

Bernhard Laux

Exzentrische Sozialethik

Zur Präsenz und Wirksamkeit
christlichen Glaubens
in der modernen Gesellschaft.

Münster: Lit 2007
(Forum Religion und Sozialkultur 13;
hg. von Karl Gabriel)
264 S., 19.90 EUR, ISBN 978-3-8258-9257-9

1.	EINLEITUNG: VOM EXZENTRISCHEN CHARAKTER	
	CHRISTLICHER SOZIALETHIK	11
1.1	Exzentrisch zur herrschenden Vernunft	12
1.2	Exzentrisch – gegen Relativismus und Fundamentalismus	15
1.3	Exzentrisch auf die Anderen zu	18
1.4	Begriffliche Konventionen	21
1.5	Zum weiteren Gang der Darlegung	22
2.	BRAUCHT MORAL RELIGION? FRAGEN DER	
	MORALBEGRÜNDUNG	
2.1	Binnenperspektive – Glaube verlangt Ethos	
2.1.1	Dekalog: Gesetz als Freiheit	
2.1.2	Prophetische Gesellschaftskritik: Amos	
2.1.3	Jesu Verkündigung und Praxis: Die Basileia-Perspektive	
2.2	Kritische Außenperspektive: Glaube kann Moral gefährden	
2.2.1	Unmoralische Moral	
2.2.2	Überfordernde Moral	
2.2.3	Heteronome Moral	
2.2.4	Verzweckte Liebe	
2.3	Moral allein aus Vernunft? – oder:	
	Vernunft kommt niemals allein	
2.3.1	Die Unterscheidung der Geltungs- und Sinnfrage in der „autonomen Moral“ Kants	
2.3.2	Gerechtigkeitsfragen zwischen Isolierung und lebensweltlicher Einbettung in der Diskursethik	
	<i>2.3.2.1 Moralbegründung im diskursethischen Ansatz</i>	
	<i>2.3.2.2 Unterscheidung von Fragen des guten Lebens und der Gerechtigkeit</i>	
	<i>2.3.2.3 Substantialität des Verfahrens</i>	
	<i>2.3.2.4 Distanz zur eingelebten Sittlichkeit, aber keine Neutralität</i>	
	<i>2.3.2.5 Abhängigkeit von der eingelebten Sittlichkeit</i>	
2.4	Ertrag	

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

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

- 5. WIE ALSO REDEN? DIE STELLUNG RELIGIÖSER ARGUMENTE IM POLITISCHEN DISKURS**
- 5.1 Liberales Politikverständnis und die Rolle der Religion in der politischen Öffentlichkeit**
- 5.2 Das Selbstverständnis der Kirche im politischen System**
- 5.3 Zum Beispiel: Ehe und andere Lebensformen**
 - 5.3.1 Ehe – kein Thema theologischer Sozialethik?
 - 5.3.2 Ehe – kein Thema der Politik?
 - 5.3.3 Die Bedeutsamkeit der Ehe
 - 5.3.3.1 *Gesellschaftliche Bedeutsamkeit*
 - 5.3.3.2 *Individuelle Bedeutsamkeit*
 - 5.3.4 Die Rolle der Politik
 - 5.3.4.1 *Gerechtigkeitsfragen im Blick auf Alleinstehende*
 - 5.3.4.2 *Gerechtigkeitsfragen im Blick auf nichteheliche Lebensgemeinschaften von Mann und Frau*
 - 5.3.4.3 *Gerechtigkeitsfragen im Blick auf gleichgeschlechtliche Partnerschaften*
 - 5.3.5 Die Spannung zwischen sittlichen Urteilen und Gerechtigkeitserwägungen

RESÜMEE: OPTION FÜR DIE ANDEREN

1. Einleitung:

Vom exzentrischen Charakter christlicher Sozialethik

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

Der Titel spielt – das sei zugegeben – ein wenig mit dem im Begriffsfeld „exzentrisch / Exzentrizität“ liegenden unterschiedlichen Assoziationen, die es erlauben verschiedene Phänomene und The-

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

menbereiche unter diesem Begriff ins Blickfeld zu nehmen, die unter anderen Perspektiven auch zu unterscheiden sind.²

1.1 Exzentrisch zur herrschenden Vernunft

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

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

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

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

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

Grundlage und Voraussetzung die ersichtlich nicht universalisierbare – und auch nicht falsifizierbare – Gottesannahme hat, leicht als nicht wissenschaftsfähig.

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

- Angezeigt ist nämlich – in den Worten von Odo Marquard – eine „Diät in Sachen Sinnerwartung“⁶. Wir sind aufgerufen zu Bescheidenheit in Sachen Sinn.
- Damit verbunden ist die Mahnung zur Selbstbescheidung des Subjekts: Der Mensch ist nicht Mittelpunkt des Weltalls, nicht Zielpunkt der Evolution, nicht Herr im eigenen Haus der Psyche⁷ oder des Denkens⁸ und auch nicht Gestalter der Gesellschaft, an der Veränderungsintentionen abprallen.⁹ „Sowohl in inhaltlicher

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

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

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

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

als auch in methodischer Hinsicht hat das moderne Wissenschaftsverständnis eine Weltauslegung auf den Weg gebracht, in der Welt und Mensch nach und nach ihre erhoffte (oder angemaßte) Bedeutsamkeit verloren haben. Im Blick auf den Menschen und seine Welt ist es mehr als fraglich geworden, wovon berechtigter Weise Aufhebens zu machen sei.“¹⁰

- Schließlich ist auch das neuzeitliche Projekt „Ethos“ in der Krise; die Hoffnung auf die Gestaltung einer sozialen Welt, einer Form des Zusammenlebens, die dem Wert und der Würde des Menschen gerecht wird. Man hat den Eindruck, dass die Frage, was zu tun sei, zerrieben wird zwischen Relativismus, Voluntarismus und Dezisionismus auf der Begründungsseite und systemischen Eigenlogiken auf der Anwendungsseite. Ethik ist Begleitgeräusch zu dem, was ohnehin geschieht. Sie ist bloßes „Rauschen im System“¹¹.

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

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

In dieser „adiätischen“ Einstellung kann Theologie als eine „exzentrische“ Wissenschaft erscheinen, die aus dem Rahmen fällt, gerade dadurch, dass sie Fragen thematisiert, die im modernen Wissenschaftssystem als nicht mehr bearbeitbar gelten, obwohl sie fundamental sind für das Selbstverständnis der Menschen und der Ge-

¹⁰ Höhn, Hans Joachim: Zustimmung, 16f.

¹¹ So die bekannte Formulierung Luhmanns. Vgl. Luhmann, Niklas: Soziale Systeme, 137.

sellschaft. Doch es gilt umgekehrt festzuhalten, dass die angeratene „neue Bescheidenheit“ gar nicht vorsichtig und vor allem nicht risikolos ist; dass sie, indem sie das Letzte für nicht thematisierbar hält, dazu neigt, das Vorletzte zu Endgültigem zu machen.¹² „Ihren Dienst an gesellschaftlicher Selbstaufklärung kann die Theologie sehr konkret leisten: etwa als kritische Analyse jener Tendenzen, die in einer unabschließbar endlichen Welt verendgültigende Lösungs-, Erfüllungs- und Befriedigungsangebote durchsetzen wollen.“

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

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

1.2 Exzentrisch – gegen Relativismus und Fundamentalismus

Ein andere Bezugnahme auf das Sprachbild der Exzentrizität ist für den Gedankengang der weiteren Ausführungen noch wichtiger. Sie steht mit der vorgenannten Assoziation allerdings in Beziehung. Ihren Anknüpfungspunkt findet sie im geometrischen Bild von exzentrisch bzw. in der technischen Anwendung des Exzentrums. Dynamik entsteht gerade durch das Verlassen des Zentrums. „Exzentri-

¹² Vgl. *Wenzel, Knut*: Die Notwendigkeit der Theologie in der Universität; *Laux, Bernhard*: Ökonomische Vernunft und ihr Anderes – oder: Warum baut Nike Kathedralen?

tät“ bringt dann die unter den Bedingungen kultureller Pluralität und sozialstruktureller Differenzierung notwendige Denk- und Reflexionsfigur des Ausgangs von und aus dem Zentrum zum Ausdruck. Die Grundthese ist: den in religiöser und moralischer Hinsicht grundlegenden Herausforderungen des Relativismus und des Fundamentalismus ist eine „exzentrische“ Reflexionsstruktur und -fähigkeit entgegen zu setzen.

Benedikt XVI. hat den Relativismus wiederholt deutlich kritisiert und beklagt, dass er sich als die den modernen Verhältnissen einzig angemessene Haltung ausgibt.¹³ Er macht zurecht auf die destruktiven Folgen aufmerksam, die der Relativismus für das gesellschaftliche Zusammenleben mit sich bringt. Er bedeutet die Verabschiedung jeglicher kognitiver Ethik und damit die Rückführung der Ethik auf Gefühl oder Wille bzw. die Ersetzung der Ethik durch ästhetische und psychologisierende Kriterien wie Authentizität und Stimmigkeit. Jedoch braucht auch eine auf Pluralität, Vielfalt und Differenz setzende und sie sichernde Gesellschaft einen unverrückbaren moralischen Einheitskern, der erst Pluralität als Wert sichert. Ohne diesen der Relativierung entzogenen moralischen Kern ist Vielfalt nicht gegen gewaltsame Vereinheitlichung und Freiheit nicht gegen Unterdrückung geschützt. Der Relativismus ist so nicht nur ungeeignet, die für die Gestaltung des individuellen und gemeinschaftlichen Lebens notwendigen Orientierungen zu geben und zu begründen, sondern noch nicht einmal in der Lage, die Pluralität zu sichern, die ihm scheinbar so nahe steht, weil er die Verbindlichkeit der Toleranz nicht zu begründen vermag. Eine solche Position ist mit der Suche nach Wahrheit und nach Richtigkeit des Handelns, die menschliches Leben und gemeinschaftliches Zusammenleben auszeichnet, und erst mit dem Wahrheitsanspruch christlichen Glaubens nicht zu vereinbaren.

Der andere Straßengraben ist allerdings in keiner Weise vorzuziehen. Wenn der Relativismus jede Lehrmeinung gelten lässt, so lässt

¹³ Vgl. *Ratzinger, Joseph Cardinal: Predigt als Dekan des Kardinalskollegiums bei der Eröffnungsmesse des Konklave*, 14.

der Fundamentalismus keine gelten – außer der eigenen. Er verlängert den Anspruch der eigenen Position einfach auf alle anderen Menschen hin und beansprucht die Ordnung des Zusammenlebens von seiner Position her zu bestimmen. Dieser Position ist eine gewisse Neigung zur Gewalt nicht fern, da die als Wahrheit erkannte eigene Position zugleich Wahrheit für alle anderen ist, die ihnen unter Einsatz aller Mittel nahe gebracht werden muss. Der Fundamentalismus behauptet, dass dies auch im recht verstandenen – aber von ihnen erst im Nachhinein erkennbaren – Interesse der Anderen liege. Gewalt ist dann nicht prinzipiell ausgeschlossen, wie ein Blick auch auf die christliche Tradition und katholische Kirche lehren kann; man muss nicht auf den Islam verweisen. „In manchen Zeiten der Geschichte haben die Christen bisweilen Methoden der Intoleranz zugelassen“¹⁴, bekennt Johannes Paul II. die Schuld von Gliedern der Kirche im Dienst an der Wahrheit. Der Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal Joseph Ratzinger, formuliert die Bitte: „Lass jeden von uns zur Einsicht gelangen, dass auch Menschen der Kirche im Namen des Glaubens und der Moral in ihrem notwendigen Einsatz zum Schutz der Wahrheit mitunter auf Methoden zurückgegriffen haben, die dem Evangelium nicht entsprechen.“¹⁵

Gegenüber der fundamentalistischen Position, die ihre Wahrheitsüberzeugung einfach auf alle Anderen hin verlängert und die gemeinsamen gesellschaftlichen Institutionen gemäß dieser Wahrheit gestalten will, ist nicht eine relativistische Position einzunehmen. Vielmehr ist die Notwendigkeit zu betonen, unter den Bedingungen der Pluralität auch die Fremdperspektive wahrzunehmen und sie in die eigene Perspektive so aufzunehmen, dass das Faktum der Fremdwahrnehmung in ihr mit enthalten ist. Wenn erkannt wird, dass das, was in der Eigenperspektive selbstverständlich ist, dies in der Fremdperspektive nicht sein muss, relativiert dies nicht die Wahrheit der eigenen Position, verbietet aber die einfache Verlänge-

¹⁴ *Johannes Paul II.: Vergebungsbitte*, 32.

¹⁵ Ebd. 31.

rung und Durchsetzung der eigenen Position – zumindest dann, wenn der gleiche Wert eines jeden Menschen ins Zentrum der Wahrheit gehört. Selbst wenn die Wahrnehmung und Einbeziehung der Fremdperspektive an der eigenen Position nichts zu ändern scheint, weil die Fremdperspektive als falsch zurückgewiesen wird, so geht die eigene Überzeugung und Praxis daraus nicht unverändert hervor. Sie ist zumindest reflektierter und sie ist sich ihrer kulturell-gesellschaftlichen Situierung bewusst. Das hat dann aber zumindest Konsequenzen für das moralische Handeln und die gesellschaftliche Praxis des Glaubens.

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

1.3 Exzentrisch auf die Anderen zu

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

Kirche hat gewiss ihr Zentrum in Gott, aber sie kann dem heilwollenden Gott nicht gerecht werden, indem sie in diesem Zentrum verbleibt, sondern nur in dem sie von ihm ausgeht. Sie kann nur bei sich sein, indem sie „außer sich“ ist, konzentriert und exzentrisch zugleich. Sammlung und Sendung sind gleichbedeutsame Bewegungen der Kirche. Johann Baptist Metz hat es auf die Formel der „mystisch-politischen Doppelstruktur“¹⁶ des Glaubens gebracht. Man kann den Glauben – und mit ihm die Theologie – durchaus exzentrisch nennen. Er ist verankert im Gottesbezug als seinem Zentrum, greift jedoch aus auf die Lebenswelt und nimmt teil an der „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute –

¹⁶ Metz, Johann Baptist: *Zeit der Orden*, 94.

besonders der Armen und Bedrängten aller Art“, wie es die Pastoral-
konstitution des II. Vaticanum in ihrem ersten Satz zum Ausdruck
bringt. Eine solche anteilnehmende Zeitgenossenschaft – gerade zu
den Bedrängten – hat eine diakonische Dimension. Diese Diakonie
kann allerdings nicht nur so aussehen, wie der „frühe“ Luhmann
dies formuliert: Die Leistung der Diakonie liegt nach seinen Worten
darin, „Zuständigkeiten für ‘Restprobleme’ oder Personbelastungen
und Schicksale in Anspruch zu nehmen, die in anderen Funktionssys-
temen erzeugt, aber nicht behandelt werden.“¹⁷ Für die Problembear-
beitung der Diakonie sei kennzeichnend, dass „sozialstrukturelle
Probleme in *personalisierter* Form, also an Personen wahrgenom-
men werden (und das heißt natürlich in gewisser Weise auch: nicht
als *sozialstrukturelle* Probleme wahrgenommen werden).“¹⁸ Viel-
mehr hat Diakonie als Zeichen und Werkzeug der Liebe Gottes auch
strukturelle Dimension und muss in einer gesellschaftsgestaltenden
Praxis politische Gestalt annehmen.¹⁹

Theologie in Gestalt der Theologischen Sozialethik als Reflexions-
instanz der Glaubenspraxis ist damit verwiesen auf die Analyse ge-
sellschaftlicher Strukturen unter der Perspektive der Anerkennung
der Anderen – gerade der anders denkenden und anders handelnden
Anderen. Damit entsteht eine in mehrfacher Hinsicht reflexions-
bedürftige Situation:

Aus der Sicht von Christinnen und Christen gehört die gesell-
schaftliche und politische Praxis zu ihrem Glauben und ist deshalb
Teil ihrer Glaubenspraxis und selbst als Glaubenspraxis zu qualifizieren.
Zugleich ist diese Praxis nicht nur vom Glauben bestimmt. Sie
muss sachgemäß sein und das erreichbare Wissen um Gesetzmäßig-
keiten und Zusammenhänge in der naturalen, sozialen und psychi-
schen Welt in die Handlungsweise einbeziehen. Schließlich muss
gesellschaftlich-politische Glaubenspraxis den Anderen – die nicht

¹⁷ Luhmann, Niklas: Funktion der Religion, 58.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Zur grundlegenden theologischen Konzeption der Diakonie vgl. insb. Haslinger, Herbert: Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft.

notwendig Mitschrist(inn)en sind – gerecht werden und sich vor ihnen rechtfertigen können. Sie ist neben der Berücksichtigung empirischen Gesetzmäßigkeiten von der Anerkennung der Anderen in ihrer Würde und Gleichwertigkeit bestimmt. Damit ist sie moralische Praxis. Vor Anderen – der Ernstfall und damit der notwendige Bezugspunkt der Argumentation sind die Nicht- oder Andersglaubenden – das eigene Handeln zu begründen, erfordert Gründe, die von beiden Seiten nachvollzogen werden können. Diese Rechtfertigung muss also auf ein Gemeinsames Bezug nehmen, das nur die gemeinsame Vernunft sein kann. Handeln ist so aber gerade nicht mehr vom Glauben her begründet, sondern von der praktischen Vernunft. Es ist zugleich Glaubenspraxis und gerade nicht Glaubenspraxis. Insbesondere von außen ist der Glaubensbezug nicht mehr erkennbar, sofern er nicht in der Form des Bekennens hinzugefügt wird. Von außen wird diese bekennende Einordnung nicht erwartet und sie bleibt in gewisser Weise nachträglich, insofern die entsprechende Handlungsweise sich aus moralischen Gründen ergibt. Von innen ist die Einheit des Handelns über den Zusammenhang von Vernunft und Glaube gewahrt. Mit der Kernaussage der Regensburger Vorlesung Benedikts XVI. kann man es pointiert so auf den Punkt bringen: „Nicht vernunftgemäß handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider.“²⁰ Die moralische Qualität des Handelns ist deswegen eine vom Glauben selbst geforderte. Die Anerkennung der Anderen und ihre Gleichachtung ist nicht nur eine Maxime praktischer Vernunft, sondern ethisches Zentrum des Glaubens mit seinem Zentralgebot der Liebe. Damit gibt es keinen Widerspruch von Vernunft und Glaube, aber es bleibt doch die Spannung, dass das gesellschaftlich-politische Handeln in seinen Mitteln und Zielen nicht vom Glauben, sondern von theoretischer und praktischer Vernunft bestimmt ist.²¹ Die im Zentrum des Glaubens stehende Liebe, die zur Sorge für alle Menschen bewegt und sich deren Sorge zu eigen macht, fordert in

²⁰ *Benedikt XVI.:* Glaube, Vernunft und Universität, 74.

²¹ Vgl. auch *Möhring-Hesse, Matthias:* Theozentrik, Sittlichkeit und Moralität christlicher Glaubenspraxis, 19-22.

ihrer politischen Handlungsdimension gerade dazu heraus, das Handeln von dem her bestimmen zu lassen, was Not tut und sich in der Legitimation auf das zu beziehen, was als Argumentationsgrundlage für alle zugänglich ist.

Von dieser prekären – aber in der Logik des Glaubens liegenden – Situation ist auch die theologische Sozialethik betroffen, wenn sie gesellschaftsgestaltendes Handeln aus Glauben reflektiert. Sie wird in der Analyse sozialen Strukturen und Zusammenhänge Sozialwissenschaft und in der Reflexion der Moralbegründung und -anwendung Moralphilosophie. Sie scheint einerseits gerade aus theologischen Gründen keine Theologie sein zu dürfen – aber zumindest das muss näher theologisch reflektiert werden. Andererseits gilt auch, dass sie als bloße Verdoppelung der Sozialwissenschaften und der praktischen Philosophie sinnlos ist.

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

1.4 Begriffliche Konventionen

Wie im weiteren Gang der Überlegungen noch dargelegt und erläutert wird, ist es in der Ethik nötig, Fragen der Gerechtigkeit und Fragen des guten Lebens – das Rechte und das Gute – zu unterscheiden.²² Dem Feld des Rechten sollen die Begriffe „Moral“, „moralisch“ und „Moralität“ zugeordnet werden, im Feld des „guten Lebens“ die Begriffe „Sitte“, „sittlich“ und „Sittlichkeit“ sowie „Ethos“ Verwendung finden. „Ethik“ bezeichnet die (wissenschaftliche) Reflexionsdimension zur vorgängigen ethischen und moralischen Praxis. In einer gewissen Unbestimmtheit bleibt der Begriff „ethisch“, der als Adjektiv zu Ethik wie zu Ethos gebraucht werden kann und damit das gesamte Reflexionsfeld der Normativität bezeichnen kann. Wo es dezidiert nur um den Bezug zum Ethos gehen soll, wird

²² Vgl. grundlegend Mack, Elke: Gerechtigkeit und gutes Leben.

der Begriff „sittlich“ verwendet. Andernorts wird „ethisch“ allerdings teilweise synonym mit „sittlich“ verwendet.²³

Diese Begriffsverwendung ist in der Ethik einerseits gebräuchlich, andererseits aber auch nicht selbstverständlich.²⁴ Zu Schwierigkeiten gerade im theologischen Kontext kann sie führen, weil der hier praktizierte Gebrauch des Begriffes „Moral“, sich nicht nur vom Alltagsverständnis unterscheidet, sondern auch von der Begriffsverwendung abweicht, die der Fachbezeichnung „Moral“-Theologie zugrunde liegt.²⁵ Auf diese Abweichung soll hingewiesen werden.

1.5 Zum weiteren Gang der Darlegung

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

Aus der Binnenperspektive der jüdisch-christlichen Tradition ist selbstverständlich, dass der Glaube ein entsprechendes Handeln verlangt. Der Gott Israels ist vor allem Gott einer anderen Praxis – einer Freiheits- und Gerechtigkeitspraxis. Ägypten ist nicht wegen seiner Götter Negativfolie, sondern wegen seiner Praxis: als „Skavenhaus“. Neutestamentlich bindet Jesus in seiner Verkündigung das

²³ Etwa bei *Habermas, Jürgen*: Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft.

²⁴ Die Begriffsverwendung ist in der theologischen und philosophischen Ethik allerdings insgesamt alles andere als einheitlich und Quelle von Missverständnissen. Anders ist die Begrifflichkeit etwa bei *John Rawls*.

²⁵ Der Bezeichnung „Moralthologie“ (soweit die Disziplin diesen Begriff überhaupt noch führt) – und teilweise auch den Konzeptionen in der Moralthologie – liegt die Nichtunterscheidung bzw. die Bestreitung einer deutlichen Trennbarkeit von Fragen der Gerechtigkeit und des guten Lebens zugrunde. Auch die Alltagspraxis nimmt diese Trennung nicht bzw. nicht scharf vor.

Gottesverhältnis ganz dezidiert an das Handeln dem Nächsten gegenüber. (2.1)

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

In diesem Spannungsfeld liegt es nahe, nach einer Moralbegründung allein in der Vernunft zu suchen. Im Anschluss an Immanuel Kant und Jürgen Habermas wird dieser Ansatz nachgezeichnet und positiv aufgenommen. Aber es werden auch die Grenzen der Vernunft sichtbar: „Sola ratione numquam sola.“²⁶ Vernunft kommt niemals allein, sie ist immer situiert. Hieraus ergeben sich erste Hinweise auf die Bedeutung der Religion für die Moral. (2.3)

Wenn aus dem Glauben heraus Gesellschaft gestaltet werden soll, so setzt dies nicht nur Reflexion über das Verhältnis von Religion und Moral, sondern auch Analysen zur Situation der Religion in der modernen Gesellschaft voraus. Sie werden im 3. Kapitel vorgenommen. Auf der Grundlage eines heuristischen Modells (3.1) werden in sozialwissenschaftlicher Perspektive zunächst grundlegende Merkmale der modernen Gesellschaft herausgearbeitet, die nicht zuletzt zu einer veränderten Situierung von Religion und Moral in der modernen Gesellschaft führen. (3.2) Besonderes Augenmerk gilt den Geltungsansprüchen des Glaubens. Ihre Tragfähigkeit und Reichweite angesichts funktionaler Differenzierung, die den Bereich der Religion begrenzt, und weltanschaulicher Pluralisierung, die Religion auf Religion treffen lässt, ist zu reflektieren. Der selbstverständliche Ausgriff des Christentums auf die gesamte Gesellschaft, die sich erstens teilweise religiöser Gestaltung entzieht und zweitens Religionen, Weltanschauungen, Wissens- und Moralinstanzen im Plural

²⁶ Höhn, Hans Joachim: Vernunft, Glaube, Politik, 258.

aufweist, wird gebrochen. Dabei verweist das Zusammentreffen weitreichender und zumindest teilweise inkompatibler kognitiver und normativer Überzeugungen auf die Notwendigkeit der Toleranz, die Wahrheit weder aufgibt noch gewaltsam durchsetzt. (3.3) Abschließend wird gezeigt, dass das Christentum gerade durch die Bedingungen seiner Entstehungszeit gute Voraussetzungen für das erforderliche differenzierte Selbstverständnis einer Religionsgemeinschaft unter den Bedingungen der Moderne mitbringt. (3.4)

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

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

Andererseits ergibt sich aus der Begegnung mit anderen Überzeugungen und Lebensweisen, deren Unterschiedlichkeit sich nicht in Konsens auflösen lässt, die Konsequenz, dass die verbindlichen Institutionen der politischen Gemeinschaft sich gerade nicht christlich bestimmen lassen. Sie müssen gegenüber allen rechtfertigungsfähig sein. Sie dürfen – auch und gerade vom Selbstverständnis des Glaubens her – „nicht Einsichten und Verhaltensweisen, die dem Glauben zugehören, denen aufdrängen, die diesen Glauben nicht teilen“²⁷. Vielmehr ist es notwendig, auf der Grundlage der *prakti-*

²⁷ Benedikt XVI.: Enzyklika „Deus caritas est“, Nr. 28.

schen Vernunft in der Vielfalt der Überzeugungen und Lebensweisen gerechte Regelungen für alle zu finden. (4.2)

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

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

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

ordentlich spannungsreichen und dennoch nicht widersprüchlichen Positionierung: Sie muss u.U. Rechte von Personen auf eine Lebensweise, die christliches Ethos als sittlich falsch ablehnt, anerkennen, bejahen und möglicherweise sogar unterstützen. (5.4)

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