgegenkommende Lebensformen angewiesen ist. Er geht weiterhin davon aus, dass eine universalisierbare Moral sogar eine gewisse Übereinstimmung mit Sozialisations- und Erziehungspraktiken besitzen sollte, weil diese den Heranwachsenden stark internalisierte Gewissenskontrollen anlegen.⁹⁴

Offensichtlich liefert auch nach philosophischem Verständnis das Vorhandensein eines geschulten und ausgebildeten Gewissens, das in einer weltanschaulich geprägten Sozialisation erworben wurde – entsprechend der moralischen Entwicklungstheorie Kohlbergs⁹⁵ – eine nützliche Unterstützung für der Einhaltung von gerechten Normen. Bezüglich der Forderung von Habermas nach geeigneten lebensweltlichen Kontexten bleiben jedoch Fragen offen: Wie soll die Fähigkeit von Menschen, einen moralischen Standpunkt einzunehmen, entwickelt werden, wenn sie nicht durch systematische weltanschauliche Theorien des ethisch Guten angeregt wird? Woher sollen Sozialisations- und Erziehungspraktiken ihre Orientierung oder auch ihre kritische Rationalisierbarkeit erhalten, wenn nicht durch theoretische Reflexion derselben?

⁹³ Habermas, Jürgen, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, 6/1996, 119.

⁹⁴ Vgl. Habermas, Jürgen, *Moral und Sittlichkeit*, in: *Merkur* 39, 1983, 1041-1052, 1049.

⁹⁵ Vgl. Kohlberg, Lorenz, *The Philosophy of Moral Development. Moral Stages and the Idea of Justice*, San Francisco, 1981.

Diese Fragen bleiben offen, weil Habermas in den genannten Publikationen von individuellen Lebensformen und nicht von umfassenden Theorien des Guten spricht wie es etwa Rawls und der politische Liberalismus tun. Die Diskursethik geht im Rahmen eines streng individualistischen Verständnisses des Liberalismus davon aus, dass Menschen für sich alleine in lebensweltlichen Kontexten und Sozialisationsprozessen geeignete ethische Standpunkte für die Teilnahme am kommunikativen Diskurs und für die Umsetzung und Einhaltung von gerechten Normen finden. Trotz einer strikten Trennung von gerechten, diskursiven Normen und weltanschaulichen Kontexten, verbleiben in der Diskursethik Theorien eines ethisch guten Lebens im Raum nichtwissenschaftlich reflektierbarer, persönlicher, moralischer Standpunkte. Die damit vorgenommene problematische Dichotomie von Theorien des Guten und Theorien des Gerechten in der Diskursethik kam bereits mehrfach zur Sprache. Darüber hinaus impliziert die Dichotomie, dass Konzeptionen eines guten Lebens nicht mit Hilfe von Theorien des Guten rationalisierbar sind. Und dies ist unser Kritikpunkt.

Um die Dichotomie sowohl im Rahmen der ethischen Theoriebildung zu überwinden – wie das in den Kapiteln vier und fünf geschah – als auch in realen lebensweltlichen Kontexten, bedarf es nicht nur einer geeigneten Theorie der Gerechtigkeit auf einer strukturellen Ebene, sondern auch einer Theorie des Guten auf der individualethischen Ebene. Letztere sollte so offen sein, dass sie auf kontextuelle Bedingungen, wie bestimmte Sozialformen, Emanzipationsprozesse, Individualisierungsprozesse oder auch Orientierungsprobleme geeignet reagieren und Inhalte des guten Lebens in modernen Lebenswelten umfassend plausibilisieren kann. Rein empirische Kenntnisse der Systemerfordernisse reichen für die einzelnen nicht aus, um normative Probleme in gesellschaftlichen Interaktionen oder auch im Face-to-Face Konflikt zu lösen. Tradiertere Grundwerte⁹⁶ im Umgang mit Menschen, bewährte Tugenden, die die Selbstkonstitution und das eigene Wohl befördern⁹⁷, Techniken der Güterabwägung⁹⁸ oder die Methode einer folgenkalkulierenden ethischen Urteilsbildung und Entscheidungsfindung⁹⁹ sind ethische Hilfsinstrumente zur Lebensbewältigung. Erst derartige und vergleichbare Elemente einer ethischen Theorie des Guten, welche die Methoden der ethischen Urteilsbildung, aber auch „Ziel- und Leitvorstellungen umfassend gelungenen Lebens“¹⁰⁰ begründen, bieten die Chance, personale Sittlichkeit und moralisches Verantwortungsbewusstsein zu entwickeln. Sie können dazu befähigen, moralische Kompetenz zu erwerben und zur gesell-

⁹⁶ Vgl. Gründel, Johannes, Normen im Wandel. Eine Orientierungshilfe für christliches Leben heute, München, 2/1984, 74-79 und 87-89.

⁹⁷ Vgl. Schuster, Josef, Moralisches Können. Studien zur Tugendethik, Freiburg, 1997.

⁹⁸ Vgl. Demmer, Klaus, Deuten und Handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamental-moral, Freiburg, 1985, 182-185.

⁹⁹ Vgl. Böckle, Franz, Fundamentalmoral, München, 6/1994, 305-314. Vgl. Korff, Wilhelm, Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik, München, 1985.

¹⁰⁰ Vgl. Ernst, Wilhelm (Hg.), Grundlagen und Probleme der heutigen Moralthologie, Würzburg, 1989, 5.

schaftlichen Problemlösung beitragen, weil sie nicht nur ethische Techniken, sondern auch die Moral in den Kontext von gemeinschaftlichen Lebenswelten sowie in den Kontext eines die Moral motivierenden Glaubenshorizontes einordnen. Diese Einbettung in die Kontexte von Lebenspraxis und Glauben macht die christliche Theorie des Guten zu einer umfassenden Theorie, die das gesamte Zusammenspiel der menschlichen Existenz und ihres Transzenzenbezuges theologisch zu verorten versucht.

Eine auf eine solche Komplementarität angelegte umfassende Theorie des Guten unterstützt eine formale Gerechtigkeitstheorie dadurch, dass die moralischen Fähigkeiten der einzelnen in ihrem jeweiligen Kontext gefördert werden. Die einzelne kann dann einen fundierten ethischen Standpunkt vertreten, der es ihr ermöglicht, in öffentlichen Diskursprozessen zu partizipieren und die Einhaltung gerechter Regeln und Normsysteme zu unterstützen. Die christliche Theorie des Guten kann und sollte eine solche rekontextualisierende Funktion in einer Gesellschaft übernehmen, indem sie die Rekontextualisierung der einzelnen stärkt, ohne deren Partizipation an universalisierbaren moralischen Normfindungsprozessen durch allzu starke Kontextverhaftetheit zu behindern.

In der christlichen Ethik – insbesondere in der Sozialethik – kann auf der Begründungsebene zwar ein weitgehendes Bemühen ausgemacht werden, das neuzeitliche Bilderverbot zu beachten, um weitest gehende Universalisierbarkeit von Normen zu gewährleisten. Die Autoren der christlichen Ethik öffnen sich in ihrer Argumentation immer mehr der Rechtfertigungspflicht, auch in interaktiven Konsensfindungsprozessen ihre normativen Aussagen als rational auszuweisen und so universalisierbare Normen zu begründen. Diese Universalisierbarkeit von Normen steht jedoch gerade in der christlichen Ethik im Einklang mit einer strengen Kontextberücksichtigung in geschichtlicher, kultureller und sachlicher Hinsicht, die ich mit Auer als „Realistik des Sittlichen“¹⁰¹ bezeichnen will. Auer fasst die ethische Herangehensweise der christlichen Ethik folgendermaßen zusammen: „Es ergibt sich so, dass es ein und dieselbe Prüfung ist, wenn sachlich (freilich konsequent genug) darauf gesehen wird, dass es geht („vorangeht“) und wenn sittlich (freilich historisch genug) danach gefragt wird, ob das Menschliche dadurch gefördert wird.“¹⁰²

Dieser handfeste Realismus der christlichen Ethik, der durch die Erfahrung der Kirche in der pastoralen Praxis gefördert wird, leistet letztlich erst die Rekontextualisierung von Moral im Rahmen einer umfassenden Theorie des Guten. Bei einer exklusiven Festlegung der christlichen Moral auf christliche Hochmoral hingegen steht die christliche Theorie des Guten in der Gefahr, diese reale Bodenhaftung zu verlieren, Menschen zu überfordern und der faktischen Individualisierung und Privatisierung des Guten Vorschub zu leisten. In der modernen Gesellschaft kann man individueller Beliebigkeit nicht mit überhöhten Forderungen entgegenwirken, denn diese wirken kon-

¹⁰¹ Auer, Alfons, *Autonome Moral und Christlicher Glaube*, Düsseldorf, 2/1984, 30.

¹⁰² Ebd., 31.

traproduktiv, weil sie überhaupt nicht mehr rezipiert werden. Hier eignet sich die alte und lange Tradition moraltheologischer Forschung als Gegengewicht, die es über lange Jahrhunderte verstanden hat, die Konstitutiva der Ethik Jesu Christi in die jeweilige Zeit hinein zu übersetzen und damit die Verantwortung der einzelnen Christinnen und Christen in ihrer jeweiligen Realität anzuspornen. Wie hat sie das neben der genannten Sach- und Kontextorientierung erreicht?

6.3.6 *Rationaler Zugang zu Themen eines ethisch guten Lebens*

Der rationale Zugang zu Themen eines ethisch guten Lebens besitzt eine lange Tradition in der christlichen Ethik. Ob er durch die aristotelische Renaissance in thomistischer Zeit, durch das naturrechtliche Denken, durch die neuzeitliche Wende zu prinzipieller Reflexion in der Sozialethik oder durch moraltheologische Methoden einer autonomen Moral geleistet wird, ist letztlich nicht die entscheidende Frage, sondern stark abhängig von der jeweiligen erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Herangehensweise geisteswissenschaftlicher Forschung in der jeweiligen Epoche. Was jedoch die methodische Form überdauert hat, das ist der Anspruch rationaler Zugänglichkeit der Botschaft Jesu Christi. So stellt Lehmann zurecht fest, dass „der christliche Glaube von der Bibel her einen Anspruch auf rationale Vermittelbarkeit seiner Gehalte [hat], was sich durch die Entwicklung einer argumentativen Theologie (...) konkretisiert.“¹⁰³

Die christliche Theorie des Guten kann mit Hilfe der Orientierung an den praktischen, verallgemeinerbaren Fragen menschlichen Handelns und Entscheidens dem Dilemma der Nichtaufarbeitung von Fragen des guten Lebens und der Marginalisierung von weltanschaulichen Themen in einer individualisierten, pluralistischen Gesellschaft sowie in einer formalisierten Gerechtigkeitsmoral begegnen. Sie kann es, wenn sie rationale Kompetenz im Umgang mit Fragen der Identitätsfindung, der moralischen Urteilsbildung, gerechter Interaktion und sinnstiftender Orientierungssuche zu vermitteln versteht. Neben einem ethischen Methodenrepertoire, das formale ethische Kriterien beinhaltet, wird sie auch immer eine materiale Idealfolie für ein ethisch gutes Leben liefern, die mit vernünftiger Reflexion und natürlicher Vernunft zugänglich ist. Dieses Ideal bietet sich durch die Vorbildfunktion der Person Jesu Christi und dessen, was er unter einem sittlich guten Leben im Angesicht Gottes verstand.

Allerdings wird sich auch die theologisch umfassende Theorie des Guten, die sich selbst an der Ethik Jesu Christi orientiert, bemühen müssen, den wissenschaftlichen Kriterien der vernünftigen Rationalisierbarkeit zu genü-

¹⁰³ Vgl. Lehmann, Karl, Religion und Glaube als öffentliche Angelegenheit in der pluralistischen Gesellschaft, in: Meyer, Hans J. (Hg.), Dialog und Solidarität. Christen in der pluralistischen Gesellschaft: Kritische Zeitgenossenschaft und solidarisches Zeugnis der Hoffnung, Münster, 1999, 33-44, 38.

gen. Sonst darf sie nicht erwarten, dass ihre umfassende Theorie eines ethisch guten Lebens dauerhaft und breit von modernen und emanzipierten Individuen rezipiert wird. Dies ist theologisch allerdings kein wirkliches Problem, weil die Nichtwidersprüchlichkeit von Vernunft und Glaube eine Grundlage der christlichen Botschaft darstellt. Sie kann deshalb auch eine vernünftige Grundlage für eine christliche Theorie des Guten bieten, eine leistungsfähige Hermeneutik für moderne Gesellschaften zu liefern.

Die Aufgabe einer christlicher Theorie des Guten wäre jedoch missverstanden, würde man meinen, sie erkläre direkt und inhaltlich das, was in einem materialen Sinn unter einem guten Leben zu verstehen ist. Vielmehr bleibt es dem vernünftigen Gewissensurteil und der freien Entscheidung des einzelnen Subjektes überlassen, mit Hilfe von vorgeschlagenen Handlungs- und Entscheidungskriterien oder mit Hilfe von „Modellen eines ethisch guten Lebens“¹⁰⁴, die als Kondensate einer gemeinschaftlichen Erfahrung im Glauben gelten können, zu wählen, wie stark und wie intensiv die Forderung der Nächstenliebe zum individuellen Lebensprojekt wird oder welche konkreten Aspekte einer christlich motivierten Verantwortung in der persönlichen Vita realisiert werden sollen. Es wird deshalb sowohl in der katholischen wie in der evangelischen Ethik von einem „objektiven oder subjektiven Moment sittlichen Handelns“¹⁰⁵ gesprochen. Nicht nur in der kantischen Tradition, sondern auch in der christlichen ist also die Autonomie und Freiheit des einzelnen Ausgangspunkt moralischen Handelns und „die eigene Lebensführung in ihrer Konstitution selbständig und muss vom einzelnen selbst vollzogen werden“¹⁰⁶.

Diese freie sittliche Entscheidung wird nicht in Widerspruch dazu gesetzt werden können, dass eine weltanschauliche Gemeinschaft rationale Vorschläge für Handlungs- und Entscheidungsmodelle eines ethisch guten Lebens macht. Christliche Theorien des Guten beteiligen sich hier am weltanschaulichen Diskurs einer Gesellschaft, in dem Themen eines ethisch guten Lebens artikuliert und kontrovers diskutiert werden können. Sie tun das umso engagierter, weil in modernen individualisierten Gesellschaften, in denen wir von einer Privatisierung des Guten sprechen, – abgesehen von Institutionen der Hochreligionen – kaum andere Institutionen existieren, die dies mit einem systematischen wissenschaftlichen Anspruch tun. Christliche Theorien des Guten artikulieren deshalb Themen wie verantwortliche Sexualität, Freundschaft, Ehe und Familie ebenso wie einen adäquaten personalen Schutz des Lebens im Horizont christlichen Glaubens. Dies geschieht mit dem Anspruch, den Menschen Zielvorstellungen für ein in ethischer und

¹⁰⁴ Vgl. Mieth, Dietmar, *Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik*, Freiburg/Schweiz, 3/1977, 111ff. Mieth macht an dieser Stelle den Modellcharakter christlicher Ethik deutlich.

¹⁰⁵ Vgl. Rickauer, Hans-Christian, *Norm und Freiheit in katholischer und evangelischer Sicht*, in: Ernst, Wilhelm (Hg.), *Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie*, Würzburg, 1989, 94-112, 112.

¹⁰⁶ Rendtorff, Trutz, *Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie*, Bd.1, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1980, 36.

theologischer Hinsicht gelingendes Leben zu geben, die für alle rational zugänglich sind. Dies bedeutet jedoch nicht zugleich, dass der exklusive Anspruch erhoben wird, gerechte Normen einer pluralistischen Gesellschaft inhaltlich von diesen materialen Modellen einer christlichen Theorie des Guten her zu bestimmen. Der Begriff des Modells macht ja bereits deutlich, dass es sich um rationale Vorschläge handelt, die in den wissenschaftlichen und politischen Diskurs eingehen können. Diese schließen jedoch nicht aus, dass es andere ethische Modelle des guten Lebens gibt, die ebenso legitim wie sinnvoll sind.

Wenn wir andere gesellschaftliche Organisationen und weltanschauliche Institutionen betrachten, in denen derartige Themen des guten Lebens angesprochen werden, wie beispielsweise Medien oder politische Parteien, dann fällt jedoch auf, dass diese Themen zwar auch artikuliert, aber in den seltensten Fällen in einen systematischen und nicht widersprüchlichen Zusammenhang gestellt werden. Durch diese Inkohärenz kann dann von diesen Institutionen auch kaum erwartet werden, dass sie für die Orientierungslosigkeit oder Sinnsuche einzelner Abhilfe schaffen oder sie hinreichend für die Partizipation in weltanschaulichen Diskursen informieren. Bereits aus Gründen einer vernünftigen Identitätsfindung ist es notwendig, dass „Personen innerhalb ihrer Theorie des Guten zu Begründungen fähig sind“¹⁰⁷ und dass ihre verschiedenen Konzeptionen eines guten Lebens von ihnen zu einer nicht widersprüchlichen, umfassenden Theorie des Guten zusammengefügt werden können. In der systematischen und vernünftigen Begründung moralischen Handelns, moralischer Normgebung und eines moralischen Lebens überhaupt liegt gerade die genuine Aufgabe der christlichen Theorie des Guten, wenn sie versucht, Fragen des guten Lebens rational zugänglich zu machen, damit ein vernünftiges Urteil über deren bewusste Beantwortung durch die einzelnen möglich wird.

Spätestens hier taucht jedoch die Frage auf, wie sich das Verhältnis der christlichen Ethik, die ja Kriterien strengster Wissenschaftlichkeit genügen sollte, und einer umfassenden christlichen Theorie des Guten darstellt, die rational zugänglich, aber angesichts des modernen Pluralismus der Weltanschauungen nicht strikt verallgemeinerbar sein wird.

6.3.7 *Christliche Ethik und eine umfassende Theorie des Guten*

Als Quintessenz kann auf der Basis des bisher gesagten eine Antwort auf folgende Fragen gefunden werden: Was sind die wissenschaftlichen Konsequenzen, die sich daraus für umfassende theologische Theorien des Guten ergeben? Wie positioniert sich die christliche Ethik im Verhältnis zu einer umfassenden christlichen Theorie des Guten?

¹⁰⁷ Löw-Beer, Martin, Der normative Kitt zwischen Lebensformen: Überlegungen zur politischen Toleranz, in: Brumlick, Micha/ Brunkhorst, Hauke, Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt, 1993, 199-217, 216.

Die christliche Ethik stellt sich mit einem christlich-gläubigen Vorverständnis von Inhalten des Guten einem kontroversen sozialphilosophischen Diskurs.¹⁰⁸ Mit diesem Ansatz der christlichen Ethik wird bezüglich der zugrundegelegten theologischen Hermeneutik der Vorwurf des Intuitionismus dadurch entkräftet, dass in der Wechselwirkung mit der philosophischen Kritik und Argumentationsstrenge eine Rationalisierung einer umfassenden christlichen Theorie des guten Lebens stattgefunden hat. Aus einer ‚hermeneutisch orientierten Handlungstheorie‘ wird durch wissenschaftliche Reflexion eine ‚ethische Normtheorie‘¹⁰⁹ entwickelt, die den hermeneutischen Kontext berücksichtigt, jedoch wissenschaftlich-philosophischer und sozialwissenschaftlicher Kritik standhalten muss.

Diese Normtheorie kann jedoch wiederum nicht direkt aus den materialen Inhalten des guten Lebens gewonnen werden, sondern bedarf der individuellen Rezeption. Sie kann weiterhin in einer modernen Ethik nur von einzelnen in den politischen Diskurs eingebracht werden und muss dann den Test der diskursiven Einigung passieren. Auch an dieser Stelle hilft nur die Unterscheidung von Theorien des Guten und Theorien der Gerechtigkeit weiter. Umfassende Theorien des Guten stellen die Hermeneutik dar, auf welcher Menschen ihre dünne Theorie des Guten als moralischen Standpunkt in den politischen Diskurs einbringen und sich dann auf gerechte Normen einigen.

Dieses Theoriedesign wird insofern darauf verzichten, den Anspruch zu erheben, dass eine Hermeneutik des Guten inhaltlich bestimmt, was unter gerechten Normen zu verstehen ist. Was man sagen kann ist, dass sie den Motivgrund, die Folie, den kontextuellen Hintergrund oder den rationalen Impuls für eine Theorie der Gerechtigkeit bietet. Hierzu erfährt sie durch eine ausführliche Rationalisierung, kritische Prüfung und ethische Plausibilisierung. Darüber hinaus wird unter den sich als christlich verstehenden Gemeinschaftsmitgliedern im kritischen Dialog mit dem Lehramt ein reger Diskurs über die beständige aktuelle und sinnvolle Auslegung einer umfassenden Theorie des Guten geführt. Insofern gehen das christlich-hermeneutische Verständnis des Guten und seine Traditionsgeschichte weder direkt in die christliche Normtheorie noch in die Gerechtigkeitsethik einer säkularen Gesellschaft ein. Vielmehr wird die Theorie des Guten durch die, die sie rezipieren, ad intra und ad extra diskursfähig gemacht. Dies macht die Stärke der hermeneutischen Leistungsfähigkeit einer umfassenden christlichen Theorie des Guten aus. Sie liefert nämlich ein hermeneutisches Interpretament, das im begrifflichen Verständnis des Guten bei den an der Normfindung partizipierenden Bürger/innen oder Wissenschaftler/innen seinen genuinen Ort hat.

¹⁰⁸ Vgl. zu diesem Ansatz: Anzenbacher, Arno, *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Paderborn/ München, 1998, 33.

¹⁰⁹ So bezeichnet sie Demmer. Ich will diesen Begriff übernehmen. Vgl. Demmer, Klaus, *Moraltheologische Methodenlehre*, Freiburg/ Wien, 1989, 30.

Ein so konzeptionierter Ansatz der christlichen Ethik lässt sich folglich neben der paradigmatischen Zweistufigkeit in einen methodischen Dreischritt gliedern: Zunächst stehen an erster Stelle christlich-theologische Grundoptionen, aus denen eine umfassende Hermeneutik des Guten entwickelt werden kann, also „grundlegende Gewissheiten im Sinne allgemeiner Zielbestimmungen und prinzipieller Orientierungen“¹¹⁰. Sie stehen zur prinzipiellen Orientierung für ein ethisch gutes Leben und für ein gelingendes Miteinander zur Verfügung.

Zweitens findet eine systematische Differenzierung und Präzisierung durch philosophische Argumentation und sozialwissenschaftliche Interdisziplinarität bzw. Informiertheit innerhalb der christlichen Ethik statt, in der ethische Kriterien für eine dünne Theorie des Guten, eine Theorie bestimmter Grundgüter, eine Theorie der Tugenden und Kriterien für gutes Handeln und Entscheiden kritisch und mit dem Anspruch der Verallgemeinerbarkeit weiterentwickelt werden.

Drittens erfolgt auch in der christlichen Ethik der Versuch des Entwurfs einer Normtheorie, die konsensuell begründbar und implementierbar sein soll. Speziell in der modernen christlichen Ethik werden mittels diskursiver und konsensueller Verfahren gerechte Normen begründet und ausgeprägte interdisziplinäre Diskurse sowie politische Diskurse geführt. Dies ersetzt nicht, sondern unterstützt selbstverständlich nur die Begründung durch die individuelle Anwendung und Auslegung der einzelnen Betroffenen selbst, die sich hierüber in politischen Diskursen einigen müssen. Die christliche Ethik bemüht sich also um eine normative universalisierbare Gerechtigkeitsethik und erbringt somit eine Begründungs- und Implementationsleistung für gerechte Interaktionen.

Zusammenfassung:

Christliche Ethik erschöpft sich, wie wir gesehen haben, noch lange nicht in ihrer fast rationalistisch zu nennenden und streng universalisierbaren Argumentation für Prinzipien, Kriterien guten Handelns und Entscheidens und für die Implementation von gerechten Normen. Die ihr zugrundeliegende umfassende Theorie des Guten liefert darüber hinaus eine spezifisch hermeneutische Begründung für den theologischen Sinngehalt guten Lebens und gerechter Interaktionen und damit eine hermeneutische Brücke und Klammer zwischen Theorien des Gerechten und Theorien des ethisch Guten. Dieser „spezifische Theorieteil“ wurde von mir als eine umfassende Theorie des Guten bezeichnet.

Eine solche umfassende Theorie des Guten kann nach philosophischer und soziologischer Einschätzung hermeneutische Leistungen für den politischen Gerechtigkeitsdiskurs in einer Gesellschaft erbringen. Sie besitzt eine gewisse Integrationsfunktion, wenn gleich diese in modernen individualisierten Gesell-

¹¹⁰ Anzenbacher, Arno, *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Paderborn/ München, 1998, 160. Vgl. den gesamten Kontext und den dreistufigen Aufbau von Anzenbachers Ansatz.

schaften abgeschwächt ist. Sie kann durch die erfahrungsbezogene Plausibilisierung eines letzten Sinnhorizontes die Gerechtigkeitsmoral in einer modernen Gesellschaft deutlich unterstützen. Außerdem gibt sie eine Antwort auf die Frage nach dem unbedingten Sinn von Gerechtigkeitsmoral, die vom liberalen Rechtsstaat sowie von der Theorie der Gerechtigkeit nicht gegeben werden kann und besitzt damit keine Lückenbüßerfunktion, sondern stellt ein Komplement zur politischen Gerechtigkeit dar, das deren Defizite ausgleicht. Eine umfassende christliche Theorie des Guten kann weiterhin den eigentlichen Motivgrund für ein gerechtes Miteinander deutlich machen, die anthropologischen Grundbedingungen menschlichen Lebens, aber auch die anthropologischen Grundbedürfnisse der menschlichen Person darlegen und eine Rekontextualisierung moderner Gerechtigkeitsmoral liefern. Letztere beruht nicht nur auf der Gerechtigkeitsmoral entgegenkommenden christlichen Lebensformen, sondern auf einer Systematik des guten Lebens, die Menschen eine Individualethik an die Hand gibt, welche ihnen diese Rekontextualisierung nahe legt. Die christliche Theorie des Guten wird darüber hinaus durch die Begründung, die sie anstrengt, dazu beitragen, Konzeptionen des guten Lebens einer rationalen Prüfung zu unterziehen. Sie tut dies in ihrer modernen Variante jedoch nicht dezisionistisch, sondern durch die Vorlage von ethischen Modellen, die einen subjektiven Interpretationsakt erfordern. Deshalb wird auch eine umfassende christliche Theorie des Guten für sich selbst in Anspruch nehmen dürfen rationalisierbar, aber nicht für alle Menschen verallgemeinerbar zu sein, weil ein Element individueller Glaubensentscheidung und die Annahme spezifisch christlichen Offenbarungswissens für sie konstitutiv ist.

Es stellt sich jetzt die Frage, ob die hermeneutische Leistungsfähigkeit einer christlichen Theorie des Guten, für die Gründe angeführt wurden, die einzige Weise ist, in der sie wirksam werden kann. Christliche Ethik steht als eine entwickelte erfahrungs- und geschichtsbezogene historisch-hermeneutische Wissenschaft, die immer auch nach außen gerichtet ist, im wissenschaftlichen Austausch mit philosophischen Ethikansätzen, den Sozialwissenschaften sowie mit der politischen Theorie.¹¹¹ Gerade durch das erkenntnisleitende Interesse der Sozialethik, größere Humanität von Gesellschaften und Gemeinschaften zu fördern, ist christliche Ethik grundsätzlich immer auch politisch und auf die Mitwirkung an politischen Diskursen und demokratischen Entscheidungsprozessen hin ausgelegt.

6.4 Die politische Funktion einer umfassenden christlichen Theorie des Guten

Aus der Perspektive der Politik lässt sich fragen: Warum sollte ein demokratischer liberaler Rechtsstaat bereits aus zweckrationalen Gründen besonde-

¹¹¹ Vgl. ebd., 30–40.

6.5 Christliche Theorie des Guten als Heuristik der politischen Gerechtigkeit

Wie bereits mehrmals festgestellt wurde, kann die Einigung über ethische Regeln und Institutionen in der Moderne nicht über Ethosformen erfolgen, sondern sollte mittels diskursiver Abstimmungsprozesse über gerechte Normen gelingen, deren Ergebnisse institutionell verankert werden – und das vornehmlich auf dem Niveau, das von der modernen Theorie der Gerechtigkeit formuliert wurde. Um jedoch zu gewährleisten, dass bei allen politischen Problemen ein Konsens gefunden wird, müssen diese Fragen erst als normative Fragen mit Gerechtigkeitsdimensionen von den einzelnen erkannt werden und ein aktives Interesse an ihrer Lösung bestehen. In der kantischen Terminologie bedeutet das, dass immer mehr politisch-normative Fragen als Rechtspflichten dechiffriert werden müssen.

Hierzu reicht es jedoch nicht aus, dass diese Fragen in nüchterner Theorie als Rechtsfragen erkannt werden, welche die menschliche Würde betreffen; vielmehr hat jedes Gerechtigkeitsproblem mehrere mögliche Pendants weltanschaulicher Grundoptionen und Theorien guten Lebens, die im unmittelbaren Interesse des einzelnen liegen. Wenn mit Hilfe einer umfassenden Theorie des Guten erkannt wird, dass sich dieses Interesse am eigenen guten Leben nur durch die Berücksichtigung der Interessen anderer realisieren lässt, also durch die tatsächliche Anerkennung anderer, dann lässt sich die Kluft zwischen Konzeptionen individueller Selbstvergewisserung zu Theorien politischer Gerechtigkeit überwinden. Umfassende Theorien des Guten werden zur Heuristik politischer Gerechtigkeit.¹⁷² Der Begriff der Heuristik lässt sich in meiner Lesart als eine weltanschaulich informierte Suchstrategie deuten, in der ein christlich-hermeneutisches Vorverständnis individuell und nach Maßgabe der je einzelnen Vernunft angenommen wird und so als Grundlage für die individuelle Partizipation an gesellschaftlichen Konsens- und Normfindungsprozessen dient. Inwieweit der oder die einzelne Person inhaltlich materiale Modelle ethischer Normierung in den politischen Diskurs einbringt oder inwieweit sie eine christliche Theorie des Guten „nur“ als Motivationsgrundlage ihres Handelns begreift, ist wiederum von der Entscheidung dieser einzelnen Person abhängig. Unbenommen hiervon wird es um so wahrscheinlicher, je vernünftiger diese umfassende Theorie des Guten ist, dass sich Gruppen, Institutionen und Körperschaften mit inhaltlichen Vorschlägen in den politischen Diskurs einbringen und hier Akzeptanz finden.

¹⁷² Ich übernehme hier den Begriff, den Michael Schramm eingeführt hat, definiere ihn jedoch im Hinblick auf die in dieser Arbeit aufgezeigte Problematik der Differenz von Gut und Recht. Vgl. Schramm, Michael, Entwicklungsperspektiven der katholischen Sozialethik und Zukunftsmöglichkeiten einer sozialetischen „Einmischung“ in gesellschaftliche Prozesse, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Kann Kirche Politik möglich machen?, Bonn, 1998, 126.

Wenn diese Brücke von individuellen Konzeptionen eines guten Lebens zur Gestaltung politischer Gerechtigkeit im politischen Diskurs geschlagen werden und das Gute sozusagen politisch werden soll, um in staatsbürgerliche Gestaltungsverantwortung überzugehen, dann bedarf es hoher Anforderungen an eine umfassende christliche Theorie des guten Lebens. Sie muss kritikfähig, vernünftig, gerechtigkeitst kompatibel sein und im Hinblick auf politische Gerechtigkeit auch von ihrem eigenen umfassenden Anspruch zugunsten eines Konsenses aller abstrahieren können. Sie muss also in vollem Umfang mit öffentlicher Vernunft zugänglich sein und auf eine praktische Übereinkunft im Konsens mit Andersdenkenden hin offen sein.

Die Bedeutung der weltanschaulichen Grundlagen normativer Politikprozesse macht deutlich, dass sich die hermeneutische Leistung einer christlichen Theorie des Guten nicht ausschließlich im Bereich individueller Handlungsmoral erweist, sondern vielmehr gerade in den Bereich gesellschaftlicher Interaktionen und politischer Gerechtigkeit wesentlich hineinspielt. Die Auffassung der einzelnen von dem, was politisch gerecht ist, wird immer schon von einem Vorverständnis dessen geprägt sein, was deren umfassende Theorie ihres eigenen Lebens ausmacht – insbesondere in bezug darauf, was sie unter Person und Gesellschaft verstehen.¹⁷³ Die strikte Trennung von Konzeptionen des guten Lebens und Fragen politischer Gerechtigkeit kann also als logische Systematisierung betrachtet werden, die aus Gründen unterschiedlicher Begründungstiefe und allgemeiner Reichweite bestehen muss, nicht aber als tatsächliche Verfasstheit gesellschaftlicher Wirklichkeit. Die Verfechter einer dichotomischen Trennung der beiden Ethikbereiche verfallen in denselben logischen Fehlschluss, den sie Vertretern weltanschaulicher Theorien unterstellen. Sie erheben ontologische Behauptungen, die von der praktisch-politischen Realität längst eingeholt worden sind.

Es wäre falsch zu behaupten, dass die eine Ebene nicht großen Einfluss auf die andere Ebene hätte, ohne dass man von einer notwendigen gegenseitigen Begründbarkeit sprechen sollte. Vielmehr beeinflusst unser Vorverständnis von dem, was wir unter Personsein verstehen, oder das, was für uns eine Gesellschaft im Ideal darstellt, auch unsere politischen Forderungen, in denen wir bezüglich gerechter Regeln übereinkommen müssen. Ebenso wird politische Gerechtigkeit in umgekehrter Weise unser Personenverständnis prägen und die Gesellschaft unter Umständen sogar in ihrer Idealform weiter voranbringen. Weltanschauung bzw. Religion, in ihrer Ausprägung als umfassende Theorien des Guten, und politische Gerechtigkeit sind interdependente Größen gesellschaftlicher Wirklichkeit mit eigenen Sachgesetzmäßigkeiten und einem autonomen Status, aber mit überschneidenden Wirkungskreisen. Dies zu berücksichtigen, steht der politischen Theorie, aber auch der modernen Ethik an. Ethik lässt sich nicht nur auf eine ethische Theorie der

¹⁷³ Vgl. Wolf, Ursula, Übergreifender Konsens und öffentliche Vernunft, in: Philosophische Gesellschaft Bad Homburg und Hinsch, Wilfried (Hg.), *Zur Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt 1997, 52–66. Frau Wolf betont insbesondere diese Stärke der Begriffsklärung.

Gerechtigkeit reduzieren, wenn sie im politischen Diskurs tatsächlich auch die Lösung fundamentaler menschlicher Probleme vorantreiben will. Sie bedarf einer Hermeneutik, die durch eine umfassende Theorie des Guten angeboten werden kann.

Eine Verankerung der Gerechtigkeitsmoral in einer umfassenden christlichen Theorie des Guten, die durch die einzelnen Akteure in den politischen Diskurs eingebracht wird, befördert bei diesem methodischen Zuschnitt mittelbar die politische Gerechtigkeit und verhilft ihr mittels gerechter, konsensfähiger Normen zur Geltung. Sicherlich kann diese Schlussfolgerung nicht für alle verbindlich sein, sondern trifft nur auf diejenigen zu, die dem christlichen Glauben für sich tatsächlich eine sinnvolle Kraft zubilligen können. Entsprechend der Stufentheorie eines integrativen ethischen Paradigmas wird für diese Menschen eine umfassende christliche Theorie eines guten Lebens die hermeneutische Verankerung sowohl für deren eigene dünne Theorien des Guten sowie für ihr Engagement bezüglich Theorien des Gerechten im politischen Diskurs liefern. Damit hat eine umfassende christliche Theorie des Guten sowohl ihre systematische Verortung in bezug auf die christliche Ethik als auch in bezug auf politische Gerechtigkeit gefunden.

Schluss: Der Zusammenhang von Gerechtigkeit und Liebe

Die Unterscheidung von Tugend- und Rechtspflichten hat, wie ich hoffe gezeigt zu haben, eine sinnvolle Differenz in der ethischen Methodik der Moderne hervorgerufen, die trotz ihrer notwendigen Unterschiedenheit aufgrund der überschneidenden Wirkungskreise von Theorien des Guten und Theorien des Gerechten zusammengehalten wird. Beide Ethikbereiche müssen insbesondere im politischen Diskurs als kohärente, konsistente und komplementäre Theorien berücksichtigt werden, die sich durch unterschiedliche Methodik, Begründungstiefe und Reichweite auszeichnen.

Die Trennung der Moderne in die Moral des Privaten und in die Ethik des Sozialen, spiegelt nicht nur eine philosophische, sondern auch eine theologische Einsicht wider. Tugenden und Rechte verbleiben in einer Spannung, die auch theologisch schwer vermittelbar ist. Tugenden werden in ihrer Hochform als liebende Handlungshaltungen zur Beförderung der Menschen im direkten Umfeld ausgeübt und ermöglichen zugleich, eigene Gutheit, persönliche Reife und Identität zu entwickeln. Rechte werden als rechtmäßige und gerechte Handlungen ausgeübt und finden im sozialen Bereich als gerechte Regeln und Institutionen ihren Ausdruck. Eine Brücke zwischen beiden Bereichen wird – wie aufgezeigt wurde – über den Solidaritätsbegriff gefunden, der aber auch noch normative Fragen offen lässt, weil die hermeneutische Brücke von Theorien des Guten und Theorien des Gerechten für die einzelnen Akte autonomer Akzeptanz bleiben. Die Brücke lässt sich nicht allein durch geeignete Begriffe und Prinzipien, sondern letztlich nur durch eine vernünftige umfassende Theorie des Guten schlagen, die die einzelnen Menschen überzeugt.

Die Spannung von Liebe und Gerechtigkeit bleibt dennoch in einem menschlichen Verständnis unauflösbar. Mit Demmer können wir von einer immerwährenden Spannung zwischen Gerechtigkeit und Liebe sprechen.¹ Ausgehend von der Prämisse, dass sich christliche Moral nicht auf politische Gerechtigkeitsfragen reduzieren lässt, argumentiert Demmer für ein Interpenetrationsverhältnis von Gerechtigkeit und Liebe. Er sagt: „Es gibt Rechtspflichten im Privatbereich, sollten sie auch nicht positivierbar sein, und Liebespflichten im Öffentlichkeitsbereich.“² Ausgehend von einer ganzheitlichen Handlungsmetaphysik unterscheidet Demmer methodisch zwischen Rechts- und Tugendpflichten und zwischen Fragen des gerechten und des guten Lebens. Zugleich legt er aber klar, dass eine theologische Hermeneutik die Interdependenzen nicht übersehen kann, ohne sich selbst zu widersprechen.

¹ Vgl. Demmer, Klaus, Wahrheitsanspruch und Hermeneutik christlicher Praxis, in: Lesch, Walter/ Bondolfi, Alberto (Hg.), Theologische Ethik im Diskurs, Tübingen, 1995, 144-162, 155 f.

² Ebd. 156.

In Quadragesimo Anno wird davor gewarnt, dass diejenigen fehlgehen, die nur auf die Herstellung von Gerechtigkeit ohne die Mitwirkung der Liebe bedacht seien. „Die Gerechtigkeit, so treu sie auch immer geübt werde, kann nur den Streitstoff sozialer Konflikte aus der Welt schaffen; die Herzen innerlich zu verbinden vermag sie nicht.“³ Dies macht sehr anschaulich, wie die beiden Ebenen theologisch zusammenhängen: Liebe ist als die motivierende Wirkkraft zu verstehen, die den Menschen über seinen eigenen Rechtsstand hinaus zu vollem Menschsein verhilft, indem sie seine Güte und Einfühlung in andere entwickelt und damit das menschliche Gegenüber wertvoller macht als das eigene Glück. Das transzendierende Moment, das in der Liebe gegenwärtig wird, schafft die Verbindung zwischen einer vollen Identität, empathischer Einfühlung in andere, der hieraus erwachsenden Verantwortung für andere und der vollkommenen Liebe eines personalen Gottes, der hierin gegenwärtig wird. Erst die Erfahrung eines personalen Gottes, der zugleich gerecht und liebevoll gut ist, bringt die Differenz von Gerecht und Gut in eine Kategorie, in der sie keine Rolle mehr spielt, sondern eins wird.

Theologisch gesehen stellt die nicht geschuldete Moral der Liebe sowohl die motivationale Voraussetzung für politische Gerechtigkeit als auch die über sie hinausgehende Vollendung menschlichen Daseins im Angesicht Gottes dar. Die primäre Ausrichtung der Sozialethik auf politische Gerechtigkeit und deren Institutionalisierung in sozialen Bezügen bleibt als immanente Vorstufe notwendig, weil interpersonale Liebe in anonymen Interaktionsbeziehungen von Großgesellschaften kaum mehr greifen wird und wir in politischen Kontexten nicht davon ausgehen dürfen, dass alle Menschen von vollkommener Liebe angerührt sind. Diesbezüglich besitzt die moraltheologische Theorie von Schuld und Sünde eine entscheidende, komplementäre Erklärungsfunktion.⁴

Korrektiv für die Liebe bleibt die Gerechtigkeit, denn Liebe erweist sich nur als vollendete Liebe, wenn sie die berechtigten Ansprüche der Gerechtigkeit grundsätzlich dadurch berücksichtigt, dass sie bei weitem über sie hinaus reicht. Sie darf dies jedoch nicht zum Anlass nehmen, bei Übergriffen in die Freiheit anderer zu enden, sondern muss gerecht bleiben, also anderen das Ihre belassen und für das Gegenüber zustimmungsfähig sein. Erst in diesem Fall heben sich die scheinbaren Gegensätze von Gerechtem und Gutem auf. Die Liebe überbietet dann tatsächlich die Gerechtigkeit, ohne sie aufzuheben. Wohlverstandene Liebe berücksichtigt die Gerechtigkeit immer schon mit, sie transzendiert sie jedoch bei weitem.

Offenbarungstheologisch und exegetisch ist davon auszugehen, dass Gott Christinnen und Christen gerade diesen Auftrag der Überbietung der Gerechtigkeit durch die Liebe erteilt hat. Das Inkarnationsereignis besagt, dass

³ Vgl. Quadragesimo Anno, in: Bundesverband der katholischen Arbeitnehmerbewegung. Texte zur katholischen Soziallehre. Die kirchlichen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, 5/1982, Nr. 137, 142.

⁴ Vgl. Gründel, Johannes, Schuld und Versöhnung, Mainz, 1985.

eine christliche Ethik der Liebe Unrecht auch personal dadurch überwinden kann, dass sie sich auf der einen Seite ihm ausliefert, es als Unrecht akzeptiert und es im Angesicht Gottes verzeiht. Auf der anderen Seite ist theologisch gesehen trotz des Opfercharakters der Nachfolge Christi ein ethischer Auftrag zur Humanisierung der Welt erteilt. Strukturen des Unrechts und mangelnder Liebe sollten strukturell, dauerhaft und grundsätzlich überwunden werden, wenn dazu reale Möglichkeiten bestehen.

Dieser theologische Verständnishorizont von Gerechtigkeit und Liebe ist als hermeneutischer Schlüssel für die christliche Ethik unverzichtbar. Schließen will ich deshalb mit dem Auftrag, den wir unserem Lehrer Oswald von Nell-Breuning zu verdanken haben und der bereits in Quadragesimo Anno als zukunftsweisendes Leitziel der christlichen Ethik formuliert wurde: „In sozialer Gerechtigkeit und sozialer Liebe die Gesellschaft zu erneuern“⁵, das ist unsere Aufgabe.

⁵ Quadragesimo Anno, in: Bundesverband der katholischen Arbeitnehmerbewegung. Texte zur katholischen Soziallehre. Die kirchlichen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, 5/1982, 126.