

Thomas Hausmanninger (Hrsg.)

Christliche Sozialethik

zwischen

Moderne und Postmoderne

Ferdinand Schöningh

Paderborn · München · Wien · Zürich

Umschlagabbildung:

René Magritte, „Le thérapeute“ (1936)

© VG Bild-Kunst, Bonn 1993

Die Deutsche Bibliothek – CIP – Einheitsaufnahme

Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne

Thomas Hausmanninger (Hrsg.). – Paderborn; München; Wien; Zürich.

Schöningh, 1993

ISBN 3-506-73756-2

NE: Hausmanninger, Thomas [Hrsg.]

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem Papier

© 1993 Ferdinand Schöningh, Paderborn

(Verlag Ferdinand Schöningh GmbH, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlages nicht zulässig.

Printed in Germany. Herstellung: Ferdinand Schöningh, Paderborn

ISBN 3-506-73756-2

Thomas Hausmanninger

Christliche Sozialethik in der späten Moderne

Grundlinien einer modernitätsintegrativen und -korrektiven Strukturenethik

Die Moderne ist alt geworden und auf der reflexiven Suche nach sich selbst. Dies scheint zunächst nicht ungewöhnlich, denn sie war sich nie unproblematisch; schon ihr Grundkonstitutivum, die reflexiv-kritische Vernunft, die von ihr zum Leitinstrument aller Lebensvollzüge und der Gesellschaftseinrichtung gemacht worden ist, bedingt es, daß sie kritisch-reflexiv auch mit sich selbst verfährt. Letztlich aber hat sich die kritische Selbstreflexion der Moderne unter dem Begriffsetikett ‚Postmoderne‘ nochmals zugeschärft: Die Postmoderne-diskussion wendet nun die kritisch-reflexive Vernunft gegen diese selbst und mahnt – in oft neo-nietzscheanischer Manier – die Ausgrenzung von allerlei Lebenskräften an. Vernunft gerät dabei gar unter Totalitarismusverdacht: Ihre einigende Kraft scheint nicht nur auf Kosten des Inkommensurablen wirksam zu sein, sondern dieses brachial auszutreiben, und die gesellschaftliche Realisation solcher Einheit scheint – wenngleich subkutan so doch nicht minder stählern – anstelle der Freiheit vernünftiger Subjekte neue Herrschaftsgehäuse zu errichten. Die Emanzipation des Menschengeschlechts, einst durch aufklärerische Rationalität versprochen, wird von der Postmoderne diskreditiert und in einer eigentümlichen Wende insbesondere französischer (einstiger) Linksintellektueller zur Demanzipation erklärt.¹ Das neue Leitwort gegen den Vernunft-Totalitarismus ist *Differenz*: Das Lob gilt dem Vielen, dem Inkommensurablen, den Gräben zwischen den Diskursen und den Brüchen in und zwischen den Identitäten; Konsens und Brücken sind verdächtig, werden auch nicht mehr gesucht und gefragt. Die gesellschaftliche Realisation der Differenz, andernorts als Überindividualisierung, Zersplitterung und Zerbrechen des ‚Wertkonsenses‘ beklagt, wird nicht länger als Problem, sondern als Lösung gehandelt.

Dies freilich bleibt nicht ohne Einspruch; in spiegelbildlicher Manier findet die pointiert-provokative Stellung der Postmoderne ihre hitzige, oft polemische und mitunter verzeichnende Entgegnung durch kontramoderne wie orthodox-moderne Theoretiker gleichermaßen. Die Diskussion um die Gestalt

¹ vgl. zu dieser Konversion auch die Polemik von: van Rossum, W.: Triumph der Leere. Zum Konvertententum der französischen Intellektuellen, in: Merkur 434/1985, 275-287

der späten Moderne hat sich dabei zunehmend verschärft und die kritische Selbstreflexion der Moderne ist in ein Stadium äußerster Anspannung eingetreten. Nach Philosophie, Kunsttheorie, Literaturwissenschaft und Architekturtheorie hat inzwischen der politikwissenschaftliche, soziologische und pädagogische Diskurs diese Reflexion fortgeführt und sieht sich in weiten Teilen plötzlich konstitutiv von ihr bestimmt.² In der Tat drängt die Generalität der eröffneten Problemlage auch auf eine interdisziplinäre und multiperspektivische Reflexion. Zur Debatte und eventuell zur Disposition steht schließlich nicht mehr und nicht weniger als das Selbstverständnis unserer Gegenwart, die Situation der Zeit, die nach mehr als nur Stichworten zu ihrer Bewältigung verlangt.

Auch die christliche Sozialethik kann sich daher dieser Diskussion nicht entziehen. Sie kann es umso weniger, als sie selbst bereits ein Produkt der Moderne ist und sich von Beginn an in Auseinandersetzung mit dieser konstituiert hat. Sie läßt sich als Teil der Selbstreflexion der Moderne, ja sogar als eine spezifische Reflexionsgestalt der Diskussion um diese begreifen. Christliche Sozialethik nämlich ist – wo sie recht verstanden wird – ihrer Sachspezifität nach generell als *Strukturenethik* zu bestimmen. Sie findet ihren Gegenstandsbereich in den übergreifenden Gefügen, die das menschliche Zusammenleben regeln und deren Entwurf und Gestaltung dabei nicht mehr einzig in der Macht des Individuums steht. Die Form dieser Gefüge unter normativem Aspekt zu bedenken und auf Humanität, auf Ermöglichung und Sicherung glückenden Menschseins hin zu orientieren ist die besondere Anforderung an die systematische Reflexion der Sozialethik.³ Als konkreter Gegenstandsbereich lassen sich dabei mit W. Korff drei einander stufenförmig zugeordnete Strukturformen dingfest machen, um die sich die Sozialethik bemüht: Normgefüge, die der einzelne gesellschaftlich und sozialisativ vorfindet und die einzelne Handlungsvollzüge des Individuums regeln; Institutionen,

² Die letztgenannten Disziplinen sind dabei – ebenso wie die Theologie – erst in letzter Zeit auf den postmodernen Zug aufgesprungen. Vgl. zur *Pädagogik*: Baacke, D., Frank, A., Frese, J., Nonne, F. (Hrsg.): *Am Ende – postmodern? Next Wave in der Pädagogik*, Weinheim-München 1985; auf dem Schnittfeld zur *Soziologie*: Ferchhoff, W., Neubauer, G.: *Jugend und Postmoderne*, Weinheim-München 1989; zur *Soziologie*: Lash, S.: *Sociology of Postmodernism*, London 1990; Rosenau, P.: *Postmodernism and the Social Sciences*, Princeton, NJ 1992; zur *Politikwissenschaft*: Fechner, F.: *Politik und Postmoderne*, Wien 1990; Georg-Lauer, J.: *Postmoderne und Politik*, Tübingen 1992; Becker, K.: *Politisch-gesellschaftliche Dimensionen der Postmoderne*, Berlin 1992; White, St.: *Political Theory and Postmodernism*, Cambridge 1991; Shapiro, M.: *Reading the Postmodern Polity. Political Theory as Textual Practice*, Minneapolis 1992; zur *Theologie*: Höhn, H.-J. (Hrsg.): *Theologie, die an der Zeit ist*, Paderborn 1992; unter *kirchensoziologischem* Aspekt vgl. außerdem: Gabriel, K.: *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg-Basel-Wien 1992 (= *Quaestiones disputatae* 141), der die gegenwärtige institutionelle Konstitution der Christenheit unter zeitdiagnostischem Aspekt untersucht und für ein ‚pluriformes Christentum‘ bzw. einen ‚pluriformen Katholizismus‘ (Gabriel, Christentum, 200-203) plädiert. – Zur Einschätzung dieser Fortschreibung der Moderne/Postmoderne-Debatte in den genannten Disziplinen vgl. auch die Einleitung zu diesem Band und weiter unten.

³ Vgl. dazu: Korff, W.: *Was ist Sozialethik?*, in: *MthZ* 1987/4, 327-338

die Einzelvollzüge und ihre Normierung in einen übergreifenden Kontext rücken und bestimmten generellen Leitzielen zuordnen; soziale Systeme, die Normen und Institutionen nochmals in einen generellen Zusammenhang einbinden und ihnen umfassende Rahmenbedingungen setzen. Die Anonymität der diese Gefüge bedingenden Normativität – bzw. ihre Entfernung vom gestalterisch-kreativ tätigen Individuum – nimmt dabei je zu und verdeutlicht ihren Charakter als den objektivierter Strukturen. Eine Ethik, die sich diesen Gefügen und ihrer Normativität widmet, ist daher als Strukturethik zu bezeichnen.⁴ Wo immer eine solche strukturethische Reflexion anhebt, kann entsprechend von einem sozialethischen Bemühen gesprochen werden.⁵

Dabei gerät die Einrichtung dieser Strukturethik mit zunehmender Determinativität der genannten Strukturen gegenüber dem Seinkönnen des Menschen in der neueren Geschichte zum zunehmend dringlichen Desiderat. Als eigentlicher historischer Ort, an dem die ethische Strukturreflexion sich systematisch zu konstituieren beginnt, erscheint deshalb die Moderne. So zeigt eine historiographische Selbstaufklärung der Ursprungsgründe dieser Reflexion, daß das Bedürfnis nach der ethischen Beschäftigung mit den drei Strukturformen erst zusammen mit dem beinahe exponentiellen Anwachsen einer instrumentell-funktionalen Durchstrukturierung der Gesellschaft in den letzten ein- einhalb Jahrhunderten entsteht. Die instrumentelle Komplexierung und steigende funktionale Intrarelativität des gesellschaftlichen Gesamt, die vor- dringlich durch Wissenschaft, Technik und Ökonomie evoziert wird und in der Industrialisierung ihre entscheidende Form gewinnt, nämlich ruft im 19. Jahr- hundert mit der ‚sozialen Frage‘ eine ausgreifende Reflexion auf den Plan, die alsbald in programmatische Lösungsvorstellungen und Theoriekonzepte mün- det. Die strukturelle Selbstrealisierung der Moderne ist nicht länger unproble- matisch. Sie kristallisiert sich in sozialen und gesellschaftlichen Strukturfor- men, deren determinative Bedeutung für das Gelingen der menschlichen Existenz kollektiv wie individuell verstärkt zu Bewußtsein kommt. Ins Zen- trum der theoretisch und praktisch geführten Auseinandersetzung rückt dabei zunächst die Bedeutsamkeit ökonomischer Strukturen für die humane Selbst-

⁴ Vgl. dazu auch: Korff, Sozialethik, 328

⁵ Die Rede von der Sozialethik als Strukturethik, die Korff initiiert hat, setzt sich deshalb heute zunehmend als Selbstverständnis der christlichen Sozialethik durch. So betont neuerdings auch etwa Franz Furger die Notwendigkeit einer ethischen Strukturreflexion. Er sieht den Menschen in einen ‚zweistufigen Sozialbezug‘ gestellt, nämlich den der „direkt überschaubaren zwischen- menschlichen Bezüge“ und den der „nur über gesellschaftliche Strukturen zu realisierenden so- zialen Zusammenhänge“ (Furger, F.: *Christliche Sozialethik*, Stuttgart-Berlin-Köln 1991, 103). Während die ‚klassische‘ Moralthologie „lange Zeit [...] vom Liebesgebot des Evangeliums her spontan eher auf die zwischenmenschlichen Belange“ gerichtet gewesen sei, sei entspre- chend die Sozialethik „als jéner Teil der christlichen Moralthologie zu verstehen, der sich be- wußt und ausdrücklich mit dieser gesellschaftlichen Dimension befaßt“ (Furger, Sozialethik, 104). Dieses sich Befassen aber gilt Furger als unumgänglich und dringlich, da eben die gesell- schaftlichen Strukturen das konkrete Dasein des Menschen zunehmend determinieren, seine Glücks- und Selbstrealisationschancen präformieren und selbst deren Definition mitbedingen. Sie stellen so eine eigendynamische Wirklichkeit vor, die in ihrer umfassenden normativen Prä- gewirkung selbst einer normativen Reflexion bedarf.

entfaltung des Menschen und läßt die strukturellen Gegebenheiten zunehmend zum unmittelbaren Gegenstand normativer Entwürfe werden. Dabei formiert sich über die an den Individuen orientierten tugendethischen Konzeptionen hinaus, als welche die Ethiken der Antike und des Mittelalters angelegt sind und die über Standesethiken noch bis in die beginnende Neuzeit hineinragen, eine ethische Reflexion des Sozialen ‚an sich‘, d.h. der – nicht nur ökonomischen – strukturellen Gegebenheiten.⁶ Das ‚Soziale‘ und seine strukturellen Gerinnungsformen entbergen sich jetzt als selbst ‚sittliche‘ bzw. sittlich relevante Größen, als Entitäten, die ‚gut‘ oder ‚böse‘ sein können und eines entsprechenden Bedenkens bedürfen. Sie zeigen sich zudem als Entitäten, die trotz ihres ‚anonymen‘ Charakters der ‚Vorgabe‘, ihrer Eigenschaft als dem Individuum extern begegnender Ansprüche und Forderungen, nicht ontologisch gegründet oder schicksalhaft unabänderlich sind. Vielmehr werden sie im Zuge der Bewußtwerdung des Individuums als Subjekt zunehmend als zwar über die Gestaltungsmacht des einzelnen hinausgreifende, gleichwohl dennoch gestaltbare weil geschichtlich gewordene und kontingente Strukturformen verstanden. Sie können – bedacht unter dem Aspekt ihrer Gutheit oder Schlechtigkeit – daher auf ein Mehr an Gutheit hin extrapoliert und Wege zu ihrer evolutiven Fortentwicklung können erdacht werden. Eine strukturreflexive Ethik erhält daraus einen prospektiven Charakter; gleichzeitig aber zeigt sie sich als Theorieform, die sich in der Moderne herausbildet und den paradigmatischen geistesgeschichtlichen Entwicklungen dieser Epoche, ihren Ideen von gestaltbarer Geschichte und menschlicher Gestaltungsmacht wie -pflicht zuordnet.

Damit aber kann nun jede sich als Strukturenethik entfaltende Sozialethik als Teil einer selbstproblematisierenden Auseinandersetzung der Moderne mit sich begriffen werden.⁷ Das zeitdiagnostische Moment, die Frage nach dem historischen Ort und den historischen – ideellen wie gesellschaftlichen – Bedingungen und den daraus hervorgehenden Problemen kann von ihr nicht nur nicht ausgeklammert werden, sondern bedingt den Impetus, aus dem sie entsteht, letztlich entscheidend mit. Ihr Entwurf, ihr spezifisches Selbstverständnis gewinnt seine Konturen gerade aus und in der Auseinandersetzung mit der geschichtlichen Befindlichkeit jenes Gesellschaftssystems und seiner sozialen Lebenswelt, für die sie diesen Entwurf leisten will. Diese Befindlichkeit aber

⁶ Vgl. Korff, Sozialethik, 328

⁷ Dies bedeutet freilich nicht, daß damit schon eine modernitätsintegrative und den reflexiven Standards der Moderne angemessene Theorieform gegeben sein muß. In der Tat finden sich in den Ursprungsgründen der sozialethischen Bemühungen im 19. und – bei einigen Vertretern – selbst noch im 20. Jahrhundert durchaus kontramoderne, regressive und anachronistische Tendenzen, die den Versuch, bestimmte Defizienzen der Moderne zu korrigieren, in eine rückwärts-gewandte Aufhebung der Moderne zu überführen drohen oder mit unangemessenen, keineswegs strukturreflexiven Mitteln Strukturprobleme zu heilen suchen. Auf diese Tatsache aufmerksam gemacht haben letzthin – wenngleich auch in sehr zugespitzter Form und unter Konzentration auf lediglich einen Ausschnitt gegenwärtig vorliegender Entwürfe –: Hengsbach, F., Emunds, B., Möhring-Hesse, M. (Hrsg.): *Jenseits katholischer Soziallehre*, Düsseldorf 1993

ist – wie zu sehen war – die Moderne, d.h. heute: die späte, von der Postmodernediskussion in ihrem Selbstverständnis infrage gestellte Moderne. Will eine christliche Sozialethik nun heute ihrer Aufgabe einer prospektiven Strukturierung gerecht werden, so kann sie schon von ihren Ursprungsgründen – dem Problembewußtsein, das sie initiiert hat – her nicht einer Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Diskussion um Moderne und Postmoderne ausweichen, sondern muß sich dieser explizit und selbstreflexiv stellen. Nur so kann sie in der Gegenwart ihren Stand als Ethik der sozialen und gesellschaftlichen Strukturen gewinnen und ihre normative Position relevant und bewußt entwickeln.

Das aber bedeutet für jeden gegenwärtigen Entwurf einer Sozialethik als Strukturenethik, daß es zunächst gilt, die Moderne als den genuinen Ort dieser Strukturenethik in ihren Bestimmungsgründen, insbesondere ihren ‚Grundideen‘ genauer in Blick zu bekommen und ihre postmoderne Selbstreflexion in diesen Blick einzubeziehen. Daraus läßt sich dann erst deutlich fassen, was die Struktur der modernen Gesellschaften auch gegenwärtig bedingt und ausmacht. Auf der Basis einer solchen ideengeschichtlich-historiographischen sowie gegenwartsbezogenen Selbstverständigung über die Situation, in der sich Sozialethik vorfindet, kann dann weiter danach gefragt werden, wie sich eine zureichende Konstruktion dieser Sozialethik einzurichten hat, worin ihre Leitprinzipien bestehen sollen, wenn sie die modernen Gesellschaften normativ relevant erfassen will, und welche Aufgabenfelder sich für ihre Praxisreflexion ergeben. Schließlich aber wird unter der Perspektive einer *christlichen Sozialethik* auch noch zu klären sein, wie es um dieses Christliche bestellt ist, d.h. näherhin, worin ihr christliches Proprium besteht, wie sich dieses zur Moderne und deren Verfaßtheit verhält, und welche Bezüge zwischen Glaube und Ethik bestehen.

1. Historisch-epochaler Kontext: Die ‚Moderne‘, ihr ‚Projekt‘ und ihre Strukturfolgen

1.1 Die normativen Grundideen der Moderne

Die Epoche also, in der Sozialethik als Strukturenethik ihre eigentliche Gestalt gewinnt, ist die Moderne, d.h. jener Zeitabschnitt, der im 19. Jahrhundert – etwa 1850 – einsetzt und um dessen Bestand oder Verabschiedung heute eine heftige Diskussion geführt wurde und wird.⁸ Die systematische Struktur

⁸ Gegenüber stehen sich bekanntlich Verfechter des Projekts der Moderne, wie Jürgen Habermas, und die Kritiker dieses Projekts, die einmal zu seiner Verwerfung neigen, wie Hartmut und Gernot Böhme, einmal seine Transformation zur Postmoderne konstatieren bzw. fordern, wie Jean-Francois Lyotard, und einmal in der Problematisierung der Moderne die Chance einer Rückkehr in vormoderne Mystizismen und Deontologien wittern, wie etwa Peter Koslowski. (Vgl. dazu: Böhme, H., Böhme, G.: *Das Andere der Vernunft*, Frankfurt 1985; Lyotard, J.-F.: *Das postmo-*

dieses Zeitabschnitts, seine ideengeschichtliche Bestimmtheit und seine kulturelle und sozioprozessuale Strukturiertheit nun hat Jürgen Habermas mit dem Schlagwort vom ‚Projekt der Moderne‘ zu fassen gesucht.⁹ Habermas selbst versucht mit diesem Titel unter Rekurs auf Max Weber die Ausdifferenzierung der ‚Wertsphären‘ Wissenschaft, Moral und Kunst als jeweils autonomen kulturellen Sektoren mit eigener Entwicklungslogik und Rationalität, sowie den damit einhergehenden Zerfall der (geschlossenen und übergreifenden) Weltbilder als Kernmomente der Moderne dingfest zu machen. Diese Momente stellt er zudem in einen Zusammenhang mit den Ideen der Aufklärung, insbesondere mit dem Gedanken der Autonomie des vernünftigen Subjekts, dem aufgrund seiner Vernünftigkeit auch Kompetenz und Recht zur Selbstbestimmung und freiheitlichen Existenz zugesprochen werden kann, und dem Bestreben, auf dieser Basis eine Lebens- und Gesellschaftsorganisation vorzunehmen, die den Subjekten eine ihnen zugepaßte und fortschrittsfähige

deme Wissen, Graz-Wien 1986; Lyotard, J.-F.: *Der Widerstreit*, München 1987; Koslowski, P.: *Die postmoderne Kultur*, München 1988; Koslowski, P.: *Die Prüfungen der Neuzeit*, Wien 1989) Zur Auseinandersetzung gesellt sich seit einiger Zeit auch eine bewußtseinspsychologische Autonomiekritik und eine phänomenologische Analyse postmoderner zeitgenössischer Phänomene der Alltagskultur. (Vgl. dazu etwa: Meyer-Drawe, K.: *Illusionen von Autonomie*, München 1990; Schönhammer, R.: *Der ‚Walkman‘*, München 1988) Neuerdings will eine Autorengruppe zudem bereits vom Ende der Postmoderne sprechen, meint mit ihrer provokativen Intervention jedoch vordringlich das Ende eines polemisch-modischen Streits um die Postmoderne – also das Ende der ‚Postmodermediskussion‘. Dies scheint ihr dann die Rückkehr zu auch in dieser Diskussion zutage getretenen ‚wirklich‘ ersten ‚Sachfragen‘ zu ermöglichen, die schon insbesondere von Nietzsche aufgeworfen worden seien. (Vgl. Steffens, A. (Hrsg.): *Nach der Postmoderne*, Düsseldorf-Bensheim 1992) – Von einer Verabschiedung der Diskussion kann meines Erachtens freilich nicht Rede sein. Zwar neigen diverse Philosophen inzwischen dazu, die Debatte als für ihre Disziplin beendet oder gar einen Irrweg zu erklären, doch bedeutet solche Erklärung nicht, daß die mit der Debatte aufgeworfene Selbstreflexion der Moderne schon auch sachlich *ad acta* gelegt werden könnte – darin ist Steffens et al. gegen ihren gewählten Buchtitel Recht zu geben. Die eingangs fußnotenweise umrissene Rezeption der Debatte in anderen akademischen Disziplinen – insbesondere der soziologische, politikwissenschaftliche und pädagogische Aufgriff – zeigt zudem eher eine phänomenbezogene Kehre der Auseinandersetzung an: Von den poststrukturalistischen Gasperspielen mit hegelscher Schrift oder nietzschescher Destruktion und den leerlaufenden Kulturkritikfantasien Baudrillards wendet sich die Auseinandersetzung um die Moderne heute (wieder) stärker den gesellschaftlichen und lebensweltlichen Konkretionen und Konsequenzen des Projekts der Moderne zu. Die Rezeption der Postmoderenedebatte kann dabei im Status einer Zugangseröffnung und Schärfung von Problembewußtsein gesehen werden; sie wirft ein scharfes Licht auf die späte Moderne und konturiert ihre Verwerfungen mit besonderer Deutlichkeit. Statt vorschnell von der Überholtheit der Postmoderenedebatte zu sprechen, legte es sich so eher nahe, ihre explizite Rückholung in die Selbstreflexion der Moderne und ihre interdisziplinäre phänomenbezogene Erdung zu diagnostizieren. Darüber hinaus ist die Auseinandersetzung um die Moderne ja auch durchaus nicht erst eine Erfindung der Postmodernisten gewesen. In der Tat war Selbstproblematisierung – wie eingangs bemerkt – immer schon ein Wesensmerkmal der Moderne, die unter dem Label Postmodermediskussion lediglich fortgeschrieben worden ist und in der einen oder anderen Form so lange geführt werden wird, wie die spezifisch moderne Errungenschaft einer kritischen und selbstreflexiven Vernunft sich zu behaupten vermag.

⁹ Vgl. Habermas, J.: *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*, in: Welsch, W. (Hrsg.): *Wege aus der Moderne*, Weinheim 1988, 177-192

Struktur kollektiver Existenz bereitstellen soll. In Anlehnung an Habermas lassen sich mithin als Strukturmomente des Projekts der Moderne die *Subjektivierung* und *Autonomisierung* des Menschen und die *Rationalisierung* der Weltbilder, sowie der Lebens- und Gesellschaftsverhältnisse fassen. In ihrer gesellschaftlichen Realisierung bedingen diese Momente zudem eine Tendenz zur *Demokratisierung*. Im folgenden will ich diese Momente etwas genauer explizieren. Dabei nutze ich den Projektbegriff von Habermas, dessen diagnostischen Ansatz ich teile, lege jedoch eine eigene rekonstruktive Explikation dieses Projekts vor.

Gleichwohl bedarf diese Explikation zunächst einer Vorbemerkung. So zeigt schon die historische Herkunft der aufgeführten Strukturmerkmale und Grundideen des Projekts der Moderne, daß die genaue Datierung dieses Projekts ähnliche Schwierigkeiten bereitet wie jene einer sich als Epochenbegriff verstehenden Postmoderne. Aus der Literaturwissenschaft und Kunstgeschichte in die Kulturphilosophie importiert würde der Begriff nur die seinem Herkunftsbereich entsprechende Zeitspanne nach der Mitte des 19. Jahrhunderts bezeichnen dürfen. Schon Habermas aber hintersteigt diese temporale Marke, wenn er das Projekt der Moderne mit den von Weber skizzierten Rationalisierungsprozessen und den Ideen der Aufklärung in Konnex bringt. Genau besehen müßte man daher mindestens vom ‚Projekt von Neuzeit und Moderne‘ sprechen, obschon auch damit noch kein völlig zureichender, präziser Epochenumkreis gezogen wäre; mindestens die Rationalisierungsprozesse dringen mit ihren Wurzeln in noch tiefer gelegenes historisches Erdreich. Obschon ich dem Datierungsproblem nun nicht vollständig in die Behauptung ausweichen will, durch den Begriff sei nur ein strukturell-systematischer Schwerpunkt von Entwicklungen bezeichnet, auf deren Prägekraft man heute zunehmend aufmerksam werde,¹⁰ werde ich mit dem Label ‚Projekt der Moderne‘ im folgenden Prozesse bezeichnen, die partiell auch schon vor 1850 greifbar sind. Ich verstehe damit das Begriffsetikett ‚Projekt der Moderne‘ als präzisierende Struktursammlung von ideengeschichtlichen und kulturell-sozialen Entwicklungen und Einsichten, die vordringlich in der Neuzeit wur-

¹⁰ So versucht sich Wolfgang Welsch in der entsprechenden Frage nach den epochalen Grenzen der Postmoderne zu behelfen. Vgl. dazu: Welsch, W.: *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim ³1991, 6; Welsch begreift dabei die Postmoderne als eine ‚radikalisierte Moderne‘, die sich zwar von der Neuzeit, nicht jedoch vom genuinen Programm der Moderne – insbesondere ihrer Kritik an der Einheitskonzeption der Metaphysik – verabschiedet habe (vgl. Welsch, *Moderne*, 65-85). Damit hebt er letztlich darauf ab, daß eine epochale Verabschiedung der Moderne durch eine – schon begriffslogisch – von ihr abhängige Postmoderne kaum diagnostiziert werden kann. Deutlich werden in der – recht verstandenen – Postmoderne vielmehr Einlösungsformen und Transformationsprozesse, die in der Moderne selbst schon angelegt sind. Der zeitdiagnostische Umgang Welsch’s mit Moderne und Postmoderne erscheint mir dabei durchaus fruchtbar und erhellend. Gleichwohl möchte ich aus bestimmten Gründen nicht jede epochale Implikation der Moderne/Postmoderne-Begriffe getilgt sehen. Auch wenn die Postmoderenedebatte von mir vor allem im Kontext einer Selbstproblematisierung der Moderne verortet wird, sind Formen dieser Problematisierung denk- und sichtbar, die in eine Selbstaufhebung der Moderne und eine in der Tat epochale Etablierung des Postmodernismus führen können (dazu mehr unten).

zeln, für die (endgültige) Ablösung zentraler Strukturmerkmale der vorneuzeitlichen Epochen sorgen, und die im 19. Jahrhundert eine bis heute anhaltende, alle lebensweltlichen und gesellschaftlichen Strukturen prägende und auf Internationalisierung drängende Dynamik entfalten. Das Label ‚Projekt der Moderne‘ behalte ich dabei bei ohne es um die Neuzeit zu ergänzen oder durch eine andere Formulierung ersetzen zu wollen, da einmal der Begriff inzwischen diskursiv eingeführt ist und zum anderen die in Frage stehenden Entwicklungen erst mit der Moderne (bzw. etwas weiter angesetzt: mit dem 19. Jahrhundert) zu ihrer eigentlichen Gestalt und ihrem endgültigen Austrag gelangen. Die Postmodernediskussion zeigt zudem, daß die Moderne nicht beliebig um neue Strukturmerkmale erweiterbar ist und eine relativ deutliche historisch-systematische Gestalt besitzt, d.h. mithin durchaus eine gewisse ‚epochale‘ Abgegrenztheit erkennen läßt. Gelänge es beispielsweise der Postmoderne, ihre Verabschiedung eines systematischen Einheitspostulats (etwa der Vernunft oder des Subjektgedankens) zugunsten einer ‚reinen Differenz‘ durchzusetzen, so wäre die Moderne in der Tat verlassen und ein neuer Zeitabschnitt eröffnet.¹¹

Als erste Wurzel des Projekts der Moderne nun läßt sich zweifellos die *Rationalisierung* apostrophieren, die mit der Wandlung – bzw. umfassenden Durchsetzung – des wissenschaftlichen Paradigmas in der Neuzeit sich auf alle Lebens- und Gesellschaftsbereiche auszudehnen beginnt, und die, wie Weber und Habermas beschreiben, auf die Weltbildkonstitution zurückwirkt und geschlossene Weltbilder aufsprengt. Der Ursprung dieser Rationalisierung kann nun zwar bereits in der frühen Erfindung der Werkzeugtechnik, d.h. zu Beginn der Morgendämmerung der Menschheit, gesehen werden. So er-

¹¹ So gibt es durchaus Kernbestände des Projekts der Moderne – wie eben den Subjektgedanken –, die als unaufgebbare Errungenschaften zu bewerten sind und deren Unaufgebarkeit dabei auch eine Art epochale Schwelle markiert: Gelänge es den radikaleren Postmodernen, den Subjektgedanken zu destruieren, so wären die Moderne und ihr Projekt in der Tat endgültig verlassen; eine so zu denkende Postmoderne aber hielte ich für einen Rückschritt. Analoges gilt auch für das Postulat einer Einheit der Vernunft, die als formale Einheit eines Vermögens bzw. einer Potentialität gefaßt werden kann und nicht ohne empfindliche Verluste aufzukündigen ist. Aus dieser Perspektive aber gibt es in der Tat eine epochale Implikation in den beiden Begriffen Moderne und Postmoderne, die jedoch nicht zur Diagnose eines *gegenwärtig geschehenden* Epochenwechsels hypostasiert werden muß. Feststellbar ist bislang lediglich, daß es *Absichtserklärungen* zu einer Aufkündigung jeder Einheitskonstruktion bei einigen Postmodernisten gibt: Lyotards ‚ontologische Kehre‘ im „Widerstreit“ etwa, die eine prinzipielle Unübersetzbarkeit bestimmter Diskurse ineinander als eine Art ewiges Wesensmerkmal der Wirklichkeit überhaupt postuliert, schreibt intentional eine Unüberbrückbarkeit fest, die rationale Verständigung und Argumentation versacken läßt und die Aufkündigung von Einheit *setzt*. Sie ist antimodern und ihre gesellschaftliche Durchsetzung bedeutete das Ende der Moderne. Sie ist jedoch auch in sich widersprüchlich, wie das im „Widerstreit“ gebrauchte Bild von Diskursinseln ohne Verbindung zeigt: Lyotard, zwischen den Inseln unterwegs, bewegt sich in einem Medium der Verbindung, das er nicht reflektieren darf, weil es gerade als einigendes Band in die formale Einheit der Vernunft zurückführen würde. Diese Widersprüchlichkeit widerspricht auch den Chancen einer Durchsetzung von Lyotards Paradigma reiner Differenz und läßt den vorläufig rein volitiven Charakter seiner Verabsolutierung von Differenz zutage treten.

möglicht die Entwicklung dieser Frühform von Technik die Freisetzung vom Naturzwang und die Verbesserung der Existenzchancen, sowie die Konstitution eines zugehörigen objektivierend-instrumentellen Rationalitätstyps. Werkzeuge helfen dem Menschen zu seinem Überleben, zu gesteigerter Produktivität bei gleichzeitiger Verminderung des hierfür aufgewendeten Arbeitseinsatzes und damit zur Verbesserung seines ‚Lebensstandards‘. Außerdem regt die Erfindung von Werkzeugen die Ausbildung einer spezifischen ‚Werkzeugintelligenz‘ an, die einmal die Welt unter funktionalem Aspekt aufzufassen lernt, zum anderen aber auch Rationalität selbst als Werkzeug für die Erreichung bestimmter funktionaler Ziele zu verstehen und einzusetzen beginnt. Ihre eigentlich prägende Gestalt jedoch erhält die Rationalisierung erst mit der Heraufkunft der Naturwissenschaften, der empirisch-methodischen Zuwendung zur Welt als einer Gesamtheit objektivierbarer Tatsachen und der quantifizierend-abstraktiven, mathematisch-logischen Fixierung ihrer Erkenntnisse. An die Stelle einer spekulativen Theoriebildung bezüglich der umgebenden Welt tritt nun die experimentelle und methodische Erforschung derselben, sowie eine den jeweiligen Gegenstandsbereichen zugepaßte abstraktive Fixierung des Erkannten in ‚positiven Gesetzen‘. Im Übergang zur Neuzeit wandert der Reflexionstyp der naturwissenschaftlich initiierten Rationalisierung in andere Wissenschaftsbereiche ein; gleichzeitig beginnt die Rationalisierung, sich auf die Gesamtheit der individuellen und gesellschaftlichen Lebensverhältnisse auszudehnen. Sie führt zunächst – mit Weber gesprochen – zu einer ‚Entzauberung‘, d.h. zu einer Auflösung numinos-metaphysischer Weltbilder, und zu einer Diversifizierung, die ‚ganzheitliche‘ Weltvorstellungen (wie etwa den mittelalterlichen Ordo) durch bereichsspezifische Paradigmen ablöst. Eine Art ‚säkularisierte‘ Sachorientierung und der Entwurf ‚sachlogischer‘, d.h. segmentärer, voneinander unterschiedener und in sich relativ autonomer gegenstandsorientierter Reflexionstypen werden möglich. Dieser Rationalisierung findet sich auch die Ökonomie unterworfen, die zugleich wiederum eine der zentralen Förderinnen der Rationalisierung selbst ist. So beginnt diese Förderung bereits mit der Erfindung des Geldes, dessen Tauschabstraktion den rationalen Vergleich von Ungleichem mit Ungleichem ermöglicht. Eine bedeutende Fortsetzung findet diese Rationalisierung mit der Entwicklung des Handels und insbesondere der Erfindung der Buchführung, die rationale Kalkulation methodisch perfektioniert. Über die Erfindung des Bankwesens, die Ergänzung der Warenwirtschaft durch die Geldwirtschaft und schließlich die spezifisch moderne Rationalisierung im Produktionsbereich führt die ökonomische Rationalisierung in eine exponentielle Entwicklung. In Kombination mit Wissenschaft und Technik entwickelt sie in der Moderne eine zunehmende instrumentelle Dynamik, die zu enormen Fortschritten und einer erstaunlichen Verbesserung der materiellen Lebensqualität führt. Dabei sind es sowohl die mit jeweils relativer Autonomie ablaufenden ‚sachlogischen‘, diversifizierten und spezialisierten Reflexionen in den einzelnen Bereichen, als auch ihre partielle und fallweise Kombination, die diese Fortschritte aus sich hervortreiben, und es ist die Moderne, in der diese Form der Rationalisierung zu ihrer (vorläufigen) Vollgestalt kommt und beherrschend wird. Die Moderne

ist es auch, in der die Strukturierung und Einrichtung der gesellschaftlichen Verhältnisse zunehmend ‚rationalisiert‘ wird und sich diese Rationalisierung auf den individuellen Lebensvollzug ausdehnt. Die rationalisierte Gesellschaft verlangt von ihren Mitgliedern eine ‚methodische Lebensführung‘, d.h. eine zielgerichtete, partiell selbstinstrumentelle Einrichtung der individuellen Lebensvollzüge.

Im Zug der Ausbildung dieser Rationalisierung und einer neuen, rational-wissenschaftlichen Weltbewältigungskompetenz verändert sich auch das Selbstverständnis des Menschen. Dieser beginnt sich nun vordringlich als Vernunft- und Freiheitswesen zu begreifen, als Wesen, dem in seiner Vernunft die Kompetenz zur Realisierung seiner Freiheit gegeben ist. Der Mensch erscheint sich fortan als *Subjekt* und bestimmt seinen Status als den der *Autonomie*: Fähig zu vernünftiger Erforschung der Wirklichkeit und zur vernünftigen Einrichtung seiner Lebensverhältnisse sieht sich der Mensch sowohl in individueller als auch in sozialer Hinsicht als Herr seiner und der kollektiven Geschichte. Er fühlt sich in der Lage, die Gestaltung seines Geschicks und der Gesellschaftsverhältnisse in seine eigenen Hände zu nehmen, und er versteht Geschick und Gesellschaft dabei zugleich als solche von ihm entworfene Gestaltungen. Damit verspricht die rationale Durchdringung der Welt, rückangewendet auf sein eigenes Wesen und seine geschichtlich-gesellschaftliche Existenz, die endgültige Lösung aus heteronomen Zwängen, denen der Natur ebenso wie denen metaphysischer ‚Hinterwelten‘. Die Welt wird zum Entwurf und die Begründungslogik hierfür wird vordringlich sachspezifischen Strukturen entnommen. Im Vernunftpathos der Aufklärung findet dieses neue Selbstverständnis seinen emphatischen Ausdruck.

Gleichzeitig verweist diese Emphase, wie auch die diesseitsoptimistische Destruktion der Metaphysik, darauf, daß dem neuen Selbstverständnis des rationalen Subjekts eine spezifische Gefährdung innewohnt: Die Rationalisierung weist bei Absolutsetzung eine Inklinatation dazu auf, zum einen die ihr nicht (vollständig) kommensurablen Strukturen des Menschenwesens – wie Empfindungen, Triebhaftigkeit und Gefühle – zu überspringen und zum anderen die Transzendenzverwiesenheit, die sich in den metaphysischen Fragestellungen artikuliert, zu negieren oder diese allzu vernunftoptimistisch in innerweltliche Heilsprogramme aufzulösen. Damit grenzt sie das ‚Andere der Vernunft‘ (Böhme/Böhme) in einer Weise aus, die der Realität der menschlichen Verfaßtheit nicht gerecht wird. Mit den innerweltlichen Heilsprogrammen vermag sich zudem Vernünftigkeit in eine Totalisierung zu transformieren, die die Vorläufigkeit und Unvollständigkeit der geschichtlichen Realität in eine erzwungen harmonistische Statik – etwa kommunistischer Zielsysteme – aufzulösen sucht. Gerade auf diese Gefahren hat die Postmodernediskussion – wenn auch mit einer Neigung zu Überspitzungen – nachhaltig aufmerksam gemacht. Die Fragen des Menschen nach Grund, Sinn und Ziel seiner Existenz sind nicht ‚wegzurationalisieren‘ – darin ist etwa Koslowski¹² oder jen-

¹² Vgl. Koslowski, *Neuzeit*, 31, 36, 73 etc.

seits der Postmodernediskussion auch Kolakowski¹³ und Henrich¹⁴ rechtzugeben – und die an diese Fragen geketteten Sehnsüchte können innerweltlich auch nicht vollständig zur Erfüllung gebracht werden. Kein innerweltliches Heilsprogramm vermag den Tod aufzuheben und keine Struktur ist in der Lage, die perfekte paradisische Erfüllung für alle zu garantieren. Ebenso bedeutete die rationalistische Verplanung aller Lebensvollzüge, eine restlose Durchreflexion der Emotionen und Antriebe eine Reduktion des Menschen auf den Status einer Maschine. Rationalisierung wie auf ihrer Basis realisierte subjektive Autonomie und Selbstmächtigkeit des Menschen bedürfen daher einer korrektiven Einbindung in das Bewußtsein ihrer spezifischen Bedingtheit durch Endlichkeit und Natur. Das Subjektverständnis wiederum muß anthropologisch zu einem ganzheitlichen Verständnis des Menschen ausgeweitet werden, das auch dessen nicht-rationalen Wesenszügen und seiner Transzendenzverwiesenheit Rechnung trägt (dazu mehr unten). Auf diese Weise kann den gegebenen und postmodern angemahnten Problemen begegnet werden, ohne in den mindestens ebenso problematischen anarchischen Vitalismus eines Gilles Deleuze, die ‚reine Differenz‘ erklärter Postmodernisten wie Lyotard oder die Aufhebung der Moderne durch die regressive Gnostik Koslowskis springen zu müssen.

Zunächst aber ist ungeachtet dieser Gefährdungen historiographisch noch erkennbar, daß die Rationalisierungsprozesse des neuzeitlich-modernen Subjekts, des Menschen, der den ‚Ausgang aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit‘ (Kant) genommen hat, durch die Autonomisierung hindurch dann zugleich in *Individualisierungs-* und *Dynamisierungsprozesse* münden, die soziale Mobilität an die Stelle statischer Gesellschaftsverhältnisse setzen. Mit dem Gedanken des autonomen Subjekts ist ideengeschichtlich ein Prozeß eingeleitet, der in seiner sozialen Realisierung zur Auflösung aller geschlossenen Formen von Gesellschaft führt und insbesondere die Ständegesellschaft unterhöhlt. Als autonome, durch ihre Vernunftbegabtheit in Sachen Weltbewältigung und gesellschaftlichen Belangen kompetente Wesen nämlich drängen die neuzeitlichen Subjekte letztlich auf Beteiligung an den politischen Prozessen, auf Mitspracherechte bei der Organisation des Gemeinwesens und – *in the long run* – schließlich zunehmend auf *Demokratisierung*. Eine zirkelinterne, schicht- oder gruppenspezifische Requirierung des Subjektgedankens ist nicht (mehr) möglich; der Gedanke selbst zielt in seiner grundsätzlichen Allgemeinheit und Prinzipialität auf auch soziale Universalisierung. Nachdem die Idee des kraft seiner Vernunft autonomen Subjekts einmal in der Welt ist, beanspruchen diesen Status mehr und mehr alle vernunftbegabten Wesen, d.h. auch jene, die weder durch Standeszugehörigkeit noch durch Bildung material für eine Ausübung ihrer vernünftigen Potenz ausgestattet worden sind. Die Grundideen des Projekts der Moderne, die im Subjektgedanken ihren anthro-

¹³ Vgl. Kolakowski, L.: *Die Moderne auf der Anklagebank*, Zürich 1991, darin besonders den Aufsatz: „Die Illusion der Entmythologisierung“.

¹⁴ Vgl. Henrich, D.: *Was ist Metaphysik – was Moderne?*, in: Henrich, D.: *Konzepte*, Frankfurt 1987, 11-43

pologischen Kulminationspunkt gewinnen, finden eben wegen dieses Kulminationspunkts universelle Ausbreitung und führen damit zu einer Verwandlung der gesellschaftlichen Strukturen. Sie bedingen auf diese Weise eine Veränderung der Öffentlichkeit und die Heraufkunft demokratischer Gesellschaftsformen mit.

1.2 *Der Weg zur modernen gesellschaftlichen Diversifizierung und Spezialisierung: Die Ausbildung von Kultursachbereichen*

Die Abgrenzung von Reflexionstypen und die gesellschaftliche Diversifizierung realisieren sich zugleich in der *Ausdifferenzierung* verschiedener *Kultursachbereiche*, die in sich relative Autonomie besitzen und durch die sich der Gesellschaftsprozeß als Ganzer nochmals gliedert. Diese Ausdifferenzierung mündet dabei gegenwärtig auch wieder in eine *Interpenetration* der Bereiche, die neue Subsysteme und Handlungsfelder hervorbringt. – Der Prozeß der Ausbildung der Kultursachbereiche setzt dabei schon vorneuzeitlich ein und findet in der Moderne seinen (vorläufigen) Abschluß. So hat W. Korff herausgearbeitet, daß sich im Verlauf der Geschichte vom 11. bis zum 19. Jahrhundert sieben verschiedene Kultursachbereiche voneinander scheiden und damit auch sieben gesellschaftliche Kompetenz- und Zuständigkeitsbereiche aufgliedern.¹⁵ Diese Aufgliederung setzt bereits vor Neuzeit und Moderne im Investurstreit ein mit der Abgrenzung der *religiösen* Sphäre gegenüber der *staatlich-politischen*, die einmal Religion von ‚weltlichen Verstrickungen‘ freisetzt, zum anderen aber auch den Bereich von Staat und Politik von metaphysisch-letztschließlichen Rückbindungen entlastet und in seine welthafte Konstruktivität entläßt. Im 12. Jahrhundert findet die *Wissenschaft* mit der Etablierung der Universität ihre Freiheit und Eigenständigkeit gegenüber den beiden anderen Bereichen. Sie kann nun ihre eigene, nur der Sachlogik ihrer Gegenstände verpflichtete Methodologie entwickeln und durch diesbezügliche Spezialisierung zu feininstrumentelleren, differenzierteren Erkenntnissen gelangen. In der Spätrenaissance differenzieren sich dann *Kunst* und *Technik* voneinander, und findet im ersten Fall eine zunehmende Freisetzung von Gebrauchsansprüchen statt, während im zweiten Fall die instrumentelle Vernunft die Chance ihrer ‚reinen‘ und damit effizienteren Verwirklichung erhält. Korff verweist darauf, daß hierbei im Bereich der Kunst ihre Subjektvermitteltheit, im Bereich der Technik ihre Objektvermitteltheit in den Vordergrund tritt. Die Letzte geht dabei mit der Wissenschaft eine neue, spezifische Verbindung ein. Neben die genannten Kultursachbereiche treten schließlich noch die *Ökonomie* als ebenfalls relativ eigenständiger Bereich, sowie ab dem 19. Jahrhundert die *Medien*.

In der Moderne gewinnt nun die Ausdifferenzierung der Kultursachbereiche besondere Bedeutung. So zeichnen sich die sieben voneinander abge-

¹⁵ Vgl. dazu: Korff, W.: *Wirtschaft* vor der Herausforderung der Umweltkrise, in: MthZ 1990/2, 171-185, 174-175

grenzten Felder durch *relative* Autonomie aus, d.h. durch nicht ineinander überführbare Kompetenzen und Zuständigkeiten. Ihre Trennung etabliert zugleich eine *Gewaltenteilung*, die zunächst einmal einer Überherrschaft eines Bereichs durch einen anderen wehrt und jeden seine eigene Strukturlogik entfalten läßt. Zusammen damit aber wird auch die *Verantwortung regionalisiert* und erfolgt eine relative Freisetzung von kultursachbereichsexternen Aufgaben. Die Erfüllung der internen Aufgaben wiederum wird durch die Herausbildung spezifischer *Reflexionstypen*, sachlogisch eingerichteter *Institutionen* und zugehöriger *Rollenmuster* organisiert: Jeder Kultursachbereich bildet im Sinn der diversifikatorischen Rationalisierung der Moderne seine eigenen Prinzipien, seine Methodologie und seine Diskursivität wie Argumentativität aus. So unterscheidet sich die ökonomische Rationalität von etwa der künstlerischen oder der politischen und richten sich jeweils sachspezifische Reflexionen des Handelns in jedem dieser Bereiche ein. Gleichzeitig setzt sich dieses Handeln in bestimmte Strukturen um und bilden sich kultursachbereichsspezifische Institutionen heraus wie etwa Betriebe, Universitäten, der Kunstmarkt (repräsentiert durch Galerien, Auktionshäuser, Museen) etc. Das kultursachbereichsspezifische Handeln erfordert zudem bestimmte fixierte Handlungs- und Identitätsformen, die sich in Rollenmustern und zugehörigen Erwartungen kristallisieren. Wie sich ein Politiker, Künstler, Unternehmer, Wissenschaftler als je solcher zu verhalten hat, ergibt sich nicht unmittelbar aus seiner existenziellen Selbstkonstitution, sondern aus den sachspezifischen Anforderungen seines Bereichs. Im Ganzen entsteht so eine durch die Kultursachbereiche und ihre weitere Konkretion in Institutionen gegliederte systemhafte Wirklichkeit, deren Handlungstyp vordringlich der sachhaft-gebrauchende ist. Die internen Beziehungen in den einzelnen Bereichen sind daher primär funktional-sachspezifische Intrarelationen.

Gegenwärtig beobachtbar ist darüber hinaus eine erneute partielle Durchdringung der Kultursachbereiche, die als *Interpenetration* bezeichnet werden kann.¹⁶ Sie führt zu einer Überlagerung und Fortentwicklung von Handlungsformen innerhalb der einzelnen Bereiche und kann einerseits als Motor des Fortschritts und der Freisetzung von Kreativität beurteilt werden, andererseits Anlaß zu einer Diagnose problematischer Entwicklungen sein. So verweist R. Münch etwa darauf, daß die eigenlogische Rationalisierung des politischen Subsystems der Gesellschaft als nur eigenlogische und in sich völlig autonome Strukturproduktion in ‚machiavellistische Machtpolitik‘ führen müßte, *de facto* aber eine durchaus wiederum rationale Abfederung solcher Entwicklungen durch ökonomische Nutzenkalküle und aus externen Wertsystemen stammende Gemeinwohlvorstellungen stattgefunden habe.¹⁷ Die eigenlogische Rationalität des politischen Subsystems bildet sich demnach in Interaktion und Kooperation mit anderen bereichsspezifischen Rationalitätsformen und Erfordernissen aus. Sie ist mithin – wie begrifflich eingeführt – *relative* Auto-

¹⁶ Vgl. zum Begriff: Münch, R.: Die Struktur der *Moderne*, Frankfurt 1992, bes. 11-27

¹⁷ Vgl. Münch, *Moderne*, 17

nomie, die durch Interpenetration modifiziert und konstruktiv gewendet werden kann. Mit ähnlichem Impetus verweist daher auch W. Korff darauf, daß die Subsysteme Wissenschaft und Technik erst mit der Ökonomie ‚sozial produktiv‘, d.h. die technischen und wissenschaftlichen Erkenntnisse erst durch wirtschaftliche Nutzung produktiv umgesetzt werden.¹⁸ Auch diese Nutzung, die Erkenntnisse verfüg- und verteilbar macht sowie über ökonomisch inspirierte Forschungsprojekte oft erst evoziert und voranbringt, kann als produktiv-konstruktive Konsequenz von Interpenetrationsvorgängen gedeutet werden. A. Gehlen hingegen sieht Wissenschaft, Technik und Ökonomie in der Moderne zu einer ‚Superstruktur‘ verzahnt, die neben der Förderung globaler Kulturtransformationen auch selbstläuferhafte Tendenzen in sich birgt, die vernünftige Steuerung zumindest erschweren.¹⁹ Hier wird das Moment einer Unübersichtlichkeit betont, das aus der Interpenetration ebenfalls hervorgeht.

Die vorstehende Skizze verweist daher bereits darauf, daß aus beiden Phänomenen, der Ausdifferenzierung und relativen Autonomisierung der Kultursachbereiche wie auch ihrer Interpenetration, zugleich Gefährdungen entspringen. So führt zunächst die Ausdifferenzierung neben den aus Gewaltenteilung und relativer Autonomie erwachsenden Chancen auch die Gefahren spezifischer Blindheiten und eines *running wild* ihrer Eigendynamik bei sich. Die Regionalisierung von Verantwortung etwa kann in eine Aufkündigung der verantwortlichen Berücksichtigung der kultursachbereichsexternen Handlungsfolgen führen und eine Art Analogat zum Gruppenegoismus aus sich hervortreiben, wie z.B. blanke Orientierung am Profitprinzip in der Ökonomie, die die rücksichtslose Maximierung an die Stelle einer abgewogenen Optimierung setzt. Im Kontext der Wirtschaftsethik ist das heute unter dem ökonomischen Begriff der ‚externen Effekte‘ als Problem bewußt geworden; wo diese Effekte als externe nicht nur aus der ökonomischen Kalkulation, sondern auch aus der ethischen Handlungsreflexion ausgeblendet werden, können höchst unerwünschte Folgen entstehen. Auch kann der Primat des sachhaft-gebrauchenden Handlungstyps und der zugehörigen sachorientierten Reflexionsform zu einer Überherrschaft der kultursachbereichsinternen Beziehungen und Organisationsformen des ‚Personals‘ führen und eine Engführung instrumentell-funktionaler Rationalität nach sich ziehen. Nicht all diese Gefahren sind durch Interpenetrationsprozesse konterkariert und nicht sie alle können auch einzig in dieser Weise aufgefangen werden. Erforderlich sind daher die Strukturierung der Handlungsmuster jedes Kultursachbereichs einmal durch eine entsprechende bereichsspezifische Ethik und ein von dieser reflektiertes und konstituiertes bereichsspezifisches Ethos, das mit den sachbezogenen Erfordernissen kompatibel ist und zugleich das kultursachbereichsspezifische Handeln sittlich strukturiert. Zum anderen bedarf es eines übergreifenden ethischen Entwurfs, der korrektiv zur bereichsspezifischen Engführung die

¹⁸ Vgl. Korff, *Wirtschaft*, 175

¹⁹ Gehlen, A.: *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied-Berlin 1963

Erfordernisse und Gebotenheiten der gesamtgesellschaftlichen Struktur und ihrer Ausrichtung auf die in ihr lebenden menschlichen Subjekte, sowie das ‚Wohl der Gesamtoökologie‘ (W. Korff) im Blick behält und deren Erfüllung bzw. Wahrung normativ in einer Rahmenordnung verankert (dazu mehr unten).

Auch die Interpenetration aber bietet Probleme: Hier sind all jene kritischen Beobachtungen indikativ für Problemlagen, die auf Überherrschungspänomene und selbstläuferhafte Prozesse den Finger legen. In der Tat kann die Interpenetration nicht nur produktiv und kreativitätsfördernd sein, sondern auch etwa zur hinderlichen ‚Kolonisierung‘ und Fremdbestimmung eines Bereichs durch die Systemimperative eines anderen Bereichs werden. Vor allem im Bereich der Ökonomiekritik ist darauf wiederholt aufmerksam gemacht worden, wenn etwa kulturelle Niveausteigerung im Medienbereich durch ökonomisches Profitinteresse gefährdet erscheint oder die wissenschaftlich durchzuführende Entwicklung risikobehafteter und daher besonders sicherungsbedürftiger Technologien aus Gründen der Profitmaximierung zu rasch und auf Kosten der Sicherheit zur Einsatzfähigkeit vorangetrieben wird. Weiter aber bedingt die Interpenetration – wie angedeutet – auch Unübersichtlichkeitsphänomene, die dann eine Summe in sich rationaler Einzelentscheidungen im Gesamt zu einem irrationalen Prozeß verkommen lassen können. Hier werden selbstläuferhafte Prozesse daher besonders gefährlich. In all diesen Hinsichten ist neben der sachlogischen deshalb auch die ethische Reflexion herausgefordert.

1.3 Dynamisierung und Demokratisierung: Die soziostrukturelle Umsetzung und politische Einlösung der ideellen Axiomatik des Projekts der Moderne

Die moderne Gesellschaft stellt sich im vorgängig entfalteteten Kontext nun wesentlich als dynamische Struktur dar, die sich von rein statisch-ständischen Entwürfen unterscheidet. So läßt sich zum einen, wie zu sehen war, das Programm, das mit den Grundbegriffen des Projekts der Moderne umrissen ist, nur in einer dynamisierten, demokratischen Gesellschaftsstruktur wirklich einlösen. Die Bestimmung des Menschen als autonomes, vernunftbegabtes Subjekt, das zum Entwurf und zur selbstbestimmten Führung seines Lebens ebenso befähigt wie berechtigt ist, drängt notwendig auf eine Gesellschaftsform, in der sich diese Potenzen auch umsetzen lassen, die also der menschlichen Kreativität Raum gibt und selbst von dieser Kreativität fortgebildet werden kann. Entsprechend bedingt das Projekt der Moderne einen Dynamisierungsprozeß, der im 19. und 20. Jahrhundert allmählich zur Transformation der sozialstrukturellen und politischen Bedingungen führt. In diesem Sinn erschließen sich die allmähliche Auflösung des mittelalterlichen Ordo, die zunehmende Destruktion der Ständeordnung, und die Aufhebung bzw. Marginalisierung (etwa in England) der aristokratischen Legitimitäts- und Organisationsformen in der Gesellschaft als Ergebnisse der vom Projekt der Moderne entwickelten ideellen Grundstellung. Mehr und mehr beansprucht

das konkrete Individuum den Status des theoretisch begründeten Subjekts und etabliert sich durch diese Subjekte eine neue Form der *Öffentlichkeit*, die zunehmend auf Umgestaltung der politischen Strukturen drängt. Dies setzt sich historisch zunächst über die französische Revolution politisch um, die mit ihren Ideen der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit Grundprinzipien der Gesellschaftsgestaltung bereitstellt, die eine emanzipative Entwicklung einleiten. Unter diesen Grundprinzipien sind die Standesunterschiede ideell aufgehoben; alle Menschen sind als Bürger zu betrachten, die sich erst in der gesellschaftlichen Aufteilung je spezifischer Funktionen des einzelnen im Gemeinwesen voneinander zu differenzieren beginnen. Als funktionale Differenzierung ist die gesellschaftliche Gliederung damit keine werthafte mehr, vielmehr finden sich alle Menschen wertbezogen gleichgestellt. Im Begriff des *Citoyen* findet diese Gleichstellung ihren ersten Ausdruck und die Emanzipation des Menschen zum Subjekt seinen politischen Terminus. Trotz diverser Obstruktionen setzt sich diese Dynamik im Verlauf des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts zunehmend durch und bringt allmählich demokratische Gesellschaften hervor, in denen der Subjektstatus der Menschen gesellschaftsweit und politisch-strukturell realisiert werden kann.

Hierbei spielen nicht zuletzt die *Medien* eine Rolle:²⁰ Schon im Kontext des frühen Fernhandels entwickelt sich die Nachrichtenzeitung, die zunächst in handgeschriebener Form Verbreitung findet und ökonomisch relevante Nachrichten übermittelt. Später werden auch kulturelle und politische Inhalte in die – nun drucktechnisch hergestellten – Informationsblätter aufgenommen. Im 18. und 19. Jahrhundert koppelt sich die Entwicklung mit den diversen (diskursiven) Unternehmungen des Publikums der Salons (und ihrer *Jours fixes*), Kaffeehäuser und politischen Clubs, und es entsteht eine Art literarische Öffentlichkeit, die zunächst noch zirkelintern bleibt, bereits aber zirkelexterne Mitspracherechte in gesellschaftlich-politischen Fragen beansprucht.²¹ Als die Alphabetisierung sich ab Mitte des 19. Jahrhunderts breitenwirksam durchzusetzen beginnt und die seit den 14. Jahrhundert anwachsenden, pauperisierten und in Städten konzentrierten Massen ergreift, kann die Zirkelinternität nicht länger aufrechterhalten werden. Die nun allmählich von der Industrialisierung auch ökonomisch über das bloße Existenzminimum hinausgehobenen Massen beginnen mit ihrer neuen Fertigkeit des Lesens und Schreibens zusammen neue – kulturelle, politische und gesellschaftliche – Interessen und Bedürfnisse zu entwickeln und den theoretisch schon im 18. Jahrhundert für alle Menschen requirierten Subjektstatus mit allen seinen Mitspracherechten konkret einzufordern. Als eine der Markierungen dieser Entwicklung kann im Medienbereich der Übergang im Zeitungswesen der USA vom Abonnementver-

²⁰ Zur genaueren Ausarbeitung der konstitutiven Rolle der Medien bei der Veränderung der Öffentlichkeit und der Herausbildung demokratischer Gesellschaftsformen vgl. Hausmanninger, T.: *Kritik der medienethischen Vernunft*, München 1993, 49-60; Hausmanninger, T., Können populär-visuelle Medien emanzipativ sein? in: ders., Kagelmann, H.-J. (Hrsg.): *Comics und Politik*, München 1993, 13-46

²¹ Vgl. dazu auch: Habermas, J.: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Darmstadt-Neuwied 1961/1984

trieb zum Straßenverkauf 1894/96 gelten, der zeigt, daß das neue öffentliche Publikum über den Kreis der Aristokraten, wohlhabenden Bürger und Akademiker hinausgewachsen ist und eine entsprechende (ökonomische) Basis für die kommerzielle Weiterentwicklung des Zeitungswesens darstellt. Die Entfaltung der medialen Kommunikation als eigener gesellschaftlicher Sphäre aber stützt und bedingt die Entwicklung einer demokratischen Öffentlichkeit mit.

Die dynamisierte, auf demokratisierte Gesellschaftsstrukturen zielende Entwicklung stellt freilich auch ihre Probleme. Zentral gefragt wird vor allem nach dem konkreten Kompetenzstand des subjektivierten Individuums, d.h. nach den tatsächlich vorhandenen Potenzen zum Selbstentwurf und zur Mitsprache in gesellschaftlichen Belangen. Obschon ideell-prinzipiell zur Mitwirkung berechtigt scheint dieses Individuum in nicht wenigen Fällen faktisch kaum durch Sachkompetenz und politischen Verstand zur Mitwirkung auch befähigt. Beim Bemühen um die Lösung dieses Problems spielen daher die Pädagogik, die Bildungstheorie und Bildungsorganisation eine große Rolle. Weiter stellt sich das Problem der zureichenden Organisation der Mitwirkung aller Gesellschaftsmitglieder, deren ‚Vereinigung‘ zur politischen Willensbildung nicht ohne weiteres ‚basisdemokratisch‘ funktionabel eingerichtet werden kann. Die grundsätzliche Lösung wird hier im Repräsentativitätsprinzip gefunden. Die Bearbeitung dieser und weiterer Probleme findet vordringlich im Bereich der *Demokratiethorie* ab dem 19. Jahrhundert statt, die entsprechend die Fragen der Abgrenzung von Zuständigkeitsbereichen unter Wahrung der egalitären Rechte aller, der Kompetenzzumessung und der repräsentativen Organisation der politischen Verhältnisse stellt (J. St. Mill, A. de Toqueville). Hier eröffnet sich mithin das Feld der politischen Ethik und ist insbesondere zu klären, nach welchen Prinzipien die demokratische Staatsform sittlich einzurichten ist. Gleichzeitig aber ist in diesem Zusammenhang die Frage nach dem Zueinander von sittlicher Autonomie der gesellschaftlichen Subjekte und dem notwendigen ethischen Konsens der Gesamtgesellschaft zu stellen, deren Dringlichkeit einerseits in der schon länger vorgetragenen konservativen Klage über das Zerbrechen eines ‚Wertkonsenses‘ durch Individualisierung und Überflexibilisierung, andererseits in der als besonders demokratisch etikettierten Differenzeuphorie der Postmodernisten vor Augen tritt.²² Als Lösungsvorstellung bietet sich hier die Differenzierung der Ebenen des Rahmenethos und der Binnenmoralen bzw. subjektiven Ethoi an (dazu mehr unten).

²² Vgl. zur konservativen Kritik schon in den 50er Jahren die Studien Riesmans: Riesman, D.: Die einsame Masse, Darmstadt 1956; im Bereich der Pädagogik besonders: Keilhacker, M.: Erziehung und Bildung in der Industriegesellschaft, Berlin-Köln-Mainz 1967; durchaus intelligente Fortschreibungen heute bei: Bell, D.: Die nachindustrielle Gesellschaft, Frankfurt 1985; Bell, D.: Die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus, Frankfurt 1991; zur postmodernen Insistenz auf Differenz als innerstem Wesenszug der Demokratie: Welsch, W.: Postmoderne – Pluralität als ethischer und politischer Wert, Köln 1988; sowie natürlich Lyotards Schriften.

2. Grundlinien der Konstruktion einer Sozialethik als Strukturenethik in der Moderne

Begreift man auf dem Hintergrund der skizzierten Grundideen und Strukturprozesse der Moderne Sozialethik nun – wie schon eingangs betont – als selbst eine Folge der modernen Entwicklungen, d.h. näherhin als Theorieanstrengung, die aus der Konfrontation mit den sozialen Konsequenzen und Problemstrukturen moderner Entwicklungen heraus die Moderne und ihre Gesellschaften in eine normative Reflexion einzuziehen sucht, so kann diese Sozialethik als die *ethische Selbstreflexion des Projekts der Moderne* und seiner strukturellen Folgen verstanden werden. Sie zeigt sich dann einmal als Teil des Projekts der Moderne, der ohne dieses weder entstanden noch verständlich wäre, zum anderen aber auch als Versuch, diesem Projekt *reflexiv* und *korrektiv* gegenüberzutreten, um für die normative Regelung der skizzierten Strukturformen und Prozesse der Moderne und für die modernen Gesellschaften ein ethisches Programm anzubieten. In diesem (und nur diesem) Sinn ist sie ein ‚modern-postmodernes‘ Unterfangen. Damit stellt sich der Sozialethik eine doppelte Aufgabe: Zum einen muß sie sich dort, wo sie nicht ohnehin schon von ihnen bestimmt ist, auf die Grundideen des Projekts der Moderne einlassen, auf denen noch immer auch die Gesellschaftskonstruktion der Gegenwart basiert. Zum anderen aber muß sie versuchen, den bereits angedeuteten Gefährdungen, Defizienzinclinationen und Engführungen der Moderne, auf die nicht zuletzt die Postmodernediskussion gegenwärtig nachhaltig aufmerksam macht, durch ihre Prinzipien- und Normkonstruktion zu steuern. Gefordert ist mithin zunächst eine Grundlagenreflexion, die sich in Beziehung zu den Grundideen der Moderne setzt, diese auf ihre Tragfähigkeit und ihren humanen Gehalt hin prüft und unter einer normativen Zielperspektive generelle Prinzipien und Kriterien für die Hinorientierung der modernen Gesellschafts- und Struktureinrichtung auf diese Zielperspektive entwirft. Auf dieser Basis kann dann weiter eine Benennung der konkreten Aufgabenfelder der Sozialethik und eine Skizze der methodischen Konstruktionsbedingungen für Praxisnormen auf diesen Feldern erfolgen. Schließlich ist noch zu fragen, worin eine so zu erarbeitende Sozialethik ihr Proprium findet, wenn sie sich als christliche Sozialethik verstehen will. Diesen Fragen will ich im folgenden nachgehen.

2.1 *Der theologisch-anthropologische Ansatz der christlichen Sozialethik und sein Verhältnis zu den Grundideen von Subjektivität und Autonomie*

Christliche Sozialethik setzt an beim Menschen als Person.²³ Sie wählt damit zum einen einen genuin anthropologischen Ansatz – und dies wohl begründet: Erst wenn geklärt ist, wer der Mensch ist, wie er beschaffen ist und worin sei-

²³ Vgl. dazu etwa: Korff, Sozialethik, 327-328; Furger, Sozialethik, 135

ne besondere Eigenheit unter den anderen Wesen dieser Welt besteht, kann auch deutlich erkannt und schlüssig begründet werden, wie jene Strukturen verfaßt sein sollen, die diesem Menschen richtig zugepaßt sind, ihm zu seinem Menschsein verhelfen sowie seine Daseinschancen und -entfaltung sicherstellen können. Zum anderen aber koinzidiert ihr anthropologisch fundierter Personbegriff – wie zu sehen sein wird – weitgehend mit dem Subjektbegriff der Moderne und konnotiert so bereits die anthropologische Grundidee der Sozialethik mit einer der zentralen Grundideen des Projekts der Moderne. Der Ansatz der Sozialethik weist damit in der Tat ein enges Verhältnis zu diesem Projekt auf und belegt neben den historischen Bezügen auch die systematische Zuordnung der Sozialethik zur Moderne als deren ethischer Selbstreflexion. Dabei überschreitet der Personbegriff den Subjektbegriff jedoch auch und erweist sich zugleich als dessen mögliches Korrektiv. Mit ihrem Ansatz beim Personbegriff begibt sich die Sozialethik außerdem bereits in ein affirmatives Verhältnis zur menschlichen Autonomie, die dem Subjekt wesenhaft eignet und in einem mit diesem koinzidenten Personbegriff ebenfalls mitzudenken ist. Allerdings faßt christliche Sozialethik ihren Autonomiebegriff theologisch und zieht sie daher die Autonomie in einen theologalen Begründungszusammenhang, der jeder Hybris entgegensteht.

Der Personbegriff nun nimmt in christlicher Tradition seinen Ursprung zunächst noch nicht in einer anthropologischen Reflexion, sondern letztlich in der Trinitätstheologie der ersten Jahrhunderte, die das Zueinander der drei göttlichen Personen und die Frage nach der Menschlichkeit Christi zu klären sucht.²⁴ Diese Reflexion bringt in Interaktion mit den zeitgenössischen philosophischen Überlegungen jene zentralen Bestimmungsstücke hervor, die bis auf den heutigen Tag die Konstitutiva des Personbegriffs ausmachen. So verwendet als einer der frühesten Autoren etwa Tertullian den Begriff ‚persona‘, um die Dreieinigkeit Gottes reflexiv zu klären. Zentrum seines durch den Personbegriff erreichten Reflexionsgewinns gegenüber vorausgehenden Versuchen ist die Verbindung von Selbstand und Relationalität in *einem* Wesensbegriff, durch die nun sowohl – in neuzeitlichen Termini – *Autarkie*, als auch *kommunikative Vernetzung* und Bezogensein gleichermaßen als Konstitutiva von Personalität fixiert sind.²⁵ Durch Athanasius, Basilius und Gregor von Nyssa wird diesen Bestimmungen bereits ein Moment der *Unverfügbarkeit* beigegeben, das sich trinitätstheologisch in Form von ‚Eigentümlichkeiten‘ faßt, welche gerade durch den Akt der Kommunikation das Inkommunikable (hier vordringlich und im Besonderen das Ursprungsein des Vaters, das Gezeugtsein des Sohns und das Hervorgehen des Geistes) zu Tage treten lassen.²⁶ Die kommunikative Verbindung der drei göttlichen Personen, die ihr ‚Ungetrennt‘ veranschaulicht, stellt so zugleich ihre Selbstständigkeit und Verschiedenheit, ihr ‚Unvermischt‘ und letztlich ‚Unvermischbar‘ vor Augen. Gleich-

²⁴ Vgl. zur genaueren Ausarbeitung: Hausmanninger, Kritik, 501-507

²⁵ Vgl. dazu auch: Hilberath, B.J.: *Der Personbegriff* der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians „Adversus Praxean“, Innsbruck 1986, bes. 161-294

²⁶ Vgl. Vorgrimler, H.: *Theologische Gotteslehre*, Düsseldorf 1985, 99-100

zeitig deutet die Inkommunikabilität auf jene Unverfügbarkeit und Unaussagbarkeit hin, die dem Personkern nicht nur der göttlichen Personen, sondern jedes personalen Seins eignet. Mit der bis auf den heutigen Tag definitiv wirksamen Bestimmung des Personbegriffs durch Boethius werden schließlich die Eigenständigkeit und das Spezifikum der Person über die *Individualität* und *Vernunftbegabtheit* präzisiert. Person ist nun ‚*naturae rationabilis individua substantia*‘ (PL 64, 1343), ein aufgrund seiner Vernunftnatur unteilbar in sich Stehendes. Thomas von Aquin modifiziert diese Bestimmung, um ihr die mögliche Mißverständlichkeit einer überzogenen Autarkie, also eine gewissermaßen autistische Inklination, zu nehmen und korrigiert die Formel zu ‚*subsistens in natura rationali*‘ (STh I 29,3). Person ist für ihn ein in vernünftiger Natur gründendes Für-sich-seiendes. Personalität faßt sich damit als individuelle Subsistenz und Unverfügbarkeit eines vernunftbegabten Wesens, das zugleich auf Verbindung mit anderen und auf Kommunikation angelegt ist.

Über projektive Spiegelung ‚nach unten‘ bringt diese spekulative Reflexion nun neben einem dogmatischen auch einen anthropologischen Gewinn. In der Auseinandersetzung um die Beschaffenheit und das Verhältnis der göttlichen Personen wird auch die Auseinandersetzung um das Wesen des Menschen auf eine neue Stufe gehoben. Zunächst nämlich überschreitet die christliche Reflexion der Personalität in anthropologischer Hinsicht die griechische Philosophie, und greift sie deren Reflexionsbestand zugleich integrativ auf. Dort wurde der Mensch als *zoon logon echon* und *zoon politikon* bestimmt, d.h. als vernunftbegabtes Wesen, das den Stand seines Menschseins erst in der Gemeinschaft der ‚Freien‘ in der *polis*, also im Miteinander mit anderen vernunftbegabten Wesen erreicht. Rationalität und kommunikative Sozialität stellten die zentralen Wesenseigenschaften des Menschen dort vor. Beide Bestimmungsmomente bleiben im christlichen Personbegriff letztlich erhalten. Gleichwohl zielte die griechische Bestimmung vordringlich auf das Allgemeine, jene Wesenseigenschaften, die den einzelnen Menschen mit allen anderen verbinden. Demgegenüber eröffnet der christliche Personbegriff in anthropologischer Rückwendung nun auch den Blick auf die Selbständigkeit und Unterschiedenheit, eben die Individualität des Menschen, die diesem zugleich jeweilige Einzigartigkeit attestiert. Über das Moment der Vernunftbegabtheit als eines der Konstitutiva der Person treten zudem bereits *Freiheit* und *Autonomie* als weitere Wesenseigenschaften der Person in Blick. Hier wird – mit Hegel gesprochen²⁷ – der Freiheitsaspekt zudem über die griechische Bestimmung hinaus vom Christentum auf alle Menschen ausgeweitet. Galten Aristoteles nur die Freien der *polis* als wirklich frei, so dehnt die paulinische Theologie, die „nicht mehr Freie noch Sklaven“ kennt (Gal. 3,28), zusammen mit dem das gesamte NT durchziehenden Gedanken der Gleichheit aller Menschen vor Gott und der Einheit in Christus den Freiheitsaspekt auf die gesamte Mensch-

²⁷ Vgl. Hegel, G.: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Stuttgart 1980, 60; auch: Korff, W.: Theologische *Ethik*, Freiburg-Basel-Wien 1975, 106

heit aus. Jeder Mensch ist nun als Person anzusprechen und jede Person muß als prinzipiell freies Wesen gedacht werden. Als ermöglichende anthropologische Basis der Freiheit wird im Verlauf der Reflexionsgeschichte dann zunehmend die Vernunftbegabtheit des Menschen ins Zentrum gerückt, die es ihm ermöglicht, sich zur Welt und zu sich selbst in ein reflexives Verhältnis zu setzen, seine eigene Situation zu erkennen und zu bedenken und die Realität rational zu durchdringen. Die Vernunft des Menschen ist es, die ihn ‚zwischen Tier und Engel gestellt‘ (B. Pascal) sein läßt und sein freiheitsbegründendes Spezifikum ausmacht. In der Vernunftbegabtheit aber ruht auch die Kompetenz des Menschen zur Selbststeuerung und eigenverantwortlichen Lebens- und Weltgestaltung, d.h. der Kern seiner Autonomie. Damit konnotiert sich der christliche Personbegriff nun auch mit dem neuzeitlich-modernen Subjektbegriff und umgreift er zugleich die Bestimmung des Menschen als autonomes Wesen. Genau besehen läßt sich sogar sagen, daß die christlich inaugurierte anthropologische Reflexion über eine spezifische geistesgeschichtliche Vermittlung den Subjekt- und Autonomiebegriff mit initiiert hat.²⁸

Die Bestimmung des Menschen als Person läßt sich in den einzelnen Konstitutiva des Personbegriffs dabei auch empirisch-anthropologisch untermauern und stützen. Sie erweist sich damit zugleich als realitätsgerechte Bestimmung. So läßt die empirisch geleitete Anthropologie Arnold Gehlens²⁹ den Menschen als ‚biologisches Mängelwesen‘ erscheinen, das seine Weltbewältigung mittels seiner geistig-rationalen Potenz kulturschöpferisch bewerkstelligt. Auch hier ist der Mensch als Vernunftwesen apostrophiert, das durch Rationalisierung seinen Bestand in der Welt organisiert und sichert. Die Abwesenheit von instinkthafter Festlegung verweist dabei auch bereits auf den Freiheitscharakter der menschlichen Existenz: So setzt seine instinktbezogene ‚Aspezifität‘ den Menschen von präformativen Verhaltensmodi frei, und eröffnet sie ihm im Unterschied zum Tier, das unter instinktmäßiger Determination lediglich eine mit dieser Determination interagierende Umwelt besitzt, eine offene Welt. Nicht auf ‚Schlüssel-‘ und ‚Auslösereize‘, deren Zugepasstheit zur Instinktprägung ihm das ‚adaequate‘ Verhalten vorzeichnete, trifft das ‚mangelhaft‘ ausgerüstete Menschenwesen, sondern auf eine ‚unspezifische Reizfülle‘, die erst der Interpretation und Einordnung bedarf.³⁰ Bei dieser Einordnung und Interpretation, d.h. bei seiner Weltauslegung, aber ist der Mensch mit seiner der offenen Welt entsprechenden offenen Vernunft zum Entwurf freigesetzt. Anstelle der Instinktfixierung ermöglicht ihm diese Vernunft die Weltauslegung als Weltentwurf, und hält sie das Entwerfen zugleich dynamisch und veränderbar. Doch nicht nur die Abwesenheit fixierter Interaktio-

²⁸ Vgl. dazu auch neuerdings die instruktive Herleitung des modernen, ethisch konturierten Personbegriffs aus der Tradition einer Metaphysik der Freiheit durch: Kobusch, T.: Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild, Freiburg-Basel-Wien 1993

²⁹ Vgl. dazu: Gehlen, A.: Anthropologische *Forschung*, Reinbek 1961; Gehlen, A.: *Der Mensch*, Bonn 1955; Gehlen, *Studien*

³⁰ Vgl. dazu: Gehlen, *Mensch*, 38

nen mit der Außenwelt und äußeren Natur belegt diesen Charakter, sondern auch die Fähigkeit des Menschen, sich zu seiner inneren Natur ins Verhältnis zu setzen. So verweist Gehlen darauf, daß „selbst die organisch repräsentierten Minimaltriebe – Hunger und Sexualität – [...] an die Gesetze des höheren Interessenlebens“ anschließen und „hemmbar, vertagbar, in gewissen Grenzen ablenkbar, sogar aus anderen Interessen heraus ganz zu überwinden (Askese, Hungerstreik)“ sind.³¹ Nicht einmal in seinen Grundantrieben ist der Mensch einer unausweichlichen Fixierung und Determination ausgeliefert. Daher wurzeln in der so empirisch skizzierbaren Verfaßtheit des Menschen auch seine Freiheit und Autonomie.

Aus soziologischer und psychologischer Perspektive lassen sich zudem sowohl die Eigenständigkeit als auch die Sozialverwiesenheit des Menschen belegen. Die Dynamik von Abgrenzung und Bindung, wie sie die am Identitätsbegriff orientierte Entwicklungspsychologie etwa Erik Eriksons³² schon für den Weg des Kindes zum Erwachsenen belegt und beschreibt, rekapituliert sich auch im kollektiv-sozialen Miteinander, das entsprechend differenziert gestufte Formen des Zueinanders von Menschen ausgebildet hat. Die Notwendigkeit von Eigenstand und Vergesellschaftung zum Zweck der Identitätskonstitution veranschaulicht sich dabei nicht zuletzt in der Kontraststellung von ‚Wir-Gruppe‘ und ‚Die-Gruppe‘³³ in der Ausbildung von Subkulturen. Ohne den Bezug zu anderen und ohne Einbindung in einen kommunikativen Zusammenhang vermag sich die menschliche Person ebensowenig zu konstituieren und zu erhalten, wie ohne die Wahrung ihres Eigenstands, ihrer Abgrenzung und sich-unterscheidenden Selbstheit. Das dynamische Zueinander von ‚Eigensein‘ und ‚Mitsein‘ (M. Heidegger) ist daher auch aus individual- und sozialpsychologischer Perspektive betrachtet als Konstitutionsbedingung des Menschenwesens und als Teil von dessen existenzialer Verfaßtheit zu begreifen. Insgesamt aber können damit die personkonstitutiven Momente von Freiheit und Autonomie auf der Basis von Vernunftbegabtheit, sowie der Eigenständigkeit und Unterschiedenheit in ihrer Zuordnung zur kommunikativen Vernetzung auch empirisch-anthropologisch belegt und gestützt werden. Der Personbegriff christlicher Sozialethik erweist sich damit als tragfähiger, der Realität des Menschen angemessener Begriff.

Dabei verweist die bereits benannte Sozialverwiesenheit der menschlichen Person zugleich darauf, daß mit dem Personbegriff trotz seiner weitgehenden Koinzidenz mit dem Subjektbegriff bereits auch eine der gegenwärtig besonders angemahnten Engführungen dieses Begriffs überwunden ist. Während das Subjekt philosophisch nach Descartes zumeist in einsamer Selbstkonstitution gedacht wurde und das Moment der Eigenheit auf Kosten des Mitseins und der sozialen Verwiesenheit des Menschen überhöht wurde, vermag der

³¹ Gehlen, Mensch, 63

³² Vgl. dazu etwa: Erikson, E.: *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt 1973; Erikson, E.: *Der vollständige Lebenszyklus*, Frankfurt 1988

³³ Vgl. zu dieser Differenzierung: Hofstätter, P.: *Gruppendynamik*, München 1965

Personbegriff von vorneherein diesen Momenten der Vernetzung Rechnung zu tragen. Sowohl einer Hybris einsamer Subjektivität als auch einer kommunikationsfeindlichen Engführung von Rationalität und Rationalisierung kann damit bereits im Ansatz gewehrt werden. Der Personbegriff erweist sich daher als Integrations- wie auch als Korrektivbegriff gegenüber dem Subjektbegriff. Die Intentionen des Projekts der Moderne, die mit ihm verbunden sind, können sowohl gewahrt, als auch vor Engführungen und einem Abgleiten in Defizienzen bewahrt werden. Weiter erlaubt die Verbindung mit einer empirisch geleiteten Anthropologie, die sich aus dem unmittelbar anthropologischen Ansatz der Sozialethik nahelegt, auch eine Erkenntnis der naturalen und sozialitativen Bedingtheiten von Subjektivität. Sie kann somit neben den kognitiven auch die emotionalen und triebhaften Konstitutiva des Menschen in ihren Begriff der menschlichen Person mit einbeziehen und diesen Bestimmungsgründen Rechnung tragen. Auf diese Weise vermag sie einen ganzheitlichen Begriff des Menschenwesens bereitzustellen, der auch der Vernünftigkeit dieses Menschen als einer in einen naturalen Bedingungszusammenhang eingebetteten Vernünftigkeit gerecht werden kann. Gleichzeitig läßt sich dadurch Engführungen von Rationalisierung – etwa im Sinn einer einseitig abstraktiven instrumentellen Organisation der gesellschaftlichen Existenzbedingungen – steuern.

Die Autonomie des Menschen erscheint schließlich aus *theologischer* Perspektive als theologal gegründete und verdankte Autonomie, die eben aus dem theologalen Bezug sowohl ihre spezifische Würde, als auch einen spezifischen Verpflichtungscharakter erhält. So wurzelt nach theologischem Verständnis die Autonomie des Menschen in seinem Status als *imago Dei*, als Bild Gottes (Gen. 1,26), das an dessen Schöpfervernunft teilhat und so zu eigener schöpferischer Tätigkeit sowohl fähig als auch ermächtigt ist. Eben durch seine Vernunft und Freiheit entspricht theologischer Anthropologie zufolge der Mensch „seinem Urbild, also Gott selbst“, und eben dadurch, daß er „Ursprungsprinzip seiner eigenen Werke ist“, zeigt er sich als als das wahre Geschöpf seines Schöpfers.³⁴ Gerade aus theologischer Perspektive ist so der Mensch als autonomes und freies Wesen zu begreifen. In theologischer Sicht widersprechen sich daher Theonomie: die Gesetzgebung des Schöpfergottes, und Autonomie: die Selbstgesetzgebung seines Geschöpfs, in keiner Weise, sondern ist der Mensch aus schöpfungstheologischen Gründen als autonomes Wesen anzusprechen.³⁵ Dabei bilden seine Rationalität und Freiheit, kohärent wiederum zur Bestimmung des neuzeitlichen Subjekts (bzw. der Person), den Angelpunkt für diese Autonomie. Außerdem weist die theologische Bestimmung noch auf einen weiteren Wesenszug der Personalität und Subjektivität hin, nämlich die Kreativität. Als vernunftbegabtes, autonomes Wesen ist der Mensch zugleich kreativ und auf Gestaltung seiner Welt hin angelegt. Die

³⁴ Korff, W.: *Kernenergie und Moralthologie*, Frankfurt 1979, 21

³⁵ Vgl. Korff, *Moralthologie*, 21-22; Das genaue Verhältnis von Theonomie und Autonomie hier zu entfalten, würde zu weit führen. vgl. hierzu die präzise Ausarbeitung bei: Korff, W.: *Norm und Sittlichkeit*, Mainz 1973, 42-61

Ausübung dieser autonomen Kreativität aber bleibt durch die schöpfungstheologische Begründung menschlicher Autonomie in einen genuin theologalen Bezugsrahmen eingeordnet. Im christlichen Kontext weiß sie sich daher als eine nicht aus sich selbst, aus eigener Vollmächtigkeit konstituierte Autonomie, sondern als zusammen mit der menschlichen Existenz schlechthin verdankte und zu rechter Ausübung aufgegebene Autonomie. Während ihr die Bestimmung des Menschen als Bild Gottes eine spezifische Würde verleiht, findet sie also zugleich im Charakter der Geschöpflichkeit ihr korrekatives Selbstverständnis. Hierin zeigt sich bereits ein Teil des christlichen Propriums: Christlicher Glaube und seine theologische Selbstreflexion wissen immer schon um die Befindlichkeit des Menschen als die ‚schlechthinniger Abhängigkeit‘ (F. Schleiermacher), um die Geschaffenheit von Welt und Mensch und damit um deren kontingente Gegründetheit. Welt und Mensch haben ihren Ursprung nicht aus sich selbst, so wie sie auch ihr Ziel nicht einzig in sich zu finden vermögen. Wo menschliche Autonomie daher in diesem theologalen Bezugsrahmen begriffen wird, bleibt angesichts der Nicht-Selbstursprünglichkeit und Verdanktheit von Welt und Mensch einer Hybris dieser Autonomie, nachhaltig gewehrt. Die Versuchung, Mensch und Gott miteinander zu verwechseln und gar ‚letzte Dinge‘ selbst setzen zu wollen, wird von einem theologal gegründeten Autonomieverständnis schon im Ansatz zurückgewiesen. Menschliche Autonomie wird auf diese Weise erst wirklich ‚menschlich‘ und bleibt auf ein menschliches Maß hin orientiert. Im Bewußtsein ihrer Verdanktheit findet sie erst ihre humane Gestalt und existenzielle Verwirklichung. Auch mit ihrem theologalen Bezugsrahmen aber erweist sich damit der Ansatz der christlichen Sozialethik als Integration *und* Korrektiv der Grundideen des Projekts der Moderne.

2.2 *Die Prinzipienkonstruktion der christlichen Sozialethik und das Verhältnis zur Demokratisierung*

Mit der theologisch-anthropologischen Verankerung des Ansatzes der christlichen Sozialethik im Personbegriff erhält diese nun zugleich ihr oberstes ethisches Prinzip. Dieses wiederum impliziert zunächst, daß der menschlichen Person eine spezifische *Würde* zukommt, die unter allen Umständen zu wahren ist. Dabei tritt diese Würde – geistesgeschichtlich betrachtet – zwar erst allmählich explizit in den Blick der ethischen Reflexion und findet sie erst bei Kant ihre endgültige Begründung und Fixierung in einer Maxime. Doch liegt diese Fixierung genau besehen bereits im skizzierten Personbegriff als Potenz vorgezeichnet. So tritt schon mit der Bestimmung der Unverfügbarkeit und Einzigartigkeit der Person wurzelhaft das Bewußtsein einer unantastbaren Würde des Menschen in den Bereich der Reflexion, und wird ein Überschritt von der Anthropologie in die Ethik ermöglicht, die dann jedem Menschen aufgrund seines Personseins diese besondere Würde zuspricht. Freilich ist dies kein Schritt, der unvermittelt erfolgt und erfolgen kann: Nicht läßt sich aus dem Sein des Menschen ein Sollen ableiten; auch bedingt nicht das Sein an sich schon einen moralischen Status des Menschen, wie er in der Personwürde

ausgesagt ist. Erforderlich sind und vollzogen werden (mit einmal mehr, einmal weniger methodologischer Zuverlässigkeit) vielmehr eine Reihe von hermeneutischen Zwischenschritten, in denen empirisch-anthropologische Daten – Erfahrungen des Menschen mit sich – mit spekulativ-ideengeschichtlich gewonnenen Einsichtsbeständen – die sich reflexiv in den Konstitutiva des Personbegriffs kristallisieren – zusammengebracht und weiterentwickelt werden.³⁶ Auf diese Weise wird die zunächst vordringlich prädikationslogische, aus der Unmittelbarkeit und Unaussagbarkeit – das individuelle Wesen ist ‚ineffabile‘ – hergeleitete Unverfügbarkeit (die nicht nur für Personen, sondern auch für Dinge gilt) über verschiedene Zwischenschritte, bei denen zunehmend insbesondere die Vernunftbegabtheit, die Reflexionsfähigkeit und Bewußtheit des Menschen seine von anderen ‚Besonderheiten‘ nochmals zu unterscheidende Besonderheit vor Augen bringt, allmählich zum sittlich-normativen und zum ethischen Prinzip ausgearbeitet. In seiner Ganzheit wird dieser Überschritt von der Anthropologie in die Ethik dabei freilich erst neuzeitlich vollzogen. Dort erfolgt die Herleitung unmittelbar aus der Konstitution des Menschen als Vernunft- und Freiheitswesen. Sie rekurriert damit gleichwohl letztlich auf den christlichen Personbegriff und greift das bereits genannte ethische Anliegen des Neuen Testaments auf, das „nicht mehr Skla-

³⁶ Genau besehen finden in jeder anthropologisch fundierten ethischen Reflexion drei Reflexionsschritte statt, die nur dort in naturalistische Fehlschlüsse münden, wo der zweite Schritt ausgelassen oder nicht bewußt gemacht wird: Zum einen bestimmt die Anthropologie den Ist-Zustand des Menschen. Hierzu bedient sie sich der Erfahrung, die unter methodischer Gewinnung zur *Empirie* bzw. zur empirisch geleiteten Wissenschaft fortgebildet wird. Zum anderen finden in die anthropologische Reflexion immer auch bereits vorhandene Einsichtsbestände Eingang, die über den empirischen Ursprung hinaus spekulativ weitergeführt und zu Ideen bzw. *ideellen Komplexen* geworden sind. In diesem Zusammenhang spielen nicht zuletzt religiöse Sichtweisen eine Rolle, die durch ihren Bezug zu Existenzialien wie Geburt und Tod, Geworfenheit, Sozialverwiesenheit etc. des Menschen zwar ebenfalls erfahrungsbezogen sind, jedoch solche Grundbedingungen und -erfahrungen des Menschen immer schon auch deutend in den größeren Kontext einer Existenzhermeneutik, eines Daseins- und Weltverständnisses eingezogen haben. Zum dritten schließlich bilden die existenzhermeneutischen Implikate der anthropologischen Reflexion eine Brücke zur *normativen Reflexion* des Menschen, die zunächst vor allem den Status des Menschen im Vergleich zur ihn umgebenden Wirklichkeit bestimmt sowie den Daseinsvollzug des Menschen dann auf sein Gelingen hin zu orientieren sucht und aus der anthropologischen eine anthropologisch gegründete *ethische Reflexion* macht. Diese anthropologisch gegründete ethische Reflexion verfährt daher auf der Ebene ihrer Methodologie kombinatorisch. Der Zwischenschritt existenzhermeneutischen Deutens ist dabei ebenso unerlässlich wie er bewußt gemacht werden muß: Bleiben die von ihm hervorgebrachten ideellen Komplexe ausgelassen oder werden sie zur empirischen (und daher unumstößlichen) Faktizität erklärt, kommen jene Sprünge in die aller Diskursivität und Infragestellung bzw. Fortentwicklung entzogenen Schlüsse eines ‚schlechten‘ Naturrechts zustande, die heute zu Recht als dem Standard ethischer Methodologie nicht gemäß angemahnt werden. – Im vorliegenden Kontext einer historiographischen Rekonstruktion kann dieses methodologisch saubere Vorgehen freilich nicht für die gesamte diachrone Entwicklung der ethischen Erkenntnisfortschritte und die Herausbildung des Gedankens der Personwürde in Anspruch genommen werden. Der Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses ist jedoch zweifelsohne von Kant fernzuhalten, der transzendental von der Vernunft und Freiheit des Menschen her argumentiert und aus diesen die spezifische Würde der menschlichen Person ableitet.

ven noch Freie“ (Gal. 3,28) kennt und auf universelle Achtung der menschlichen Person zielt. Gleichzeitig läßt sie dieses Anliegen nun auch jenseits des christlichen Kontexts kommunikabel werden und dient sie derart seiner weiteren Generalisierung.

So erscheint zunächst bei Kant Person als „ein mit praktischem Vernunftvermögen und Bewußtsein der Freiheit seiner Willkür ausgestattetes Wesen“, in dem sich „der intelligibele Charakter der Menschheit überhaupt“ realisiert.³⁷ Als ein so bestimmtes Wesen stellt diese Person in ihrem Begriff den transzendentalen Einheitspunkt der Bestimmung des Menschseins überhaupt dar, und als Vernunft- und Freiheitswesen ist sie in ihrer Würde generell und unbedingt zu wahren. Entsprechend formuliert Kant den kategorischen Imperativ: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als auch in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“³⁸ Die Bestimmung der Person als Vernunftwesen koinzidiert dabei mit der des christlichen Personbegriffs und die neutestamentlich initiierte Allgemeinheit des theologisch-anthropologischen Status des Menschen findet ihre Fassung nun transzendental als unbedingt geltende ethische Maxime für alle Menschen und Zeiten. Was für den Christen aus seinem Glaubensbezug heraus evident und prägewirksam wird, ist durch Kant in einen rein rationalen Begründungszusammenhang übertragen. Damit aber kann einmal die neuzeitliche ethisch-prinzipielle Fixierung der Personwürde als zumindest intentional identisch mit ihrer christlichen Präformation gesehen werden. Zum anderen findet die christliche, glaubensvermittelte Erkenntnis der Personwürde über die kantische Reflexion ihre allgemeine, da rationale Kommunikabilität, die eine argumentative Generalisierung dieser Würde auch in glaubensexternen Kontexten erlaubt. Damit wird zugleich die grundsätzliche Forderung neuzeitlicher Ethik überhaupt erfüllt, die eine diskursive, rationale Einlösung jeder normkonstitutiven moralischen Intuition eines Subjekts verlangt. Über eine geistesgeschichtliche Vermittlung erhält so der christlich inaugurierte Gedanke der Personwürde seine rational universalisierbare Fundierung in Gestalt einer Maxime, deren Geltungsanspruch diskursiv einlösbar ist. Die weitgehende Kohärenz des christlichen Personbegriffs mit dem Subjektbegriff erlaubt es dabei zugleich, die kantische Ableitung in die Begründungsreflexion einer christlichen Sozialethik zu übernehmen und mit ihr die gebotene Wahrung der Personwürde an die Spitze dieser Sozialethik zu setzen.

Weiter aber kann über die Maxime der Wahrung der Personwürde hinaus nun auch eine genuin strukturbezogene oberste Maxime der Sozialethik formuliert werden, die zugleich die Leit- und Zielkategorie jeder normativen Reflexion und Regelung von Strukturen abgibt. So hat, wie dies GS 25,1

³⁷ Kant, I.: *Anthropologie* in pragmatischer Hinsicht, in: Kant, I.: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2, Frankfurt 1978, 397-690, 677 (= Immanuel Kant Werkausgabe, hrsg. v. W. Weischedel, XII)

³⁸ Kant, I.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Kant, I.: Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Frankfurt 1978, 7-102, 61 (= Immanuel Kant Werkausgabe, hrsg. v. W. Weischedel, VII)

formuliert, „Ursprung, Träger und Ziel aller sozialen Institutionen“ – und das heißt auch aller Struktureinrichtungen für die menschliche Existenz überhaupt – „die menschliche Person“ zu sein. Auf die menschliche Person hin sind alle Struktureinrichtungen zu reflektieren, zu orientieren und zu normieren. Das Seinkönnen und die Entfaltungschancen des Menschen als Person geben die Zielnorm für jede Fixierung von Strukturen ab, die das menschliche Dasein umgreifen, organisieren und regeln. Oberste Leitmaxime für die Normierung dieser Strukturen ist mithin die Maximierung des Humanum, die Förderung personalen Menschseins und die Sicherung von dessen Entwicklungsmöglichkeiten. Übertragen auf die drei von Korff benannten Strukturgefüge, die den Reflexionsgegenstand der Sozialethik darstellen, bedeutet dies, daß zunächst einmal Normen selbst an ihrer Tauglichkeit für eine Förderung des Menschseins zu prüfen sind und eine ‚Dienstfunktion am Humanum‘ (Korff) zugewiesen bekommen. Nur von dieser Dienstfunktion her erhalten sie ihre Dignität und Legitimität. An die Seite einer ‚Gehorsamsverantwortung vor Normen‘ tritt so auch eine ‚Gestaltungsverantwortung‘ für dieselben.³⁹ Normen sind damit nicht einfach Vorgabe für die sozialetische Reflexion, sondern vielmehr Gegenstand derselben, der durch diese Reflexion erst seine Begründung erfährt. Eben dies gilt auch für Institutionen und soziale Systeme. Weder Normen noch Institutionen und soziale Systeme bestehen für sich und erhalten nur aus sich ihre Anspruchslegitimität. Sie alle begründen diesen ihren Anspruch vielmehr aus ihrer Förderung des Menschseins und der Sicherung von dessen Gelingen. Wo sie dieses Gelingen befördern wollen, müssen sie sich mithin stets neu auf ihre Förderung des Personseins des Menschen hin prüfen lassen und gegebenenfalls verändern. Dies aber zieht eine Reihe von Konsequenzen für die weitere Begriffs- und Prinzipienkonstruktion der Sozialethik nach sich.

So geht es zunächst darum, unter der Leitperspektive der strukturbezogenen Maxime das Zueinander von notwendiger *Strukturorganisation* und *personaler Entwurfsfreiheit* zu bestimmen. In der Tat haben sich als wesentliche Konstitutiva der menschlichen Person ja ihre Freiheit und Autonomie gezeigt, zu der gerade aus christlicher Perspektive auch noch die Kreativität zu rechnen war. Entsprechend geht es bei der Konstruktion sozialer Strukturen für die Existenz dieser Person auch darum, ihr den nötigen Raum zur kreativen Selbstentfaltung zu geben und dessen Verhältnis zu der vom Sozialbezug der Person her notwendigen strukturellen Fixierung ihrer Vergesellschaftungsformen zu reflektieren. Als reflexionsleitende Begriffspaare bieten sich hierzu einmal *Rahmennethos* (W. Kluxen)⁴⁰ und subjektives Ethos bzw. *Binnenmoralen* (W. Korff)⁴¹,

³⁹ Vgl. Korff, Ethik, 15

⁴⁰ Vgl. zum Begriff: Kluxen, W.: Ethik des *Ethos*, Freiburg 1974; Kluxen, W.: Ethik und Ethos, in: Hertz, A. et al. (Hrsg.): Handbuch der christlichen Ethik 2, Freiburg-Basel-Wien 1979, 518-532

⁴¹ Vgl. zum Begriff: Korff, W.: *Normen* als Gestaltungsträger menschlichen Daseins, in: Hertz, A. et al. (Hrsg.): Handbuch der christlichen Ethik 1, Freiburg-Basel-Wien 1978, 114-125, 121

sowie zum anderen *Institution/System* und *Lebenswelt* (J. Habermas)⁴² an, deren Ausgewogenheit und Zueinander jeweils geprüft und geregelt werden muß.

Mit dem Begriff des Rahmenethos ist dabei zunächst einmal der Notwendigkeit allgemeiner, übergreifender und von allen zu befolgender Normen, wie aber auch der von Autonomie und Kreativität getragenen Prozessualität sittlichen Fortschritts in einer geschichtlich verfaßten Welt Rechnung getragen. So ist das Rahmenethos als kristallisativer Austrag der kreativen sittlichen Einzelleistungen der Personen im Lauf der Geschichte zu betrachten, in dem sich die kreativ gewonnenen sittlichen Einsichten in normativen Beständen fixieren. Im Rahmenethos kristallisieren sich somit etwa die ethischen Fortschritte der abendländischen Geistesgeschichte, die dann in überkommenen Normkatalogen und institutionellen wie systemhaften Wirklichkeiten dem Subjekt mit einer gewissen Objektivität traditional gegenüberreten. Sie sorgen zum einen für Entlastung vom Zwang zu steter Kreativität und steter Neuerfindung geeigneter Verhaltensregeln. Zum anderen aber stellen sie ein Fundament für das soziale Miteinander der einzelnen Personen dar, das die von allen zu teilenden normativen Regelungen enthält und das oberste Niveau des bislang geleisteten sittlichen Fortschritts bildet. Die Prinzipien und Regeln des Rahmenethos sind daher zunächst solange als unaufgebar zu betrachten, als eine Veränderung sich nicht als Überstieg auf ein sittliches Mehr hin ausweisen kann. Zusammen mit dem Begriff des Rahmenethos ist folglich auch bereits ein Kriterium für die ‚Beweglichkeit‘ der Gestaltungsverantwortung für Normen gegeben: Diese muß ihre Veränderungsvorschläge stets argumentativ als einen Überstieg auf eine bessere Einlösung des Humanum hin ausweisen können.

In diesem Sinn ist ein ethischer Konsens der Gesellschaft unverzichtbar: Die Prinzipien und Normbestände des Rahmenethos können und dürfen nicht Gegenstand volitiver Dispositionen der Gesellschaftsmitglieder sein. Auf dieser Ebene ist gegen die Differenzeuphorie der Postmodernisten auf Einheit zu pochen. Freilich bedeutet die Ablehnung volitiver Dispositionen hier nicht, daß die Einheit des Rahmenethos dem Diskurs und damit der Veränderbarkeit schlechthin entzogen sei; seine Gehalte sind vielmehr selbst diskursiver Einlösbarkeit ihrer Geltungsansprüche verpflichtet und so evolutiven Prozessen offengehalten. Darüber hinaus fixiert das Rahmenethos in materialer Hinsicht vordringlich Grundoptionen, die ihren Kulminationspunkt in der Personwürde und den Menschenrechten finden. Seine materialen Optionen zielen somit ohnehin gerade auf Eröffnung von (Entwurfs-)Freiheit der gesellschaftlichen Subjekte, deren Miteinander als Bestand der Freiheit des einen mit der Freiheit des anderen eingerichtet werden soll. Obschon auf der Ebene des Rahmenethos die Bewegungsgrenzen für subjektive Dispositionen also äußerst eng gehalten sind und jedes Abweichen streng an diskursive Ausweisbarkeit sei-

⁴² Vgl. zum Begriffspaar unter dem Aspekt einer Kolonisierung der Lebenswelt durch Systemimperative: Habermas, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns* 2, Frankfurt 1981, 470-488

nes Charakters als mindestens eine Erhaltung des Anspruchsniveaus des Rahmenethos wenn nicht ein Überstieg auf ein Mehr an Humanität hin gebunden ist, bedeutet die Insistenz auf der Notwendigkeit des Rahmenethos nicht einfach eine Aufhebung der sittlichen Autonomie der gesellschaftlichen Subjekte. Darüber hinaus bleiben unterhalb des Rahmenethos Binnenmoralen legitim und notwendig, die sich plural und dynamisch auslegen können. Hier hat die Differenz ihren unverstellten Ort und einen gewissen Vorrang vor der Einheit kollektiver Regelwerke. Ihre Legitimität erhalten diese Binnenmoralen und Sonderethoi aus der Eigenheit jeder Person, die um ihrer Identitätsgewinnung und -wahrung willen nicht vollständig im Kollektiven, d.h. aber auch: in kollektiven Regelwerken und Überzeugungen, aufgehen kann. Sie bedarf ihrer besonderen Ethosform, die sich neben personaler Unverwechselbarkeit auch in kleineren, überschaubaren und Identität gewährenden Gruppen einrichten kann und soll. Binnenmoralen und personale Ethoi müssen dabei untereinander durchaus nicht kompatibel sein, sie dürfen jedoch auch nicht zum Rahmenethos in unversöhnbarem Gegensatz stehen. Das Rahmenethos stellt mithin die Einheitsbasis vor, mit der sich jedes subjektive Ethos als verträglich erweisen muß, bzw. der es zumindest nicht konträr entgegenstehen darf. Entsprechend liegt die Grenze subjektiver Entwurfsautonomie in einem nicht als Überstieg ausweisbaren Widerspruch der subjektiven Moral zum Rahmenethos. Innerhalb dieser Grenze wiederum bleibt sie gewahrt und möglich.⁴³

⁴³ Wie schon die Herleitung des Begriffs gezeigt hat, soll dabei nicht geleugnet werden, daß das vom Personprinzip und den Menschenrechten ausgehende Rahmenethos, das zudem die mit dem Personbegriff verknüpfte Autonomievorstellung enthält, eine *kulturspezifische* Größe ist. Sowohl die Menschenrechte als auch die freiheitliche Bestimmung des Menschenwesens als autonomen, mit dem Recht zur Selbstgestaltung seines Lebens ausgestatteten Subjekts verdankt sich der abendländischen Geistesgeschichte und ist nicht in allen Kulturen gleichermaßen vorhanden bzw. inkulturiert. Im Kontext der Debatte um die *„multikulturelle Gesellschaft“* haben sich dabei heute zwei optionale Fronten gebildet, deren eine unter dem Leitbegriff einer *„kulturoffenen“* statt multikulturellen Gesellschaft auf innergesellschaftlicher Festigung und Durchsetzung eines möglichst großen Korpus eigener und materialer – hier der abendländischen – Wertvorstellungen pocht, während eine andere Front im Gestus einer leicht überschwenglichen Gerechtigkeitsintuition die Gleichstellung aller materialen Wertoptionen auf einer möglichst formal gehaltenen Diskursbasis insistiert. Diese letztgenannte Position ist nicht zuletzt in diskursethischen Überlegungen oft spürbar. Demgegenüber möchte ich daran festhalten, daß sich selbst die diskursethischen Optionen letztlich der abendländischen Tradition verdanken – so zwingend die transzendentalpragmatische oder universalpragmatische Argumentation sein mag, sie ist es doch nur für den, der sich auf diese Standards der Argumentation überhaupt einläßt. In dem Moment aber, wo er dies tut, vollzieht er einen ersten Schritt in den abendländischen Kontext: Er anerkennt gleichberechtigte Diskurspartner und das ausschließliche Verkehrsmedium der argumentativen Vernunft, d.h. aber, er übernimmt das spezifisch abendländische Verständnis des Menschen als eines aufgrund seiner Vernunft autonomen Subjekts und verzichtet auf andere, u.U. in seiner Kultur kollektiv verbindliche und anerkannte Wege der Durchsetzung seiner Optionen (wie Rückbezug auf heilige Schriften, mythische, mit Hinterfragungsverbot belegte Kontexte, Standesautorität u.ä.). Diese Überlegung scheint es mir daher geraten sein zu lassen, von vorneherein einzugestehen, daß das Rahmenethos, von dem in den abendländischen Gesellschaften ausgegangen werden muß, ein kulturspezifisches und material-ethisches Gebilde ist. Angesetzt werden kann in diesen Gesellschaften da-

Etwas anders verhält es sich in der Relation von System/Institution und Lebenswelt. Wo die Lebenswelt als jener Raum betrachtet werden muß, in dem sich das lebendige Entwerfen der Subjekte (kompatibel zum Rahmenethos) vollzieht, dürfen System und Institution dieses Entwerfen nicht destruieren oder ‚kolonisieren‘ (Habermas). System und Institution müssen sich vielmehr gemäß dem oben Gesagten als Dienstfunktionen am Humanum, d.h. am Existenzvollzug der Subjekte ausweisen. Für die Sozialethik entsteht damit im Bereich der Sozialanalyse und Gesellschaftstheorie die Verpflichtung, für mögliche Überfremdungen der Lebenswelt und ihrer Prozesse durch Systemstrukturen sensibel zu sein und entsprechenden Entgleisungen – etwa durch übermäßige Bürokratisierung, Institutionalisierung oder Verrechtlichung lebenswelthafter Vollzüge (wie z.B. des Eltern-Kind-Verhältnisses) – entgegenzutreten. Hier kann mithin auch das Anliegen der Postmoderndiskussion aufgegriffen werden, einer Totalisierung der (System-)Rationalität entgegenzuwirken. ‚Differenz‘ und ‚Widerstreit‘ dürfen in der Tat nicht durch den vereinheitlichenden Zwang von Systemimperativen ‚wegrationalisiert‘ und verdrängt werden. Dies nämlich bedeutete eine Aufkündigung des Personstatus des Menschen, der Eigenstand und Unterschiedenheit ebenso wie kreative Selbstentfaltung als Möglichkeit einfordert. Umgekehrt aber kann die Sensibilität für Differenz und Widerstreit durch die Differenzierung von System und Lebenswelt mit der Forderung rahmengebender Konzepte vermittelt werden: Wo das System nicht totalitär die Lebenswelt aufsaugt und in seine Gestänge einspannt, muß es andererseits auch nicht länger intentional durch die Anar-

her nicht eine formale Diskursbasis, die allen materialen Optionen denselben Rang zuordnet, sondern zusammen mit der Verpflichtung auf diskursive Einlösung aller Geltungsansprüche durchaus eine materiale Prinzipien- und Regelkonstruktion. Insofern diese Konstruktion wertgeschätzt und mit dem Status eines universell verpflichtenden Rahmenethos versehen wird, kann sie auch im weiteren Sinn als ‚Wertoption‘ apostrophiert werden. Dabei läßt sich meines Erachtens zudem belegen, daß das abendländisch geprägte Rahmenethos einen hohen Status beanspruchen darf und nicht im Sinn des Kulturrelativismus nivelliert werden muß: Es enthält immerhin die Garantie subjektiver Entwurfsfreiheit – material fixiert etwa in der Religions- und Gewissensfreiheit – und verbunden damit die Vorstellung der Toleranz. Auf diese Weise aber vermag es zu Recht Vorrang vor Ethosformen zu beanspruchen, die diese Freiheitsoptionen nicht enthalten. Im Gegensatz zu diesen nämlich kann das freiheitlich orientierte Rahmenethos selbst freiheitskritischen und ‚esoterischen‘ Ethosformen – wo diese zumindest nicht auf Aufhebung des freiheitlichen Rahmenethos hinarbeiten – noch den Status einer Binnenmoral zugestehen und tolerativ ein Existenzrecht gewähren. Es enthält vermittels Toleranz so den größeren ‚Achtungserweisumfang‘ gegenüber den moralischen Überzeugungen der Menschen. Weiter aber hat das in dieser Weise geprägte Rahmenethos daher auch einen Rechtsanspruch auf Wahrung und Selbstschutz in den von ihm geprägten Gesellschaften. In diesem Sinn können dann diese Gesellschaften durchaus als lediglich ‚kulturoffen‘ apostrophiert werden; die Offenheit nämlich findet ihre Grenze an jedem Versuch, das freiheitliche Rahmenethos aufzuheben. Umgekehrt muß die freiheitliche Offenheit freilich auch eingelöst werden und fremde Vorstellungen und Optionen diskursiv zulassen. Wo diese im Diskurs dann zu überzeugen vermögen, muß sich die eigene Option auch unter Gefahr ihrer Wandlung davon betreffen lassen. Darüber hinaus sind alle ‚fremd-kulturellen‘ Ethosformen unterhalb des Rahmenethos und wo sie dieses nicht angreifen im Status von Binnenmoralen zuzulassen. In diesen beiden letztgenannten Hinsichten ist deshalb die ‚kulturoffene‘ Gesellschaft notwendig auch eine ‚multikulturelle‘, ja muß sie es von ihrem Selbstverständnis her sein.

chie einer ‚reinen‘ Differenz ersetzt werden. Aufgabe des Systems ist es mithin nicht zuletzt, lebensweltliche Differenz zu ermöglichen und zu schützen, d.h. den Raum für den autonomen Lebensentwurf und -vollzug der gesellschaftlichen Subjekte zu eröffnen und zu garantieren.

Für die sozialethische Normierung der systemhaften Wirklichkeiten und der strukturellen Organisationsformen bietet dabei die katholische Soziallehre neben dem Personprinzip die Prinzipien der *Solidarität* und *Subsidiarität* an. Zielt das Solidaritätsprinzip vordringlich auf die Anspruchsdimension, die aus dem Sozialbezug der menschlichen Person hervorgeht, so trägt das Subsidiaritätsprinzip besonders der Autonomie und Eigenständigkeit der Person Rechnung. Während das Solidaritätsprinzip die Inpflichtnahme des einzelnen durch und für das Kollektiv der Personen – und letztlich die Menschheit schlechthin – ethisch verankert, zielt das Subsidiaritätsprinzip auf die Inpflichtnahme des Kollektivs zur Gewährung und Wahrung der Partikularität.⁴⁴ Die Logik dieser wechselseitigen Korrekktivität der beiden Prinzipien erwächst dabei aus ihrer Zuordnung zum Personprinzip und der Hinordnung aller Kollektivität und Partikularität auf die Förderung und Sicherung der personalen Existenz und Selbstrealisation eines jeden Menschen. So bezieht sich das Solidaritätsprinzip auf eine Vereinigung des einzelnen mit der gesamten Menschheit und läßt im letzten jeden Handlungsvollzug auf die Förderung des menschheitlichen Wohls ausgerichtet sein. Angewandt auf systemhafte Solidarstrukturen – und dies sind alle strukturellen Einrichtungen, die um des Erreichens eines gemeinsamen Ziels willen bestehen oder ein übergreifendes Gut realisieren wollen – bedingt es die Inpflichtnahme des einzelnen für diese Struktur. Umgekehrt aber erscheinen systemhafte Solidarstrukturen nur so lange legitim, solange sie das personale Wohl ihrer ‚Mitglieder‘ fördern und das der nicht zu ihnen gehörenden zumindest nicht gefährden. Sobald ein Ziel oder Gut hingegen besser durch eine Partikularinitiative erreicht und gesichert werden kann, ist das Subsidiaritätsprinzip anzuwenden: Dies gebietet die Stützung alle jener partikularen Unternehmungen, die der Realisation der Personen und ihres Wohls besser zu dienen vermögen als solidarstrukturelle Vergesellungsformen. Auch ihre Gebotslegitimität bemißt sich dabei am Personprinzip, von dem her diese Dienlichkeit und dieses ‚besser‘ erst eruiert werden müssen. Systemstrukturen wie individuelle Initiative und Entwurfsdynamik bleiben so beide am Personprinzip auszurichten und sind je nach größerer Einlösung desselben dem Solidaritäts- bzw. Subsidiaritätsprinzip als ihrer ethischen Regelgröße zuzuordnen. In dieser Weise ist auch auch das Zueinander von *Gemeinwohl* und *Eigenwohl* zu verstehen. Bestimmt man Gemeinwohl als die „Solidarpflichtigkeit jedes Strebens nach Eigenwohl“⁴⁵, so impliziert dies aus der Bindung des Solidaritätsprinzips an das Personprinzip heraus umgekehrt, daß sich das Gemeinwohl an der letztlich Förderung des Wohls der Perso-

⁴⁴ Vgl. zur genaueren Ausarbeitung des Solidaritätsprinzips auch: Baumgartner, A., Korff, W.: Das Prinzip Solidarität, in: StdZ 1990/4, 237-250

⁴⁵ Baumgartner/Korff, Solidarität, 240

nen auszuweisen hat. Ein ‚subjektloses‘ Gemeinwohl gibt es nicht; es kann und darf sich auch nicht an die Stelle der Subjektorientierung jeder Gesellschaftseinrichtung setzen, sondern empfängt seine Bestimmung als ein ‚Wohl‘ erst aus der Mehrung des Wohls der Einzelpersonen.

Die vom Persongedanken her entfaltete Begriffs- und Prinzipienlogik der christlichen Sozialethik bedingt es nun weiter auch, daß diese in Kohärenz zum Projekt der Moderne eine prinzipielle Option für die *Demokratisierung* trifft und treffen muß. Wo nämlich die menschliche Person als vernünftige und autonome begriffen wird, muß ihr auch das Recht auf Selbstentfaltung und kreativen Entwurf zugestanden werden. Übersetzt in die Ebene kollektiv-sozialer Systeme und ihrer politischen Strukturorganisation bedeutet dies dann gleichwohl, daß sich diese Autonomie und Entwurfsdynamik der Person kollektiv nur durch eine demokratische Gesellschaftseinrichtung wahren und einlösen läßt. So bedingen sich der Gedanke der vernunftbegründeten Autonomie von Subjekten, die sich ‚ihres Verstandes ohne Leitung eines anderen bedienen‘ (Kant) und ihre Welt- und Lebensinterpretamente, sowie ihre Moralität selbst entwerfen, und eine auf Mitbestimmung angelegte Staats- und Gesellschaftsorganisation, wie sie die Demokratie bereitstellt, wechselseitig. Erst in der Demokratie nämlich finden sich die Mitsprache- und Mitgestaltungsrechte aller Gesellschaftsmitglieder organisatorisch garantiert und gesichert, d.h. aber, erst durch sie findet die Autonomie der Personen den ihr zugehörigen Entfaltungsraum. Gleichzeitig zeigt sich die demokratische Strukturorganisation auch der mit der Autonomie verbundenen Entwurfspotenz der Personen zugepaßt. Sie eröffnet sowohl in der prinzipiellen Trennung von Staat und Gesellschaft, als auch besonders in der mittelbaren Verbindung beider durch gewählte *Repräsentativität*, die Möglichkeit für gesellschaftliche Prozesse, ohne daß diese mit der Strukturorganisation – wie noch im Ständestaat – notwendig kollidieren und deren Stabilität und Bestand gefährden müssen. Zum einen nämlich können diese Prozesse sich durch die genannte Trennung unterhalb der strukturellen Organisation und unabhängig von ihr vollziehen. Anders als im Ständestaat, der die genannte Möglichkeit (zunächst widerwillig, wie noch Kants Verbeugung vor dem Fürsten und seine Beschränkung der Vernunftautonomie auf nicht-politische Bereiche bezeugt)⁴⁶ ebenfalls bot, aber richtet die Demokratie zugleich noch die Chance ein, daß sich diese Prozesse durch Repräsentativität auch in die Strukturorganisation umsetzen können. Eine demokratische Gesellschaft erweist sich daher als prozessuale Gestalt, die sich dem Wandel weder verweigert, noch ihn regional einzuhegen sucht, sondern ihn gerade in sich aufzunehmen vermag und damit dem Entwurfscharakter des Menschen zugepaßt ist. Das Prinzip der Repräsentativität sichert darüber hinaus vor basisdemokratischer Überforderung und dysfunktionalen, kontraproduktiven Einflüssen mangelnder Sachkompetenz in Einzelfragen. Nicht jedermann muß in der demokratischen Gesellschaft seine Autonomie zusätzlich durch vollständige Information über alle zur Entscheidung anstehenden

⁴⁶ Vgl. Kant, Aufklärung, 55

Sachfragen verantwortbar einrichten, sondern er kann die hierfür nötige Kompetenz über Wahl an Repräsentanten und von diesen bestellte Experten auf Zeit delegieren, sowie seine Delegation bei Nichtzufriedenheit später wieder korrigieren. Über das Prinzip der Repräsentativität wird so gewissermaßen der Entlastungsbedürftigkeit des Menschen korrelativ zur Entwurfspotenz Rechnung getragen und dennoch beides strukturell umgesetzt und gesichert. Damit erscheint das Repräsentativitätsprinzip zugleich als das entscheidende oberste ethische und sachgerechte Prinzip, mit dem die Sozialethik die politische Strukturorganisation des Menschen im Staat ansetzt.

Schließlich garantiert die Demokratie durch eine Verfassung noch die Wahrung und konsensuelle Fixierung von Rahmenkriterien und Grundüberzeugungen, d.h. genauer: der zentralen Prinzipien und Maximen des *Rahmenethos*. Sie fixiert damit jene sittlichen Prinzipien, nach denen die Staats- und Gesellschaftsorganisation zu erfolgen hat. Neben dem Personprinzip gehören dabei insbesondere die daraus hervorgehenden Menschenrechte zum unverzichtbaren Bestand einer demokratischen Verfassung. In dieser Weise setzt daher etwa das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland eine Wertentscheidung an, die den Schutz der Menschenwürde für alle verpflichtend macht und bestimmte Grundrechte prinzipiell garantiert. Mit dem Widerstandsrecht bei einer Bedrohung der Verfassung selbst werden zudem die *essentials* des gesellschaftlichen Rahmenethos vor ihrer Zerstörung geschützt und ist jedes Gesellschaftsmitglied zu diesem Schutz aufgerufen. Mit der Verfassung überträgt die Demokratie also diese *essentials* in eine kodifizierte Form auf die sich jedes Gesellschaftsmitglied zurückbeziehen kann und muß. Die Wahrung des ethischen Fortschritts und der Schutz erreichter normativer Einsichtsbestände ist hierdurch gesichert. Gleichzeitig aber schafft die Demokratie mit der Verfassung einen ‚Unbeliebigkeitsrahmen‘, innerhalb dessen wiederum Pluralität, sowie eine Koexistenz pluraler Entwürfe auf einer gemeinsamen Verständigungsbasis möglich sind. Zwar muß das Rahmenethos der Gesellschaft von allen geteilt werden, doch ist ‚unterhalb‘ desselben wieder eine Vielzahl von Ethoi und Binnenmoralen möglich, die zwar zum Rahmenethos nicht in Widerspruch stehen dürfen, jedoch jene individuellen und gruppenspezifischen Besonderungen erlauben, deren der Mensch schon um seiner Identitätsgewinnung willen stets bedarf. Die spezifische Anlage der Grundrechte in der Verfassung der Bundesrepublik liegt dabei zugleich auf der Linie der oben aufgestellten Forderung einer Wahrung der Möglichkeit von Differenz und Widerstreit: Fixiert sind mit den Grundrechten vordringlich Freiheitsrechte bzw. Schranken für Eingriffe des ‚Systems‘ in den Lebensraum und -vollzug der Gesellschaftsmitglieder; die Schranken der Schranken gegen Eingriffe wiederum definieren sich dabei in erster Linie aus Konkurrenzen von Freiheitsrechten – wo eine Freiheit eine andere zu gefährden oder aufzuheben droht erst entsteht – zum Freiheitsschutz – ein kodifizierter ‚Systemimperativ‘. Sowohl den Erfordernissen einer Fixierung erreichter ethischer Fortschritte und der Schaffung einer konsensuellen normativen Basis für Verständigung und gedeihliches Zusammenleben der einzelnen Gesellschaftsmitglieder und Gruppen, als auch der menschlichen Entwurfspotenz und Individualität ist auf die-

se Weise Rechnung getragen. Die Demokratie kann daher insgesamt nicht nur als die dem Projekt der Moderne und seinem Autonomisierungs- und Subjektivationsprogramm adaequate, anthropologisch und ethisch zu rechtfertigende Strukturgestalt der gesellschaftlichen Selbstorganisation des Menschen in der Welt betrachtet werden, sondern stellt zugleich die grundsätzliche politische Strukturoption einer modernen Sozialethik dar.

2.3. Die Aufgabe der Konstruktion bereichsspezifischer Ethiken in Interaktion mit der bereichsspezifischen Sachlogik und ihre Zuordnung zu einer übergreifenden Rahmenordnung.

Mit der Konstruktion genereller Ordnungsprinzipien für die Einrichtung von Strukturen ist es freilich noch nicht getan. Vielmehr geht es in einer Sozialethik, die ihre Einsichten und normativen Grundlagen auch umgesetzt sehen will, ebenso darum, konkrete (oder mit dem gegenwärtig in den Vordergrund der philosophischen Diskussion getretenen Begriff: ‚praktische‘)⁴⁷ Ethik zu treiben, d.h. insbesondere bereichsspezifische Ethiken zu schaffen, die sich zunächst einmal auf die konkreten Gestaltungen und Strukturen der einzelnen *Kultursachbereiche* beziehen. Gefordert sind mithin neben der oben schon in Andeutung mitbedachten politischen Ethik eine Wirtschaftsethik, Technikethik, Ethik der Kunst, Ethik der Wissenschaften und Medienethik. Auch das Verhältnis von Ethik und Religion aber ist hierbei zu reflektieren; unter strukturethischem Aspekt bedeutet dies vor allem, die Strukturgestalten und Institutionalisierungsformen von Religion einer normativen Reflexion zu unterziehen, d.h. im Bereich der christlichen Ethik, die Gestalten der Kirche(n) zu bedenken. Die Gliederung der Kultursachbereiche stellt dabei gleichwohl freilich keinen abgeschlossenen ‚Kanon‘ von ethisch relevanten Bereichen dar, sondern erlaubt zum einen weitere Untergliederung und kann zum anderen auch durch nicht eindeutig einem Kultursachbereich zurechenbare Strukturfelder der Gesellschaft ergänzt werden. So kann z.B. der Bereich der Medienethik untergliedert werden in die Bereiche einer Ethik der Information (zu der dann auch Probleme der Datenkommunikation zählen) und einer Ethik der Unterhaltung, die dann weiter untergliederbar sind in Ethik des Journalismus, Ethik der Datenverarbeitung, Ethik des Films, des Fernsehens, der Comics etc. Die Bearbeitung dieses Bereichs trifft dabei weiter auch Medienformen, die zusätzlich dem Bereich der Kunst zuzuordnen sind, wie etwa den Kunstfilm oder das medial verbreitete Konzert. Hier sind dann Interaktionen der bereichsspezifischen Ethiken unumgänglich. Schließlich finden sich in der Gesellschaft auch Strukturbereiche, die nicht eindeutig den sieben Kultursachbereichen unterfallen, wie beispielsweise die Medizin, die nicht einfach nur unter dem Aspekt einer Wissenschaftsethik behandelt werden kann, oder der Sport, der neben der privaten Aktivität der Individuen in seiner institutio-

⁴⁷ Vgl. dazu: Fehige, C., Meggle, G.: Gut, besser, praktische Ethik, in: Universitas 1989/11, 1093-1102

nalisierten Form beinahe selbst schon einen eigenen Kultursachbereich darstellt. Auch Medizin und Sport aber stellen ihre *strukturellen* Probleme und gehören mithin ebenfalls dem Gegenstandsbereich der Sozialethik an. Mit der Gliederung der Kultursachbereiche sind daher die Strukturfelder und Problembereiche, denen sich eine Sozialethik zu widmen hat, noch nicht abschließend – oder gar ausschließend – erfaßt. Gleichwohl ist mit ihnen bereits ein gewisses Korpus von Großbereichen angegeben, die die moderne Gesellschaft entscheidend prägen und die wegen ihrer relativen Geschlossenheit und Autonomie in ihrer eigenen Spezifität betrachtet werden müssen. Ihr gesellschaftsprägendes Gewicht macht sie dabei zu vordringlichen Aufgabenfeldern für die sozialethische Reflexion, und ihre Ausdifferenzierung und Abgrenzung gegen andere Bereiche fordert diese Reflexion auch als bereichsspezifische heraus. Die Konkretion der Sozialethik kann daher mit einer Aufarbeitung der Kultursachbereiche beginnen – selbst wenn sie ihre Aufgabe damit nicht auch schon wieder abschließen kann.

Der Entwurf bereichsspezifischer Ethiken für jeden der Kultursachbereiche nun hat zunächst einmal die Sachlogik jedes infrage stehenden Bereichs zu eruieren und zu durchdringen. Die konkreten Strukturen des Bereichs, seine Institutionalisierungsformen, sein eigener Reflexionstyp und seine soziostrukturelle Umsetzung in Rollenmuster und Identitätsformen, sowie seine Sachprobleme müssen dem Ethiker zumindest in Grundzügen bekannt und vertraut sein, wenn der bereichsspezifische Entwurf eine sittliche Zielsetzung des Bereichs sachgerecht konstituieren und konkrete Normen hervorbringen will, die für die Erreichung dieses Ziels relevant und förderlich sind. Das ethische Bemühen ist bei seiner Theoriebildung daher hier in besonderer Weise auf ein *empirisch geleitetes* und *kombinatorisches* Arbeiten angewiesen.⁴⁸ Das bedeutet, daß vorgängig zum ethischen Entwurf eine Auseinandersetzung mit der gegebenen Praxis eines Kultursachbereichs erfolgen muß, zu deren reflektierter analytischer Durchdringung eine Zusammenarbeit mit anderen Wissenschaften hilfreich sein wird. So wird etwa die Wirtschaftsethik eine Interaktion mit den ökonomischen Theoriebildungen der Volks- und Betriebswirtschaft anstreben, auf deren Basis sie sich erst fruchtbar einer Konfrontation beispielsweise mit den feingliedrigen und kleinräumigeren Problemen real existierender Unternehmen – also mit einer zu normierenden konkreten Praxis – unterziehen kann, um dann etwa die Konstruktion einer Unternehmensethik anzugehen. Auf der Basis einer so erfolgenden Eruierung der besonderen Verfaßtheit eines Kultursachbereichs und seiner konkreten Praxisverhältnisse kann die sozialethische Theoriebildung also bereichsspezifische, in sich u.U. nochmals gegliederte Ethiken anbieten, die das Handeln in einem der Bereiche sittlich strukturieren, und orientieren. Mit der Konstruktion solcher bereichsspezifischer Ethiken wird dabei zugleich der modernen Diversifizierung

⁴⁸ Vgl. zum Verhältnis von ethischer Theorie und Empirie sowie zur insterdisziplinär-kombinatorischen Methodologie der Ethik: Korff, W.: *Ethik und Empirie*, in: ders.: *Wie kann der Mensch glücken?*, München 1985, 48-79

der Kultursachbereiche Rechnung getragen, die die Ausbildung spezieller Handlungs- und Reflexionstypen und damit eine effizientere Selbsteinrichtung dieser Bereiche ermöglicht hat. Aus dieser größeren Effizienz legitimiert sich denn – gemäß dem Subsidiaritätsprinzip – auch ethisch die Aufrechterhaltung der Diversifizierung und der mit ihr gegebenen relativen Autonomie der einzelnen Bereiche. Durch den Entwurf einer bereichsspezifischen Ethik wird gleichwohl zudem einem möglichen *running wild* blanker Sachlogik bzw. einer Engführung der Definition von bereichsspezifischer Effizienz gewehrt – zugeordnet bleibt diese Effizienz ethisch stets der Mehrung des personalen Wohls der Gesellschaftsmitglieder und letztlich der Menschheit als ganzer. Nur was diese Mehrung leistet kann als wirkliche Effizienz gewertet werden und hält die Diversifizierung legitim.

Wie oben zu sehen war, bedingt es dabei die Diversifizierung freilich auch, daß die moralische Zuständigkeit sich diversifiziert und hierdurch limitiert: So kann nicht der eine Bereich für die Lösung der moralischen Probleme des anderen Bereichs gleichermaßen in Dienst genommen werden und bleibt die Verantwortung der in ihm handelnden Personen auf ihren Bereich hin regionalisiert. Dies fordert nun eine Ergänzung der Schaffung bereichsspezifischer Ethiken, die diese mit der Limitierung gegebene ‚Betriebsblindheit‘ korrektiv einbindet und ‚externen Effekten‘ bereichsspezifischen Handelns Rechnung trägt, ohne die diversifikative Limitierung aufzuheben. Eine solche korrektive Einbindung geschieht durch Rahmenkonzepte, die die gesamtgesellschaftlichen Erfordernisse und die Erfordernisse anderer Bereiche berücksichtigen und in die Gesamtkonstruktion mit einbeziehen. Unter dem übergreifenden Leitziel der Mehrung des Wohls aller Gesellschaftsmitglieder und der Menschheit als ganzer – letztes als Gesichtspunkt, der beispielsweise bezüglich der ökonomischen Interaktionen auf weltwirtschaftlicher Ebene besonderes Gewicht bekommt – sind das Zueinander der einzelnen Kultursachbereiche, ihre wechselseitige Beeinflussung und die aus dem Handeln der einzelnen Bereiche hervorgehenden Folgen zu reflektieren und normativ einzufangen. Über die Mehrung des Wohls der Menschen hinaus haben dabei auch das Wohl der Gesamtökologie, der Erhalt und die Bewahrung der Schöpfung Berücksichtigung zu finden. Während für die übergreifende Zieleinbindung jedes kultursachbereichsspezifischen Handelns das auf das Personprinzip zurückzubeziehende Solidaritätsprinzip die obersten Leitkategorie abgibt, findet die letztgenannte Forderung im ‚Retinitätsprinzip‘ (W. Korff) ihre Verankerung. Jedes das globale Ökosystem treffende kultursachbereichsspezifische Handeln muß in seinen Handlungsfolgen mit diesem System verträglich bleiben und entsprechend ‚rückvernetzt‘ sein. Diese Grundforderung kann dabei mit W. Korff in die Vorrangregel gebracht werden, daß „unter gegebenen Umständen [...] den sich von dem übergreifenden Ökosystem Mensch-Erde für den Menschen ergebenden Ansprüchen gegenüber den sich von den menschlichen Soziosystemen [und ihren Kultursachbereichen] her ergebenden Ansprüchen der Vorrang“⁴⁹ zu-

⁴⁹ Korff, Moraltheologie, 72

kommt. Von diesen Prinzipien aus kann unter weiterer Detaillierung so ein Rahmenkonzept geschaffen werden, das um seiner Durchsetzbarkeit willen dabei auch durchaus rechtlich als Rahmenordnung (K. Homann) zu fixieren ist. Diese Rahmenordnung hat sicherzustellen, daß die Verfolgung der Einzelziele in den einzelnen Kultursachbereichen einem übergreifenden *bonum commune* zugepaßt bleibt und einem *running wild* einzelner Bereichsprozesse gewehrt werden kann.

Auf den Ebenen bereichsspezifischer Ethiken wie der Rahmenkonzepte gilt es dann zugleich auch, die *Interpenetrationsprozesse* ethisch einzufangen. Hier sind zunächst die positiven Auswirkungen solcher Interpenetrationen zu würdigen, die durch Ausweitung des Reflexionskreises eines Bereichs über seine eigenlogischen Grenzen hinaus Kreativität stimulieren, externe Folgewirkungen des bereichsspezifischen Handelns in Blick bringen oder evolutive Prozesse der Strukturentwicklung eines Bereichs durch Komplexierung seiner ‚Leitcodierung‘ (N. Luhmann)⁵⁰ einleiten. Wo auf diese Weise z.B. der Leitcode des ökonomischen Subsystems auf Unternehmensebene durch Interpenetration mit dem Subsystem ‚Kunst und Kultur‘ von Haben/Nichthaben unter einem Profitparadigma auf Haben/Nichthaben unter einem Prestigeparadigma umgestellt wird, können die ökonomischen Imperative durch kulturelle ergänzt werden und etwa eine Form des *cultural sponsoring* (als interpenetrativ generiertes neues Sub-Subsystem bzw. Handlungsfeld zwischen Ökonomie und Kunst/Kultur) hervorbringen, die sich kunstförderlich auswirkt und ‚soziale Produktivität‘ in diesem Bereich entstehen läßt. Ebenso ist denkbar, daß sich das Profitparadigma durch Interpenetration mit den Subsystemen Politik oder Religion um Gemeinwohlaspekte, ökologische Implikationen u.ä. erweitert und modifizierte, komplexere Auslegungen des ökonomischen Leitcodes hervorbringt. Gleichwohl verweisen die Beispiele bereits wieder darauf, daß diese Interpenetrationen auch in Defizienzen münden und etwa zu Überherrschungsphänomenen führen können. So hat die Kritische Theorie unter dem Begriffsetikett ‚Kulturindustrie‘⁵¹ nachhaltig darauf hingewiesen, daß die Interpenetration des ökonomischen Subsystems mit dem Kunst- und Kulturbereich auch zu einer Überfremdung der Eigenlogik dieses Bereichs mit ökonomischen Imperativen führen kann. Aus strukturethischer Perspektive ist daher der jeweilige Effekt einer Interpenetration mit großer Sensibilität für solche kontraproduktive Überfremdungen zu betrachten. Das bedeutet zunächst auf der Ebene der bereichsspezifischen Ethik, daß diese erst einmal durchaus in Abgrenzung zu anderen Bereichen von der jeweiligen Eigenlogik des infrage stehenden Bereichs her zu konstituieren ist. Sie muß zugleich ein bereichsspezifisches Ethos ermöglichen und auf den Weg bringen, das der relativen Autonomie jedes Bereichs verpflichtet bleibt und gegen ‚Kolonisierungen‘ widerständig eingerichtet ist. Weiter aber bedarf es auf der Ebene der

⁵⁰ Vgl. zum Begriff: Luhmann, N.: Soziale Systeme, Frankfurt 1984; Luhmann, N.: Ökologische Kommunikation, Opladen 1986

⁵¹ Zur Konstitution des Kulturindustriebegriffs wie auch zur Kritik daran vgl. meine Rekonstruktion in: Hausmanning, Kritik, 397-497

Rahmenkonzepte einer Insistenz auf der gewaltenteilenden Funktion auch der Ausdifferenzierung der Bereiche. Diese Teilung der Wirkmacht ist in jedem Fall aufrechtzuerhalten. Obschon also Interpenetrationen möglich sind und produktiv sein können, wird das Rahmenkonzept die daraus hervorgehenden Vernetzungen ebenfalls mit einem Rahmen umgeben, der kontratotalitär ausgelegt sein muß. Wo Vernetzungen zu strukturellen Kartellierungen und zur Auslöschung der Selbststeuerung eines Bereichs zu führen drohen, ist entsprechendes Einschreiten geboten. In diesem Sinn wird daher die Rahmenordnung dafür Sorge tragen, daß beispielsweise zwar die Möglichkeit einer ökonomischen Förderung von Forschungsprozessen – ein Interpenetrationsphänomen von Wissenschaft und Wirtschaft – erhalten bleibt, daneben jedoch Forschung auch außerhalb von ökonomischen Institutionen eingerichtet ist und das Subsystem Wissenschaft nicht in völlige Abhängigkeit vom Subsystem Wirtschaft gerät. Ebenso wird sie dafür sorgen, daß Zusammenschlüsse zweier oder mehrerer Systeme nicht in ein Supersystem führen, das die einzelnen Subsysteme völlig aufsaugt und zur Überherrschaft aller nicht an diesem Supersystem partizipierenden Subsysteme führt. Hier stellt gegenwärtig insbesondere der Interpenetrationskomplex Wissenschaft-Technik-Ökonomie vor entsprechende Herausforderungen.

Der in diesem Zusammenhang bereits gemachte Hinweis auf ein bereichsspezifisches Ethos verweist schließlich nun noch darauf, daß der Entwurf von Rahmenkonzepten und bereichsspezifischen Ethiken nicht die Konstitution *subjektiver Ethoi* durch die in den Bereichen tätigen Individuen zu ersetzen vermag. Diese sind vielmehr dazu aufgerufen, Rahmenkonzept und bereichsspezifische Ethik subjektiv zu verinnerlichen und gegebenenfalls auch weiterzuformen. Ihre sittliche Kreativität und ihre moralische Verantwortung werden durch Ethikkonzepte und rechtliche Strukturen weder außer Kraft gesetzt noch überflüssig. Insbesondere eine rechtliche Rahmenordnung kann die Konstitution eines subjektiven Ethos keinesfalls ersetzen – wollte sie dies, so hätte sie sich bis in kleinräumigste Einzelvorschriften hinein auszuformulieren und geriete in die Gefahr einer kasuistischen Totalisierung. Doch auch die bereichsspezifische Ethik vermag das subjektive Ethos, die Moralität der Person nicht zu substituieren. Sie soll sich ja ebenfalls nicht kasuistisch totalisieren, sondern zwar praxisrelevante, jedoch immer noch ‚*ut in pluribus*‘ geltende Normen entwickeln, zu deren Applikation nach wie vor die kreative Eigenleistung des Subjekts gefragt ist. Darüber hinaus stellt die geschichtliche Praxis u.U. auch die Anforderung an die Miterfindung neuer Normen und Regulative, die interaktiv auf die Ethik zurückwirken kann und eine je sachgerechtere Einbindung bereichsspezifischen Handelns in eine bereichsspezifische Sittlichkeit ermöglicht. Erst in der Ergänzung strukturethischer Vorschriften mit der moralischen Kreativität der Subjekte nämlich bleibt der dynamische Prozeß des gesellschaftlichen Fortschritts möglich und wird das gesellschaftliche Leben auch mit Lebendigkeit erfüllt. Eine Ethik der Strukturen setzt somit die Moral nicht außer Kraft, sondern fordert sie gerade heraus.

3. Zur Frage nach dem christlichen Proprium in einer Strukturenethik

Damit kann nun abschließend noch nach dem spezifisch Christlichen einer christlichen Sozialethik gefragt und dessen Bezug zum Projekt der Moderne reflektiert werden. Dabei ist in zwei Schritten vorzugehen: Zum einen stellt sich die Frage, wie sich das *Christentum* als inhaltliche Reflexionsgestalt zu den Grundideen der Moderne und einer mit diesen zumindest weitgehend kohärenten Sozialethik verhält. Das Christentum ist hierbei als Theorieform, als inhaltlich bestimmte ‚Weltanschauung‘ verstanden, die spezifische Basisinterpretamente des Daseins des Menschen und der Welt, also besondere eigene ‚Grundideen‘ und Axiome, bereitstellt. Zum anderen aber ist auch zu eruieren, wie sich der *Glaube* als existenzieller Grundakt des Menschen und die *Ethik* als normative Theorie des menschlichen Handelns zueinander verhalten.

3.1 *Christentum und Strukturenethik – das Verhältnis des Christentums zu einer mit der ideellen Grundstellung der Moderne kompatiblen Sozialethik*

Wo das Christentum in seiner Rolle für eine Ethikkonstruktion betrachtet wird, geht es zunächst also um inhaltliche Bestimmungen. Gefragt ist näherhin, ob und in welcher Weise das Christentum bestimmte Axiome und ‚Ideen‘ bereitstellt, die für eine Ethikkonstruktion relevant und tauglich sind, die sich als modernitätsgerechte und zugleich modernitätskorrektive Ethik erweisen möchte. Hier ist bereits im Verlauf der ausgezogenen Grundlinien einiges aufgeschieden, das jetzt jedoch nochmals grundsätzlich und für sich selbst zum Thema gemacht werden soll. Dabei ist zunächst zu konstatieren, daß das Verhältnis von Christentum und Moderne – insbesondere dem Projekt derselben – als ein *vermittelt genetisches* zu fassen ist. Das Christentum als Theorieform, als Weltanschauung und -auslegung, nämlich begründet ein spezifisches Weltverhältnis und stellt einen Fundus anthropologischer und theologischer Axiome bereit, die die Entstehung des Projekts der Moderne mit ins Werk gesetzt und getragen haben. Es kann daher durchaus generalisierend festgestellt werden, daß die Rolle des Christentums bei der Konstitution einer modernitätsgerechten Strukturenethik die einer Binnenmoral bereits vom geistesgeschichtlichen Ansatz der Moderne her bei weitem übersteigt. Sie orientiert vielmehr diese Strukturenethik auf die religiösen und theologischen Wurzeln der Moderne hin, die die Moderne zwar längst hinter sich gelassen zu haben scheint, von denen sie aber ihre ursprüngliche Kraft erhielt und die in entsprechender Rückbesinnung einer Korrektur moderner Engführungen und Defizienzen hilfreich sein können. Die Frage nach dem Spezifikum des Christlichen in einer mit der Moderne kompatiblen und für diese korrektiven Strukturenethik erweist sich daher bei näherem Zusehen als eine Art anamnestiche Selbstaufklärung der Moderne über den vergessenen und verdrängten

religiösen Ursprung ihres Projekts. Das Spezifische aber besteht dann in einer theologischen Aufklärung der aufgeklärten Gegenwartsepoche, die diese in ein erinnerndes Verhältnis zu ihrem theologalen Bezugsrahmen setzt und so ‚nach Hause‘ bringt.⁵²

So läßt sich zunächst zeigen, daß das Grundunternehmen des Projekts der Moderne, nämlich mittels rationaler Weltbegegnung und -bewältigung den Menschen aus der ‚schlechten Abhängigkeit‘ numinoser Fremdbestimmung zu befreien und in den Stand des Subjekts zu erheben, letztlich schon in der Theologie des Alten Testaments seinen Ursprung nimmt. Der entmythologisierende und antinuminose Impetus des israelitischen Gottesglaubens, der bereits mit der ‚Entgötterung‘ der Sterne im Schöpfungsbericht die Welt und den Kosmos letztlich zu einer Gesamtheit erforschbarer Tatsachen erklärt, kann durchaus als Anfang eines Weltverhältnisses begriffen werden, das zunehmend auch die Weber’sche Entzauberung aus sich hervortreibt und die technisch-instrumentelle Bearbeitung der Welt zum Zweck der Hebung der Daseinschancen und Daseinsqualität des Menschen begründet. Wo die Sterne nicht Götter und die noch unbegriffenen Welterscheinungen nicht personale Kräfte sind, die Unterwerfung, Anpassung und Einfügung fordern, sondern wo Welt und Kosmos prinzipiell geschaffene Entitäten sind, gebührt die Ehrfurcht nur noch dem Schöpfer dieses Werks, nicht mehr aber einzelnen Aspekten der werkhafte Wirklichkeit.⁵³ Diese kann dann durchaus erforscht, bebaut und genutzt werden (ohne daß dies freilich von einer Achtung gegenüber den Werken des Schöpfers als dessen Werke entbinden würde). Die alttestamentarische Schöpfungstheologie setzt dabei sogar eine Dynamik ins Werk, die diese Forschung, Bebauung und Nutzung geradezu als Auftrag für die Kinder Gottes erscheinen läßt: Bereits in Gen. 1,28 wird der Mensch als Beauftragter Gottes gezeichnet, der sich „die Erde untertan“ machen und über sie „herrschen“ soll. Dabei ist freilich dieser ‚Herrschaftsauftrag‘ nicht im Sinn einer weltzerstörenden Exploitation mißzuinterpretieren, die jene ‚gnadenlosen Folgen des Christentums‘ aus sich hervorgebracht habe, zu denen vor allem die Umweltzerstörung zu rechnen ist.⁵⁴ Vielmehr ist dem Menschen mit der Freisetzung zum kreativen Handeln in der Welt auch eine Verantwortung mitgegeben, die biblisch bereits dadurch zum Ausdruck kommt, daß dem ‚Herrschaftsauftrag‘ in Gen. 2,15 der ‚Gärtnerauftrag‘ zur Seite gestellt ist, mit

⁵² Damit ist keine ‚Rechristianisierung‘ der säkularen Organisationsstrukturen der modernen Gesellschaften angezielt – dies wäre in der Tat ein plumper Versuch, den Problemen der späten Moderne zu begegnen –, sondern eine Selbstverständigung über die Wurzelgründe und geistesgeschichtliche Herkunft des Projekts der Moderne. Eine solche Selbstverständigung vermag dann u.U. auch im ‚säkularen‘ Bereich vor dem Mißverständnis einer vermeintlich ‚wertneutralen‘ und ‚weltanschauungsneutralen‘ Selbstkonstitution der modernen Gesellschaften zu schützen, das nicht zuletzt im Gefolge der Verfahrensethiken auch die politischen Diskurse über die Verfassungskonstruktion und die Begründung der Grundrechte betrifft.

⁵³ Vgl. dazu auch: Korff, W.: Christlicher *Glaube* als Quelle konkreter Moral, in: Herder Korrespondenz 1990/44, 279-287

⁵⁴ So Amery, C.: *Das Ende* der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums, Reinbek 1974

dem Adam aufgefordert wird, den Garten Eden zu ‚bebauen und behüten‘. Dieses Bebauen und Behüten erscheint in der biblischen Formulierung dabei geradezu als der Grund für das In-der-Welt-Sein des Menschen – ‚damit‘ er ihn bebaue und behüte nämlich wird Adam von Gott überhaupt ‚in den Garten Eden gesetzt‘. Christlich verstanden ist der Mensch als Bild Gottes und Geschöpf seines Schöpfers somit in seinem Welthandeln stets auch in die Verantwortung vor seinem Schöpfer genommen. Einem *running wild* seines instrumentellen Umgangs mit der Welt ist daher intentional von Beginn an gewehrt gewesen – ungeachtet der Tatsache, daß diese Intention wiederholt in der Menschheitsgeschichte übersprungen worden ist. Im Sinne des Christentums freilich war solches Überspringen nicht. Im Ganzen aber zeigen sich damit zunächst die rationale Entzauberung und Freisetzung des Menschen zum Welthandeln durch die theologische Dynamik bereits des Alten Testaments als (vergessene) Wurzeln der modernen Entzauberung und instrumentellen Weltbewältigung. Weiter tritt mit ihnen dann jedoch auch das korrektive Moment einer theologalen Rück- und Einbindung in Blick, das zumindest von der Grundintention des Christentums her einer Selbstüberhebung moderner Rationalisierung entgegensteht. Eine Rückbesinnung auf diesen theologalen Bezugsrahmen vermag so der Gefahr dieser Selbstüberhebung zu wehren, und eine theologische Aufklärung der Moderne über ihre religiösen Wurzeln kann diesen theologalen Rahmen diskursiv appäsentieren. Dabei wird eine christliche Sozialethik sich stets in diesem Rahmen entwerfen und – etwa in der umweltethischen Formel von der Bewahrung der Schöpfung – daraus ihre ethische Grundhaltung gewinnen. Sie findet in diesem theologalen Bezug ihr Proprium und hat neben einem affirmativen auch ein korrekatives Verhältnis zu modernen Rationalisierung, das sie aus eben jenem Proprium gewinnt.

Weiter war bereits zu sehen, daß es das Christentum ist, dem sich der *Personbegriff* als anthropologisch-ethischer Begriff verdankt. Dabei hat sich gezeigt, daß der Personbegriff als Wurzelgrund der Entwicklung des Subjektbegriffs betrachtet werden kann und sich so als mit der durch diesen benannten zentralen Grundidee des Projekts der Moderne kohärent weiß. Im Personbegriff und seiner inhaltlichen Fassung haben zudem die Menschenrechte als Rechte autonomer, mit einer unantastbaren Würde ausgestatteter Subjekte ihren Ursprung. Insbesondere die Idee der Gleichheit aller Menschen vor Gott, wie sie in der paulinischen Theologie formuliert ist, sorgt für eine Ausweitung personaler Rechte über die je eigene Gruppe hinaus auf alle Menschen. Die Idee der letztbezüglichen Verantwortung vor Gott und dem Gewissen wiederum inspiriert die Überlegungen zur *sittlichen Autonomie* des Menschenwesens, die freilich neuzeitlich dann philosophisch in seiner Vernunftbegabtheit transzendental fixiert wird. Über die geistesgeschichtliche Vermittlung durch die abendländische philosophische Reflexion aber konnotieren sich so erneut christliche Grundgedanken mit der Axiomatik des Projekts der Moderne. Diese Axiomatik erweist sich dabei als kompatibel mit dem spezifisch Christlichen. Umgekehrt wiederum kann die moderne Bestimmung des Menschen als Subjekt in Autonomie durch den christlichen Personbegriff zugleich erneut vor Engführungen und Defizienzen bewahrt werden. Auch dies hat sich be-

reits partiell gezeigt: So erwies sich der Personbegriff als Korrektiv gegenüber einer rationalistischen oder autistischen Engführung und einer damit einhergehenden Vergewaltigung des ‚Anderen der Vernunft‘. Die anthropologische Grundstellung, die eine christliche Sozialethik mit dem Ansatz beim Personbegriff einnimmt, erlaubt es nämlich, die Personalität auch empirisch in ihren Konstitutionsbedingungen zu analysieren und dabei den nicht-rationalen Bestimmungsgründen des Menschenwesens Rechnung zu tragen. Das ‚Andere der Vernunft‘ kommt damit über den Personbegriff zunächst in Gestalt der emotionalen und triebhaften Seite des Menschen zu ihrer ethischen Reflexion und ihrem Recht.

Weiter aber kann zu diesem ‚Anderen der Vernunft‘ im christlichen Personbegriff nun auch die *Transzendenzverwiesenheit* gezählt werden, die ebenfalls zu den zentralen Konstitutiva des Menschen gehört. Von seiner Grundverfaßtheit her ist der Mensch auf Transzendenz hin angelegt und zeigt er sich stets auch als *homo religiosus*. Empirisch ist dies in der Existenz von Religions- und Glaubenssystemen in der gesamten Menschheitsgeschichte nachweisbar; christlich gesprochen bleibt der Mensch stets der, der von Gott gerufen ist und ‚dessen Herz unruhig ist, bis es ruht in Gott‘ (Augustinus). Diese Transzendenzverwiesenheit weist dabei über die bloße Rationalität hinaus – zwar kann und darf sie sich im Sinn eines *fides quaerens intellectum* der Rationabilität nicht entziehen, doch ist sie durch bloße Rationalisierung allein auch nicht zu erfüllen. Wo die Transzendenzverwiesenheit des Menschen nur auf die *fides quae* hin orientiert würde und der rationale Diskurs den Akt des Glaubens, die *fides qua*, zu ersetzen suchte, wäre ihr nicht wirklich gerecht geworden. Wirklich gerecht zu werden vermag der Mensch seiner Transzendenzverwiesenheit nur im existenziellen Vollzug, d.h. christlich gesprochen: im Glauben. Der Einbezug der Transzendenzverwiesenheit aber als Teil des im Sinn der *fides qua* ‚Anderen der Vernunft‘ in den Kanon der Bestimmungsstücke des Personbegriffs erlaubt es so, das ganzheitliche Personverständnis damit zu vervollständigen. Zusammen mit den bereits aufgeführten Korrektiva des Personbegriffs gegenüber dem Subjektbegriff kann es daher als christliches Proprium einer von der Personalität des Menschen ausgehenden Sozialethik apostrophiert werden, auch dieser Transzendenzverwiesenheit in ihrer Strukturierung Rechnung zu tragen.

Schließlich bedingt der theologale Bezug auch noch eine spezifische Bewahrung vor Hybris und struktureller Selbstüberhebung des Menschen. Auch dies ist bereits in einigen Aspekten in Blick getreten. So findet sich zum einen die menschliche *Autonomie* schöpfungstheologisch eingebunden und in einen Bezugsrahmen gestellt, der ihre Herkunft als eine nicht sich selbst verdankte deutlich macht. Jede menschliche Autonomie bleibt aus christlicher Perspektive betrachtet damit letztlich theonom verankert und in Verantwortung genommen. Dabei weiß der Christ nicht nur sich selbst als Geschöpf und nicht-selbstursprüngliches Wesen, sondern letztlich die gesamte Welt und den Kosmos als geschaffene Realität. Diese geschaffene Wirklichkeit ist nach christlicher Überzeugung darüber hinaus in einen *heilsgeschichtlichen Zusammenhang* eingebunden, der sie zum einen in den Status der Vorläufigkeit verweist

und zum anderen mit einer Hoffnung ausstattet, deren Erfüllung ihr zwar zugesagt ist, jedoch nicht von ihr selbst bewerkstelligt werden kann. Das wiederum bedingt es, daß keine der innerweltlichen Gestaltungen und keine menschlichen Schöpfungen den Status der Vorläufigkeit überspringen können. Zwar sind sie nach christlicher Überzeugung nicht mehr von einem ‚nichtigen Nichts‘⁵⁵ bedroht, doch bleiben sie vergänglich, Dinge des Übergangs und Stückwerk (Paulus). Das Heil endgültig zu schaffen, die Vollendung von Welt und Mensch zu besorgen hingegen ist und bleibt Gottes Sache. Aus diesem *eschatologischen* Vorbehalt heraus findet sich auch eine christliche Sozialethik stets davor bewahrt, sich hybride in den Status des *Deus creator* aufzuschwingen und selbst ‚Letzte Dinge‘ bewerkstelligen zu wollen. Sie wird entsprechend stets die Kontingenz und Vorläufigkeit der Welt und auch ihrer eigenen Entwürfe vor Augen haben und die Errichtung totalitärer Zielsysteme, eines ‚Reiches Gottes auf Erden‘ mit strukturethischen Mitteln, zu vermeiden wissen. Umgekehrt aber erhält sie aus diesem ihrem christlichen Bewußtsein heraus auch die Position einer Wächterin gegen alle strukturelle Versuchung, die solches in Form ‚real existierender Utopien‘ ausmalt und unter Negation der Endlichkeit ins Werk zu setzen unternimmt. Auch der eschatologische Vorbehalt der christlichen Sozialethik kann dabei zu ihrem christlichen Proprium gerechnet werden. Er stellt zudem ein weiteres Korrektiv gegenüber der Moderne und ihrem Projekt dar, das seit der französischen Revolution nicht selten der genannten Versuchung zu erliegen drohte bzw. erlegen ist.

3.2 Zum Verhältnis von Glaube und Ethik

Neben dieser Rolle des Christentums als ideller Wurzelgrund wie auch als Korrektiv der Moderne spielt jedoch ebenso der christliche Glaube als existenzieller Grundakt eine Rolle für eine Sozialethik als Strukturethik. Zunächst einmal kann er nämlich für eine *existenzielle Verwurzelung* der zentralen ethischen Ideen und Prinzipien in den einzelnen Subjekten sorgen. In der *fides quae* sedimentieren sich die skizzierten zentralen Grundideen und Paradigmen des Christentums zu Überzeugungen in den einzelnen Glaubenden und erhalten damit eine weit über bloße vernunftbegründete Einsicht hinausreichende Tragfähigkeit. Sie können damit auch dann noch handlungswirksam werden, wenn die Orientierung an ihnen nur unter großen Risiken und mit großen Mühen durchzuhalten ist. Aus sozialetischer Perspektive erhält der Glaube so eine sittlichkeitsstärkende und -garantierende Funktion, die das sittliche Verhalten in einem Gemeinwesen stützt. Gleichwohl wäre es verfehlt, in dieser sittlichkeitsstützenden Funktion die wichtigste der Rollen des Glaubens für die Ethik zu sehen – es ist ohnehin nicht wirklich eine, die sie für die Ethik, sondern lediglich eine, die sie für deren Durchsetzung und Realisierung

⁵⁵ Vgl. zu diesem Begriff: Welte, B.: *Das Licht des Nichts*, Düsseldorf 1980; auch: Höhn, H.-J.: *Die Vernunft, der Glaube und das Nichts*, in: ders. (Hrsg.), *Theologie, die an der Zeit ist*, Paderborn 1992, 139-173

spielt. Im Verhältnis zur Ethik hingegen stehen die – mit A. Auer gesprochen – ‚stimulierende‘ und ‚kritisierende‘ Rolle des Glaubens weitaus mehr im Vordergrund.⁵⁶ In diesen Rollen nämlich entfaltet er eine *ethikkonstitutive* und gegebenenfalls -transformative Kraft.

Zunächst ist hierbei darauf abzuheben, daß diese Funktionen ihren letzten Rückhalt in der *fides qua* finden. Der Glaube an sich, der Akt des sich gläubig In-der-Welt-befindens, bildet noch ‚vor‘ aller Inhaltlichkeit jene Basis, auf der ein konstruktiv-schöpferisches Handeln und Verhalten in der Welt erst möglich wird. Er nämlich meint jenen existenziellen Grundakt des Vertrauens schlechthin, aus dem erst alles Zutrauen zum eigenen Selbst, zu Welt und Wirklichkeit hervorgehen kann. Im Akt der *fides qua*, nicht schon im Inhalt der *fides quae* allein, findet der Mensch jene letzte Erfahrung des Gehalten- und Getragenseins und jene letzte Affirmation der Sinnhaftigkeit von Existenz, die es ermöglichen, am Leben zu bleiben und etwas zu tun. Hier schweigen die Kontingenz und die Erfahrung existentieller Unbehaustheit, der Schrecknisse von Leid und Tod, und vermag das angesichts all dessen ‚unruhige‘, ja mitunter verzweifelte Herz zumindest eine ‚vorriffshafte‘ Ruhe in Gott zu finden. Der Grundakt der *fides qua* konstituiert daher mehr als nur eine Überzeugung, wie sie mit der *fides quae* gegeben ist. Überzeugungen bleiben inhaltlich gebunden und damit regionalisiert; die *fides qua* aber ergreift den Menschen in seiner Ganzheit und in seinem innersten Grund. In der *fides qua* wurzelt daher wesentlich auch die stimulierende und kritisierende Kraft des Glaubens, die dann freilich sich inhaltlich äußern und so in Form einer *fides quae* auslegen muß. Darüber hinaus kann sie auch von den spezifischen Inhalten der *fides quae* mitgetragen und realisiert werden. So ermöglicht es der Grundakt des Glaubens zunächst, der Welt und ihren Gestaltungen kreativ zu begegnen und in dieser Begegnung aus der Haltung des Glaubens heraus etwas neues zu schaffen. Der Glaube entfaltet dabei eine stimulierende Kraft, die den Menschen zu aktivem Weltverhalten auffordert und herausruft. Dabei wird diese Stimulation freilich auch durch die Inhalte des Glaubens gestützt und vorangetrieben, wenn etwa die Heilzusage Gottes motivierend für die Realisierung eines Mehr an menschlichem Wohl oder für selbstloses Engagement wirksam wird. Ebenso empfangen die kritische Betrachtung bzw. Wertung und die aus der Kritik hervorgehende Veränderung der Realität ihre letztbezügliche Kraft aus der Erfahrung des Getragenseins und dem Grundakt des Glaubens. Diese Erfahrung kann dann der Durchsetzung dieser Kritik ebenso dienlich sein, wie sie als Erfahrung möglichen Heils und möglichen Ruhens in Gott im Kontrast zur Realität diese Kritik erst hervorbringen kann. Auch hier freilich spielt die *fides quae* ihre spezifische Rolle, wenn sie etwa durch ihre heilsgeschichtliche Perspektive und den eschatologischen Vorbehalt die Folie für Kritik liefert und im Sinn einer Überzeugung motivational wirksam wird.

⁵⁶ Vgl. zur Begrifflichkeit: Auer, A.: *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1989, 189-198; ich modifiziere die Auslegung der Begriffe jedoch im folgenden etwas.

Beide ‚Kraftentfaltungen‘ des Glaubens in seinen beiden Stufen von *fides qua* und *fides quae* sind dabei ethisch relevant. Mit ihrer Stimulation und Kritik halten sie die moralische Kreativität des Menschen lebendig und vermögen sie sogar sittliche Überstiege und die Konstitution eines Hochethos zu ermöglichen.⁵⁷ Damit aber zeigt die stimulative und kritische Kraft des Glaubens eine doppelte Funktion: Sie vermag einmal *motivierend* zu wirken und einem konkreten sittlichen Verhalten zur Durchsetzung zu verhelfen. Zum anderen aber zeigt sich in diesen beiden ‚Glaubenskräften‘ der Glaube auch als Wurzelgrund der *moralischen Intuition* des Christen, wenn dieser aus *fides qua* und *fides quae* kreativ und kritisch neue sittliche Einsichten gewinnt. Mit diesen Einsichten kann zunächst die lebensweltliche Moralität eine inhaltliche Veränderung auf ein Mehr an Sittlichkeit hin erfahren. Der Glaube nimmt damit fördernd und weiterformend auf die Gestalt des Ethos Einfluß. Über dessen ‚Sozialisierung‘ zur Binnenmoral vermag er sich dann auch auf Strukturen umzuschlagen und evolutiv wirksam zu werden. Er weist so eine ethoskonstitutive und -transformative Dynamik auf, die bei entsprechender reflexiver Umsetzung auf der Theorieebene auch eine ethikkonstitutive und -transformative Funktion entfalten kann. Als Wurzelgrund der moralischen Intuition des Christen besitzt der Glaube so ein geradezu grundlegendes Verhältnis zur Ethik: Er stimuliert ihr reflexives Unterfangen nicht nur, sondern setzt es mitunter gar erst ins Werk.

Gleichwohl ist damit noch nicht alles gesagt. So läßt sich mit Rekurs auf den Glauben allein zwar ein *moralischer Impetus*, jedoch noch nicht unmittelbar ein *ethischer Imperativ* begründen. Dies muß vielmehr rational-argumentativ geschehen. Die stimulierende und kritisierende Kraft des Glaubens vermag das Bemühen der Ethik nicht zu suspendieren, und die Praxis des Glaubens ersetzt nicht die Theorie einer reflexiv konstruierten Ethik. Sobald nämlich konkrete Moral aus der glaubensvermittelten Verhaltens- und Handlungsmotivation entsteht und Geltung beansprucht, muß dieser Anspruch sich über vernünftige, diskursive Argumentation einlösen lassen. Zwar liegt für den Christen im Glauben der Grund für seine moralische Intuition, doch bedarf diese Intuition – wie auch jede aus anderen existenziell-motivationellen Quellen fließende – einer Begründungsreflexion, die kommunikabel und transparent ist. Kommunikabilität und Transparenz aber stellen sich über Vernünftigkeit und diskursive Argumentation her. Nur dann bleibt die stimulierend-kritische und Moralität schaffende Kraft des Glaubens selbst verantwortlich und vernünftig. In der Tat kann diese ja in fundamentalistischen Formen ebenso kraftvoll regressiv und destruktiv wirken. Daher ist die Diskussion um den *rechten* Glauben nie obsolet und stets zu führen. Glaube hebt den Diskurs nicht auf und auch nicht die Ethik als wissenschaftliche Reflexion, sondern bedarf ihrer. Entsprechend bleibt der Glaube auch in ethischer Hinsicht der Rationabilität zugeordnet. Ein nicht rationabler Glaube mag sub-

⁵⁷ Vgl. dazu auch: Löhr, G.: Gott-Gebote-Ideale. Analytische Philosophie und theologische Ethik, Göttingen 1991, 71-110

ektiv funktionieren und erfüllen, doch ist er in dieser Form objektiv von einem Wahnsystem nicht unterscheidbar. Umgekehrt vermag jedoch auch die rationale Normkonstitution der Ethik ohne die kreativ-stimulierende und kritische Kraft des Glaubens ihre Lebendigkeit kaum zu erhalten und kann sie ihren Normen nur schwer zur Durchsetzung verhelfen. Wo sie ihre Normativität nicht in Form einer Überzeugung zu verwurzeln vermag, bleibt insbesondere in prekären Situationen ihre Schubkraft gefährdet. Auch sittliche Überstiege, die konstitutiv für alle sittliche Evolution, alle Weiterentwicklung sittlicher Optionen zu universell akzeptierten Standards sind und in Gestalt beispielgebender supererogatorischer Handlungen ihre mitreißende Kraft entfalten, sind ohne den Glauben schwerlich denkbar. Ohne sie aber drohte die Moralität allzuleicht auf den Stand einer ‚Verwaltungsmoral‘ herabzusinken und die Ethik als Theorie der Moral allzuleicht zu einer ‚Verwaltungsethik‘ zu deteriorieren. Die motivationale und die kreative Kraft des Glaubens bleiben so für die Ethik schlechthin konstitutiv.