

Alexander Heck

Zum Anforderungsprofil an eine anwendungsbezogene theologische Ethik

Analysen zu Status und Ansatz theologischer Ethik

Abstract:

Ziel der Untersuchung ist der Versuch einer perspektivischen Erweiterung des ethischen Anwendungsdiskurses in der Theologie. Ethische Anwendungsdiskurse thematisieren im allgemeinen die Frage nach der Möglichkeit gesellschaftlicher Ordnung unter dem Aspekt der Anwendung, der Applikation sowie der Implementation von Normen. Dabei gerät die Bestimmung des Verhältnisses von Handlung, Norm und Situation als eines der Hauptprobleme ethischer Anwendungsdiskurse in den Blick. Theologisch-ethische Anwendungsdiskurse stellen sich diese Frage aus einem ihnen spezifischen, eben christlichen Wirklichkeits- und Menschenverständnis heraus. Die geforderte Erweiterung der Perspektiven soll durch die Aufnahme und Verarbeitung sozialwissenschaftlich orientierter Analysen anwendungsbezogener Diskurse im Wissenssystem der Theologie geleistet werden. Darin hat sich Theologie um eine Reflexion ihrer ethischen Urteilskraft zu bemühen.

Mittels einer grundlegenden binnenethischen Differenzierung in eine Begründungs- und Anwendungsebene soll das komplexe Beziehungsgeflecht zwischen den Begründungsprogrammen, die das theologisch-ethische Denken und Handeln kategorial erfassen und bestimmen sollen und den Anwendungsprogrammen, die das theologisch-ethische Denken und Handeln in konkreten Situationen orientieren und vermitteln sollen, erhellt werden. Die Trennung von Begründung und Anwendung in einer so ausdifferenzierten Ethik ist notwendig, weil von vorneherein der situativen Verfaßtheit einer moralisch zu beurteilenden Lage Rechnung zu tragen ist. Es wird somit für ein Verständnis der Vernunft des Ethischen plädiert, das die rechtfertigende Kraft von Situationsmerkmalen im Prozeß ethischer Urteilsfindung in Richtung auf die Gültigkeitsfeststellung moralischer, zur Anwendung stehender Normen zum Thema macht.

Eine solche ethische Urteilskraft kann dann mögliche Optimierungschancen für gegebene Situationen ermitteln und zur Verfügung stellen. Dem entspricht der Ausdruck eines ethischen Orientierungswissens. Eine theologische Ethik, die ein solches Wissen bereitzustellen sucht, steht hier vor hohen theoretischen Herausforderungen. Die Ausbildung einer theologischen Theorie der Gesellschaft auf der Begründungsebene und einer Theorie ethischer Urteilsfindung auf der Anwendungsebene sind irreduzible Bedingungen für eine stärkere Anschlußfähigkeit, Praktikabilität und Orientierungsmächtigkeit theologisch-ethischer Beiträge.

I. Hinführung

Angesichts der durch Kontingenzen und teilsystemischen Funktionsdifferenzierungen gekennzeichneten sozialen Wirklichkeit ist nach der gegenwärtigen Gestalt theologischer Ethik zu fragen. Kann eine theologische Ethik auf die Integrations- und Orientierungsbedürfnisse unserer Zeit (überhaupt noch) eine Antwort geben? Besitzt sie einen Anteil am Entscheidungswissen von Akteuren? Ermöglicht sie es der Kirche als die erfahrbare Gestalt der christlichen Religion in der sozialen Welt ihre Gestaltungsfunktion gegenüber der Gesellschaft wirkungsvoll ausüben zu können?

Wie kann theologische Ethik den heute vielfach vorherrschenden Eindrücken begegnen, entweder nur als Instrument zu einer "Kontigenzbewältigungspraxis" im Sinne einer bloß nachgängigen Kommentierung dessen, was ohnehin geschieht oder als eifernde, sich in bloße Anklage erschöpfende Kritik an den jeweiligen Verhältnissen zu gelten?

Mein motivbildender Gedanke ist der, daß theologische Ethik einen Beitrag für ein in einem öffentlichen Diskurs herzustellendes Orientierungswissen leisten kann. Diese Aufgabe muß sie ohne Preisgabe und unter positiver Anerkennung der gesellschaftlichen Differenzierungen, die die Moderne in den verschiedenen gesellschaftlichen Teilbereichen möglich gemacht haben, wahrnehmen. Damit wirkt sie einer in christlichen Kirchen verbreiteten Geisteshaltung entgegen, die die moderne Welt im Verfallsparadigma auslegt.

Die Moderne¹ ist gerade hinsichtlich ihrer Leistungen, der sozialen und wissenschaftlichen Arbeitsteilung, der technischen und sozialen Entwicklungen grundsätzlich als Fortschritt zu verstehen. Niemand will im Ernst auf den durch diese Entwicklungen hervorgebrachten "Wohlstand" im Sinne von Freiheit, Menschenrechten, sozialen und politischen Sicherungssystemen etc. verzichten.

Auch die Prozesse der Säkularisierung, der Pluralisierung, der Individualisierung sowie der Privatisierung sollten als Ermöglichungsbedingungen in den Blick genommen werden statt nur als Zeichen von Unglaube und Sünde. Denn in einem solchen Verfallsparadigma erscheinen Religion und Moderne nur als einander ausschließende Größen. Insofern aber das Christentum als eine inhaltlich bestimmte "Weltanschauung" zu verstehen ist, die spezifische Interpretamente des Daseins des Menschen und der Welt bereitgestellt und damit die Entstehung des Projekts der Moderne mit ins Werk gesetzt und getragen hat, ist das Verhältnis von Religion und Moderne als ein genetisch vermitteltes zu betrachten. Insofern kann die Aufgabe, die christlichen Werte und Normvorstellungen in die sich verändernden Gesellschafts- und Denkstrukturen der modernen Welt je neu einzuarbeiten, als christlicher Auftrag gelten.

Insgesamt geht es um die positive Vermittlung von Religion und Moderne. Dies geschieht zum einen in Form einer theologischen Gesellschaftstheorie. Darin wird die Moderne bzw. die moderne Gesellschaft als eine Gestalt verwirklichter christlicher Freiheit begrifflich gemacht. Es wird positiv nach dem Ort der Gesellschaft, des Marktes, des Rechts etc. innerhalb des christlich bestimmten individuellen und soziokulturellen Weltumgangs, d.h. nach dem systematischen Ort der Gesellschaft innerhalb einer theologischen Gesellschaftstheorie gefragt. Damit werden zugleich Kriterien ihrer Beurteilung ausgebildet.

Zum anderen erfolgt die Vermittlung von Religion und Moderne in Form einer theologischen Theorie ethischer Urteilsfindung. Darin erscheint die Gesellschaft als Ort lokal begrenzter, ethischer Anwendungssituationen. Die grundsätzliche Vermittlung von Religion und Moderne

¹ : ohne hier näher auf das Moderne-Postmoderne-Problem eingehen zu können, sei an dieser Stelle darauf verwiesen, daß unter "Moderne" in Anlehnung an Jürgen Habermas die "Subjektivierung" und "Autonomisierung des Menschen" sowie die "Rationalisierung der Weltbilder", sowie der Lebens- und Gesellschaftsverhältnisse zu verstehen ist. In ihrer gesellschaftlichen Realisierung bedingen diese Strukturmomente darüberhinaus eine Tendenz zur Demokratisierung (vgl. J. Habermas, Die Moderne - ein unvollendetes Projekt, in: W. Welsch (Hg.), Wege aus der Moderne, Weinheim 1988, S.177-192). Die "Postmoderne" versteht sich lediglich als "radikalisierte Moderne", die sich zwar von der Neuzeit, nicht jedoch vom genuinen Programm der Moderne - insbesondere ihrer Kritik an der Einheitskonzeption der Metaphysik - verabschiedet hat (vgl. W. Welsch, Unsere postmoderne Moderne, Weinheim, 3.Aufl. 1991). Gerade aber dies, die Kritik an metaphysischen Einheitskonzeptionen, vor allem in der Ethik, sind für die Frage nach der gegenwärtigen, eben modernen, Gestalt theologischer Ethik von Belang.

erweist sich in der gelingenden Vermittlung christlicher Werte und Normvorstellungen mit je konkreten Anwendungssituationen. Die empirischen Daten solcher Situationen sind zu erheben und werden selbst zu Kriterien der Angemessenheit bei der Findung theologisch-ethischer Urteile. Es wird nach einem Anwendungsverfahren gefragt, welches den komplexen Zusammenhang zwischen Norm, Handlung und Situation in angemessener Weise zu vermitteln vermag.

Religion vermag sich dann angemessen der Moderne stellen zu können, wenn sich (a) Religion als ein gesellschaftlicher und lebensweltlicher Ort neben anderen verstehen lernt, an dem das Verhältnis von Einzelnem und Gesellschaft, von psychischen und sozialen Systemen, in einer der Religion spezifischen Weise gedacht und gestaltet wird und wenn sich (b) Theologie als das Wissenssystem des Religionssystems versteht, das in seinem begründenden Denken die begrifflichen Kategorien bereitstellt, um dieses Verstehenlernen allererst zu ermöglichen und in seinem anwendenden Denken ein methodisches Verfahren bereitstellt, in dem dieses Verstehen sich angemessen und praktisch äußern kann.

Ich plädiere daher für eine konsequent praktische Orientierung im Programm einer theologischen Ethik. Das bedeutet, daß sich theologische Ethik auf Praxisfähigkeit und theoretische Anschlußfähigkeit hin ausbilden soll. Dafür ist sie auf die Zusammenarbeit mit den Sozialwissenschaften angewiesen. Sie kann nur dann in Angelegenheiten einer Gesellschaft urteilen, wenn sie diese kennt. Dazu muß sie über die distinkten Wissensbestände informiert und muß sie zu kombinieren in der Lage sein. Damit ist sie methodisch zugleich inter- wie intradisziplinär angelegt.

Dies ist unverzichtbar, will eine theologische Ethik dem Vorwurf entgehen, einer "antimodernen Moderne" Ausdruck zu verleihen. In einer derart **kognitiven Öffnung**² der Theologie gegenüber der Moderne kann der Glaube in seiner theologisch reflektierten Gestalt seine Relevanz für die jeweils gegenwärtige Selbst- und Welterfahrung sowie ihres Umgangs erweisen. Hiervon hängt die Gestaltungskraft, die Orientierungs- und Integrationsfähigkeit sowie die kommunikative Anschlußfähigkeit theologisch-ethischer Beiträge ab.

Insgesamt muß theologische Ethik, "reflexiver" werden. Will eine theologische Ethik in einem notwendig öffentlich zu führenden Diskurs ihre Kommunikationen anschlussfähig gestalten, muß sie intern ihr Verhältnis zur Moderne, der Gesellschaft, den darin sozial vermittelten Individuen sowie ihr Verhältnis gegenüber den in ihr stattfindenden Differenzierungsprozessen klären. Dieser Klärungsprozeß ist nur mittels einer "modernen Reflexionstheorie" möglich. Darin werden die komplexer gewordenen Relationierungen zwischen Religion und Gesellschaft in der Moderne rekonstruiert und begrifflich fixiert.

² : Selbstverständlich ist überhaupt die Forderung nach einer kognitiven Öffnung der Theologie gegenüber der Moderne für die Arbeit der theologischen Ethik seit Schleiermacher immer schon grundlegend gewesen und insofern nichts Neues. Es ist aber auffallend, daß diese Forderung bisher keinen Anlaß zu einer expliziten Ausarbeitung einer theologisch-ethischen Begründungstheorie im Sinne einer theologischen Gesellschaftstheorie und einer darauf bezogenen theologisch-ethischen Anwendungstheorie geführt hat.

Insgesamt zielt die Reflexionsleistung auf ein Konzept von Ethik, das ausgehend von den Bedingungen moderner Gesellschaft, Moral, spezifisch religiöse Moral gesellschaftlich kommunizierbar machen will. Als praktische Moral erfüllt sie eine Integrations- und Orientierungsfunktion.

II. Systemebenen theologischer Ethik

Die konstruktive Erarbeitung eines solchen anwendungsbezogenen und zeitgemäßen Profils theologischer Ethik hängt insgesamt von der angemessenen Reaktion auf zwei Anforderungen ab. Diese stellen sich auf je zwei unterschiedlichen Ebenen innerhalb des Systems theologischer Ethik:

(1) Theologische Ethik soll hier nach systemischen Gesichtspunkten beschrieben und bestimmt werden. Damit wird die Annahme gemacht, daß theologische Ethik ein System mit einer bestimmten Funktion darstellt. Die Funktion theologischer Ethik ergibt sich aus ihrem Bezug auf das Wissenssystem "Theologie", auf das soziale Teilsystem "Wissenschaft" und auf das Gesamtsystem "Gesellschaft" als Einheit.

Im Systemhorizont "Theologie" erfüllt "Theologische Ethik" die Funktion, christliche Gehalte auf ihre Bedeutung für den individuellen wie sozialen Weltumgang begrifflich und material zu erschließen. Im Systemhorizont "Wissenschaft" übt "Theologische Ethik" die Funktion aus, neben einem durch andere Wissenschaften bereitgestellten funktional-technischen ein ethisches Orientierungswissen bereitzustellen. Dieses soll helfen, die Wahl von Handlungszielen zu steuern. Indem es der Kirche als gesellschaftlichem Akteur ein solches Wissen bereitstellt, erfüllt "Theologische Ethik" im Systemhorizont "Gesellschaft" implizit die Funktion soziale Konflikte bearbeiten zu helfen.

Funktion des Systems "Theologische Ethik"

Systemhorizont	Funktion
Theologie	Erschließung des orientierungskräftigen Gehalts christlicher Werte und Normvorstellungen für den individuellen und sozialen Weltumgang
Wissenschaft	Ausbildung und Bereitstellung eines ethischen Orientierungswissens
Gesellschaft	Vermittlung und Anwendung des ethischen Orientierungswissens über die Kirche als gesellschaftlichem Akteur

Zur Erfüllung dieser Funktionen muß sich "Theologische Ethik" intern ausdifferenzieren in eine Begründungs- und in eine Anwendungsebene.

Für die Konstitution einer theologischen Ethik als praktischer Wissenschaft muß daher zunächst auf einer **Begründungsebene** der christliche Glaube seinen begründeten Bezug zur Gesellschaft und ihrer Teilsysteme darlegen können. Darin liegt die fundamentalethische

Funktion, daß eine spezifisch christliche Gesamtsicht auf Mensch, Welt und Wirklichkeit expliziert werden muß.

Die Eindeutigkeit der Theologie ist durch den prinzipiellen weltanschaulichen und theologischen Pluralismus abgelöst worden. Da aus diesem Grund theologische Gehalte selbst erst auf dem Boden eines allgemeinen Bewußtseins sowohl konstituiert als auch vermittelt werden, hängt deren Vermittelbarkeit und Kommunizierbarkeit davon ab, inwiefern jene Gehalte durch das denkende und tätige Subjekt als solche identifizierbar sind, es ansprechen und als an seine Erfahrungswelt bzw. an dessen Plausibilitätsstruktur anknüpfbar erscheinen, also die Gehalte in Form vernünftig-logischen Denkens expliziert werden können³.

Diese fundamentalethische Funktion wird im *Medium* ontologischer und sozialer Kategorien erfüllt. In solchen Kategorien ist auf formal-begriffliche Weise ein Zusammenhang zwischen Religion und Gesellschaft, zwischen Theologie und Empirie hergestellt. Theologische Begriffe von "sozialer Wirklichkeit", von "sozialer Ordnung" und von "sozialem Vermitteltsein" bilden überhaupt die sprachliche Bedingung dafür, den christlichen Glauben in seiner Bedeutung für den Weltumgang identifizieren und explizieren zu können. Sie bilden eine Art Grundriß der im Glauben zu erschließenden Sicht von Mensch und Gesellschaft und explizieren dabei das in der Gewißheit des Glaubens implizierte allgemeine Wirklichkeitsverständnis, "welches die Bedingungen für alle Möglichkeiten von welthaftem Sein und für alle Möglichkeiten des Seins in der Welt, insbesondere auch des Menschseins, umspannt"⁴.

Im Unterschied zu sozialwissenschaftlichen Begriffen von "sozialer Ordnung" und "sozialem Vermitteltsein" umfassen diese Begriffe in ihrer spezifisch theologischen Variante nicht nur Aussagen über die Verfassung des Personseins, seines sozialen Vermitteltseins sowie über soziale Ordnung, sondern auch Aussagen über ihren Ursprung und ihre ursprüngliche Bestimmung. Insofern wirken sie als "Weltanschauungen" ethisch-orientierend bei der Deutung und Gestaltung einer ethisch relevanten Situation.

Die Bildung derartiger ontologischer und sozialer Kategorien bedeutet aber keine apriori erfolgende theologische Legitimation empirisch vorfindlicher Strukturen, Institutionen und Ordnungen. Sie alle sind bereits vorgefundene, von Menschen mitgestaltete und mitzuver-

³ : "Die Vermittlung [theologischer Gehalte, A.H.] ist also nur als Selbstvermittlung explizierbar, nämlich als die Tätigkeit, durch die vermittelt der Mensch die Konstruktion der theologischen Gehalte so leistet, daß er zugleich mit den theologischen Gehalten die konstruktive Tätigkeit selbst zum Thema macht....Das besagt nichts anderes, als daß sich die Subjektivität in Konstruktion der Gehalte selbst aufbaut und verwirklicht.", s. Falk Wagner, Zur Konstitution und Kommunizierbarkeit theologischer Gehalte, in: Helge Siemers (Hg.), Theologie zwischen Anpassung und Isolation, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1975, S.49-72, hier: S.65

Der sich hieran vielerorts anschließende Einwand lautet, daß hier einer Anthropozentrik das Wort geredet wird, die sich allein dem formalen Prinzip vernünftiger Argumentation verpflichtet weiß. So z.B. Johannes Fischer, Theologische Ethik und Christologie, in: ZThK 1995, S.484. Vielmehr bedarf es einer Art "vorrationaler Erschlossenheit der Welt" (s. Fischer 1995, S.486), die die Rolle, Funktion und Leistung der Vernunft im Zusammenhang der Frage nach der Legitimation und nach den Grenzen dogmatischer und ethischer Diskurse bestimmt. Für die Ethik wird das dann bedeuten, daß ein "intersubjektiv zu bestimmendes Sollen" und "ein transsubjektiv bestimmtes Sein" in Entsprechung zu halten sind (s. Fischer 1995, S.498). Denn wäre die Ethik ausschließlich intersubjektiv orientiert, dann fiel der einzelne aus der ethischen Wahrnehmung heraus (s. Fischer 1995, S.505).

⁴ : s. Eilert Herms, Kirche für die Welt, 1995, S.234

antwortende Lösungen einer Aufgabe, die allerdings theologisch als eine von Gott gestellte Aufgabe zu verstehen und zu explizieren ist⁵.

Solche theologischen Kategorien sozialer Wirklichkeit werden über die *Methode* der Intradisziplinarität hergestellt. Dieses Modell der Intradisziplinarität vollzieht mit seiner Forderung nach methodischer Aufnahme und Verarbeitung der Wissensbestände anderer Wissenschaften, aber auch anderer theologischer Disziplinen im eigenen, theologisch-ethischen Wissenssystem die notwendig geforderte kognitive Öffnung des Systems. Es beinhaltet, daß die Theologie, insbesondere die theologische Ethik, selbst empirisch, praktisch, sozialwissenschaftlich ausgerichtet werden muß, d.h. daß sie ihr traditionelles Instrumentarium begrifflich wie methodisch erweitern muß⁶.

Während die methodische Erweiterung sich auf der Anwendungsebene in Form einer Theorie ethischer Urteilsbildung vollzieht, geschieht die begriffliche Erweiterung auf der Begründungsebene in Form einer theologischen Gesellschaftstheorie und den in ihr enthaltenen theologischen Kategorien sozialer Wirklichkeit. In derartigen Kategorien wird auf methodisch gelenkte Weise die systemexterne Umwelt systemintern rekonstruiert. Das Verhältnis von System und Umwelt, von Religion und Gesellschaft ist darin als Information verarbeitet.

Derartige theologische Kategorien stellen der theologischen Ethik einen Begriffsrahmen zur Verfügung, der ihr die selbständige Erfassung und Einordnung empirischer Daten in einem theologischem Denksystem und damit überhaupt die Umformung eines bloßen Erlebnisses in eine theoriefähige Erfahrung ermöglicht⁷.

Darin drückt sich die *Leistung* für die auf der Anwendungsebene zu vollziehenden Aufgaben aus.

Der Leistungsbegriff drückt systemtheoretisch den spezifischen Beitrag eines Teilsystems zur Funktionserfüllung eines anderen Teilsystems aus. Hier also bestimmt sich die Leistung der Begründungsebene für die Funktion der Anwendungsebene darüber, daß auf der Begründungsebene mittels ontologischer und sozialer Kategorien soziale Wirklichkeit theologisch wahrnehmbar gemacht und kommunizierbar gehalten wird. Dies ist notwendig, wenn auf der Anwendungsebene theologische Inhalte in eben diese soziale Wirklichkeit hinein angewendet und vermittelt werden sollen.

⁵ : vgl. Eilert Herms, Die Lehre von der Schöpfungsordnung, in: ders., Offenbarung und Glaube, Tübingen 1992, S.431-456 Herms setzt aus diesem Grund an die Stelle der Lehre von den "Schöpfungsordnungen" (Pl.!) eine Lehre von der "Schöpfungsordnung" (Sg.!) So lassen sich viele Grundfragen der evangelischen Sozialethik nur durch Rekurs auf die Einsicht lösen, "daß der Glaube in der Treue des Willens und des Werkes des Schöpfers, also in der Schöpfungsordnung, die Bedingungen für alle möglichen Vollzüge endlicher Freiheit findet und daß diese alle zusammen ein Bündel von gleichursprünglichen Grundproblemen oder Grundaufgaben konstituieren, um deren Lösung es in *allen möglichen* Vollzügen endlicher Freiheit geht." S.456

⁶ : zum Grundanliegen vgl. J.A. van der Ven, Entwurf einer empirischen Theologie, Weinheim 1990

⁷ : "...der letzte Orientierungsrahmen aller sozialetischen Urteile - kann nur klar konzipiert werden durch Rückgriff auf eine ausgearbeitete reine Gesellschaftstheorie, die den Möglichkeitsraum aller realen Gesellschaftszustände...umreißt." s. Eilert Herms, Das neue Paradigma, in: Josef Wieland (Hg.), Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft, Frankfurt 1993, S.159; vgl. ebenso Eilert Herms, Grundzüge eines theologischen Begriffs sozialer Ordnung, in: ders., Gesellschaft gestalten, Tübingen 1991, S.56-94

Im *Programm*, in Form einer theologischen Gesellschaftstheorie, wird der Gehalt des Glaubens material entfaltet, d.h. ein diesem Glauben gemäÙes Verständnis von Wirklichkeit grundgelegt und inhaltlich als Sinn-, Orientierungs- und Gestaltungsvorgabe einer jeden menschlichen Lebensführung in ihrem individuell-freien und sozial-vermittelten Umgang⁸ expliziert. In Form von Programmen öffnet sich jedes Teilsystem seiner Umwelt. Mittels Programmen kann ein Teilsystem externe Fakten zur Kenntnis nehmen; dies aber - wie gezeigt - nur als intern erzeugte Informationen. Programme werden erforderlich, um Änderungen des Teilsystems in der Zeit zuzulassen, ohne seine Eigenart aufzugeben. Programme müssen sich eignen, die Zuordnung von Werten zu instruieren. Um auf der Anwendungsebene tatsächlich Werte wie moralisch/nicht-moralisch in einer bestimmten Situation aus einer theologisch informierten Sicht heraus zuordnen zu können, muß zuvor inhaltlich geklärt sein, inwieweit eine solche soziale Situation als zielbestimmt angenommen werden kann.

Dafür bringt eine theologische Gesellschaftstheorie mittels ontologischer und sozialer Kategorien eine spezifische Auffassung von Personsein in der Gesellschaft, eine Vorstellung von sozialer Ordnung und sozialem Vermitteltsein sowie eine Vorstellung von Lebenswirklichkeit, die als geschöpfliche (geschaffene) Lebenswirklichkeit Strukturelemente wie Handlung, Institutionen, Systeme sowie deren extern beeinflussenden Faktoren umfasst, material zur Sprache. Darin wird metaphysisch bestimmt, wie eine Gesellschaft als einheitlich gedachtes, theologisches Konstrukt insgesamt sein soll, z.B. "wohlgeordnet". Auf dieser Begründungsebene wird die Gesellschaft als grundsätzlich zielbestimmt und daraufhin organisierbar angenommen. Hier ist die *Referenz* "die" Gesellschaft als Ganzes.

Daraus folgt dann auf der Anwendungsebene die praktische Frage, welche gesellschaftlichen Interaktionen und Systemprozesse diesen Zustand der Wohlgeordnetheit herstellen. Damit werden die Ebenen gewechselt: von einem metaphysischen zu einem empirischen Gesellschaftsbegriff, von Gesellschaft als Einheit zu Gesellschaft als Komplexität. Von der Begründungsebene wird nun auf die Anwendungsebene gewechselt, also von der Herstellung allgemeinverbindlicher, universaler (Ziel-)Werte auf die Herstellung konkreter, situationsbezogener und anwendbarer Normen.

Die Theologizität der Beiträge wird über den *Code* "offenbarungsgemäß/nicht offenbarungsgemäß" signalisiert. Die Kommunikationen im System "Theologische Ethik" folgen auf der Begründungsebene dieser binären Codierung. Codierungen sind Unterscheidungen. Sie zeigen, welche Kommunikationen funktionspezifisch, d.h. tatsächlich theologisch, sind. Sie signalisieren Systemzugehörigkeit.

Der Begriff der Offenbarung wird in diesem Zusammenhang als Erkenntnisprinzip verstanden, das die motivierende und orientierende Gewißheit des Glaubens sowie eine grundsätzliche Erschließung der Verfaßtheit menschlicher Existenz coram Deo darlegt. Damit hängt die Codierung davon ab, inwieweit bestimmte christliche Gehalte derartige Erschließungskraft

⁸ : vgl. Falk Wagner, Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus, Gütersloh 1995, S.27f.63f

besitzen bzw. selbst inhaltlich daraufhin angelegt sind. Dabei sind diese Gehalte in jeder Zeit je neu verständlich zu machen⁹.

Damit wird ein Prozeß angedeutet, der dem Ziel der praktischen Geltung des Christentums in der Moderne theoretisch gerecht werden will. So stellt sich das Problem der Anwendungsbezogenheit, der Zeitgemäßheit wie der Angemessenheit einer theologischen Ethik zunächst im Rahmen eines insgesamt "modernitätsfähigen Protestantismus". In diesem Zusammenhang ist gerade auf den Neu- bzw. Kulturprotestantismus des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jh. zu blicken¹⁰. Dieser nahm eine Perspektivumkehrung vor, insofern die Religion nicht mehr der Welt Deutungsvorgaben macht, sondern solche rezipiert, interpretiert und auf diese Weise verändernd auf die Welt wirkt. Dabei entscheidet die Religion nicht mehr außerreligiöse Sachfragen, sondern nimmt begründet Stellung zu ihnen. Es entstand damit eine reflexive, an der Gesellschaft orientierte Theologie.

(2) Die auf der Begründungsebene ausgebildete theologische Gesellschaftstheorie enthält eine kategorial begründete, spezifische Gesamtsicht auf Gesellschaft. Darin wird "die" Gesellschaft als Einheit gedeutet. Auf einer **Anwendungsebene** sollen mit einer solchen theologischen Gesellschaftstheorie konkrete Situationen bearbeitbar gemacht werden. Die theologische Ethik ist von ihrem Formalobjekt, "der" Gesellschaft, her darauf gerichtet, die aus einer theologischen Gesellschaftstheorie begründeten Normen mit empirischen Daten ihrer möglichen Anwendungssituationen auf eine methodisch gelenkte und systematisch geordnete Weise in Zusammenhang zu bringen. Dies ist ihre *Funktion* auf der Anwendungsebene.

Im *Programm* einer Theorie ethischer Urteilsbildung und -findung wird der Zusammenhang zwischen Normenbegründung und Normenanwendung hergestellt. Dabei unterliegt eine solche Theorie vielfachen Beschränkungen. Diese ergeben sich aus dem konstitutiven Bezug auf

⁹ : "Die christlichen Grundaussagen sind in jeder Generation unter sachlichen, sozialen und zeitlichen Gesichtspunkten neu zu konstituieren. Die Bildung und Selbstbildung der Individuen und die Konstitution der christlichen Gehalte stellen also Momente, d.h. aufeinander bezogene und voneinander abhängende Vollzüge eines gemeinsamen Vorgangs dar. Nur unter der Bedingung dieser Einsicht läßt sich der kognitive Eigensinn der religiösen Gehalte zusammen mit ihrer funktionalen Bedeutung für das Verstehen und die Realisierung des Selbst- und Weltumgangs der Individuen explizieren." s. Falk Wagner 1995, S.66

¹⁰ : so sehen derzeit führende Ethiker wie T. Rendtorff, E. Herms, K. Tanner oder F. Wagner in der Denktradition des Neu- bzw. Kulturprotestantismus die Fragen thematisiert, die sich auch heute noch in unverminderter Stärke stellen. Wie können Kirche und Theologie ihre Inhalte vermitteln und auf die Integrations- und Orientierungsbedürfnisse einer Zeit antworten, die als Moderne zu definieren und Ernst zu nehmen ist. Folgende drei Problemkreise sind aus dieser Tradition heute grundsätzlich, d.h. auf einer Begründungsebene, weiter zu bearbeiten: (1) Ziel war und ist die Ausbildung einer "modernitätsfähigen" Begriffs von Religion, der auf die Stärkung ihrer gesamtgesellschaftlichen Wirkungsmöglichkeiten hin angelegt sein sollte. (2) Für die Stützung der Modernitäts- und Wirklichkeitsfähigkeit des Glaubens bedarf es einer "aufgeklärten Wissenschaftstheorie" im Wissenssystem "Theologie". Das bedeutet, daß in Anerkennung der Person als wahrheitsfähiges Subjekt die christlich-dogmatischen Gehalte sich vernünftig explizieren lassen müssen und daß sich die binnendogmatische Reflexion kognitiv den anderen Wissenschaften und ihren Beschreibungen von Wirklichkeit öffnen muß. (3) Der Zusammenhang zwischen Religion und Moderne wurde in der Tradition des Neu- bzw. Kulturprotestantismus über den Gottesbegriff hergestellt. Dieser wurde als konstitutiv für eine sich zwischen individuell-freier und sozial vermittelter Weise vollziehenden Lebensführung expliziert. Dem Faktum, daß gerade unter modernen Bedingungen diese Lebensführung zunehmend als soziokulturell durch Institutionen und Strukturen vermittelt gilt, ist im Rahmen einer theologischen Gesellschaftstheorie Rechnung zu tragen.

ihren Anwendungsbereich. Moderne Gesellschaften sind ausdifferenziert. Es gibt keine homogene Gesellschaft mehr, in der die Frage nach Moral so einfach gelöst werden könnte wie nach dem Motto "Geld" oder "Gott". Die Tatsache funktionaler Ausdifferenzierung sperrt sich gegen die Erarbeitung einer auf Universalität und Einheit ausgerichteten ethischen Anwendungsprogrammatis.

Das Objektfeld einer Ethik ist unter modernen Bedingungen nicht (mehr) "die" Gesellschaft, zumal angesichts der Kontingenz und Differenzierung gesellschaftlicher Abläufe keine eindeutigen Zuordnungen und Kausalitäten mehr herstellbar bzw. rekonstruierbar sind und insofern nicht mehr von einer gesellschaftlichen Einheitlichkeit ausgegangen werden kann. Die *Referenz* einer Ethik ist die konkrete Situation. Ihre "Vielspältigkeit" und Komplexität verlangt nach ihrer Bestimmbarkeit und Unterscheidbarkeit.

Für eine Ethik, die jene Komplexität zu erfassen sucht, bedeutet dies, daß sie sich auf komplexere Relationierungen einzustellen und demgemäß in eine komplexere Reflexionsgestalt aufzuheben hat. Die spezifische Leistung des Systems "Theologische Ethik", nämlich die Beteiligung an der Bereitstellung von Integrations- und Orientierungswissen, wird aufgrund der Ausdifferenzierung unserer Wissenslandschaft in fachspezifische Wissensdisziplinen notwendig interdisziplinär erbracht werden müssen.

Interdisziplinarität ist im Unterschied zur Intradisziplinarität durch ein Miteinander gekennzeichnet. Interdisziplinarität besteht aus einer parallelen Schaltung von Dialogen unterschiedlicher Wissensdisziplinen. Diese gleichzeitige Schaltung ist notwendig, da die Funktion theologischer Ethik, ein Orientierungs- und Integrationswissen herzustellen, auch von anderen Wissensdisziplinen erbracht wird und daher nur im Miteinander erfüllt werden kann. Ein für eine Gesellschaft insgesamt und für deren je lokale Anwendungssituationen praktikables und angemessenes Wissen muß daher in einem notwendig öffentlich, d.h. interdisziplinär zu führenden Dialog gewonnen werden. Dies geschieht derart, daß das spezifische Wissen der jeweiligen Dialogparteien zusammengetragen, geprüft und modifiziert wird. Damit dies gelingt, müssen die interdisziplinären Kommunikationen von den jeweiligen Partnern anschlussfähig gehalten und gestaltet sein.

Die Anschlussfähigkeit der disziplinspezifischen Beiträge wird methodisch intradisziplinär hergestellt (s.o.). Der tatsächliche Dialog zwischen den Disziplinen wird in die jeweilige Disziplin hineinverlegt. So geschieht der Dialog zwischen Theologie und den Sozialwissenschaften als virtueller Dialog innerhalb der Disziplin "Theologische Ethik". Darin wird versucht, eine Komplementarität der unterschiedlichen Wissensbestände in eigenen, theologischen Begriffen herzustellen. Denn nur in der Komplementarität unterschiedlicher Wissensbestände ist eine adäquatere Beschreibung und Erfassung von Wirklichkeit möglich, also eben auch jener Lebenswirklichkeit, auf das sich theologisches Denken und Handeln richtet. Mittels solcher sozialwissenschaftlich angereicherter und erweiterter theologischer Begriffe soll eine höhere Anschlussfähigkeit theologisch-ethischer Beiträge, die auf derartigen Begriffen aufbauen, gewährleistet werden.

Der sowohl begrifflich wie methodisch herzustellende gesellschaftliche Wirklichkeitsbezug legt einer Ethik Restriktionen auf. Die empirischen Wirklichkeitsdaten und Strukturen werden selbst zu Kriterien einer Ethik. Aus den empirischen Vorgaben folgt für eine Ethik, daß sie zuallererst die lokal begrenzte Situation als ethisch relevante Situation bestimmbar zu machen hat. Moralisch richtiges Handeln in einer konkreten Situation setzt zunächst die angemessene Deutung vorgegebener gemeinschaftlicher Lebensformen und eingelebter Praktiken voraus. Diese wirken als "Hintergrundkonstanten", als moralische Infrastruktur der jeweiligen Situationen.

Eine derartige Anwendungstheorie hat dann zu fragen, welche Normen in bezug auf diese Situation angemessen anwendbar erscheinen. Das anzustrebende Ziel des guten Lebens, also die christlichen Zielvorgaben bedürfen der Konkretisierung in einer Handlungssituation, deren besondere Merkmale bei der Wahl des angemessenen Mittels zu berücksichtigen sind. Die Auswahl relevanter Merkmale hängt dabei von dem konkretisierungsbedürftigen Ziel ab, während sich umgekehrt die Konkretisierung des Ziels nach den besonderen Umständen der Situation und den entsprechenden Modalisierungen der Handlung richtet.

Das Verfahren einer solchen Ethik kann als "hermeneutische *Methode*" gekennzeichnet werden. Entscheidend ist nicht ein Wissen von Allgemeinem, sondern die angemessene Deutung der in der "sittlichen Wahlsituation gelegenen Forderung". Damit wird das Programm einer Anwendungstheorie angezeigt. In diesem Zusammenhang geht es um die Bestimmung des Verhältnisses von Handlung, Norm und Situation. Gegen die starke Tradition universalistischer Ethiken eine Norm oder Handlung dann als moralisch zu qualifizieren, wenn sie sich derart verallgemeinern läßt, daß ich sie auch dann verfolgen würde, wenn ich in einer ähnlichen Situation und/oder Lage eines von meiner gewählten Handlungsweise Betroffenen wäre oder wenn alle anderen real oder virtuell zustimmen würden, wird hier ein anderes Verständnis expliziert.

Die Beurteilung der moralischen Qualität einer Handlung/Norm wird dabei an die gelungene Einschätzung der jeweiligen Situation gebunden, in der diese Handlung stattfinden bzw. diese Norm angewendet werden soll. Das bedeutet aber keineswegs die Trennung von Begründung (Universalität) und Anwendung (Konkretion/Situation). In einer Theorie ethischer Urteilsbildung und -findung ist die Ebene der Begründung von der der Anwendung zwar unterschieden, aber nicht getrennt. Was richtig oder moralisch ist, hängt zweifelsfrei nicht nur von der Situation ab.

Es sind nämlich zwei verschiedene Tätigkeiten, eine Norm zu rechtfertigen, indem man zeigt, daß es Gründe welcher Art auch immer dafür gibt, sie anzunehmen, oder eine Norm auf eine Situation zu beziehen, indem man fragt, ob und wie sie auf die Situation paßt, ob es nicht andere Normen gibt, die in dieser Situation vorzuziehen wären, oder ob die vorgeschlagene Norm angesichts dieser Situation nicht geändert werden müßte. Diese Unterscheidung ändert aber nichts daran, daß die Begründung einer Norm nicht kontextinvariant erfolgen kann und

die Anwendung einer Norm nicht ohne normative Rückkoppelung, d.h. ohne kontextunabhängige Prüfung ihrer Richtigkeit.

Die erfolgreiche *Leistungserbringung* theologischer Ethik auf einer Anwendungsebene, nämlich die Bereitstellung eines praxisleitenden Anwendungsverfahrens, hängt davon ab, inwiefern es ihr gelingt, eine methodisch gerichtete Anwendung von Normen auf bestimmte Situationen zu vollziehen. Eine solche Anwendung geschieht im *Medium* eines Verfahrens, das zuerst die jeweilige Anwendungssituation als ethisch relevante Situation bestimmt, sodann die Angemessenheit der zur Anwendung stehenden Normen prüft und die in der Situation wirkende moralische Infrastruktur reflexiv interpretiert.

Die Lösung des ethischen Grundproblems jeder Gesellschaft, einen insgesamt verlässlichen Rahmen zu implementieren, der Integration und Stabilität sozialer Interaktionen gewährleistet, kann weder durch extramundane Instanzen noch durch universalistische Gerechtigkeitskonzeptionen praktisch hergestellt und verbürgt werden. Moderne Gesellschaften bedürfen differenzierter Gerechtigkeits- bzw. Moralkonzeptionen, die dem Faktum gesellschaftlicher Ausdifferenzierung Rechnung tragen. In diesem Zusammenhang ist gerade auf die politische Philosophie des Kommunitarismus zu blicken. Diese thematisiert die hier wichtige Frage, wie eine moralisch begründete Theorie sozialer Gerechtigkeit zugleich gesellschaftsbezogen ohne relativistisch zu werden. Sie sieht die These als zentral an, daß Personen stets gemeinschaftsgebunden und Gerechtigkeitsprinzipien stets kontextgebunden sind, d.h. aus einem Gemeinschaftskontext erwachsen, nur in ihm gelten und nur dort verwirklicht werden können.

Arbeitsteilung im System theologischer Ethik

	Begründungsebene	Anwendungsebene
Funktion	Begründung einer spezifisch christlichen Sicht auf Wirklichkeit	Methodische Anwendung und Vermittlung des spezifisch christlichen Wirklichkeitsverständnisses
Medium	durch die Bildung ontologischer und sozialer Kategorien	durch ein Verfahren der Situationsbestimmung, der Angemessenheitsprüfung von Normen sowie der Interpretation moralischer Wirklichkeit
Methode	Intra-disziplinarität	Hermeneutik
Leistung	Bereitstellung eines begrifflichen Orientierungsrahmens z.B. für die Theorie kirchlichen Handelns	Bereitstellung eines praxisleitenden Anwendungsverfahrens z.B. für die Praxis kirchlichen Handelns
Programm	Theologische Gesellschaftstheorie	Theorie ethischer Urteilsbildung und -findung
Resonanzformen	Dogmatik (Theorie)	Kirchliche Denkschriften, Verlautbarungen, Predigt, Beratung etc. (Praxis)
Code	offenbarungsgemäß / nicht offenbarungsgemäß	angemessen / nicht angemessen
Referenz	Gesellschaft als Einheit : Universalität	Gesellschaft als Komplexität : Lokalität / Situationsbezogenheit

Im Rahmen dieser Untersuchung soll es explizit um die aus dieser zweiten Anforderung erwachsenen Probleme für die Ausbildung einer theologisch-ethischen Anwendungstheorie gehen. Dabei wird nach den Konsequenzen aus den sozialwissenschaftlichen Analysen anwendungsbezogener Diskurse für die Konstitution einer theologischen Theorie ethischer Urteilsbildung und -findung gefragt. Die auf einer Begründungsebene zu behandelnden Fragen können hier nicht ausführlich thematisiert werden.

In diesem Aufsatz soll also verwiesen werden auf die Anforderungen an eine moderne, anwendungsbezogene theologische Ethik. Dabei stellen sich folgende, notwendig zu bearbeitende Probleme: (1.) Besitzt in ausdifferenzierten Gesellschaften Moral und Religion überhaupt noch eine Funktion, eine Integrations- und Orientierungskraft? (2.) Wie muß eine moralische Semantik beschaffen sein, die eine solche Kraft ausbilden will? (3.) Hat die Religion, insbesondere ihre moralisch-religiöse Semantik eine solche Kraft? Und worin liegt ihre Spezifität? (4.) Am Beispiel von notwendig durchzuführenden Angemessenheitsdiskursen wird Punkt 3. erläutert. Hier zeigt sich die spezifische Funktion der ethischen Urteilskraft moralisch-religiöser Semantiken in der Revitalisierung der "Billigkeit" als ein solche Diskurse kritisch begleitendes Wahrnehmungsprinzip. (5.) Wie lassen sich Anwendungs- und Angemessenheitsfragen sachgerecht im Theologiesystem bearbeiten?

III. Theologisch-ethische Anwendungsebene

1. Moral und Religion in ausdifferenzierten Gesellschaften

Allen Überlegungen ist die Klärung der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Ethik unter modernen Bedingungen voranzustellen. Gibt es (noch) Moral, speziell religiöse Moral in einer ausdifferenzierten Gesellschaft und in ihren Subsystemen? Damit ist zugleich die Frage nach dem Standort von Religion in einer modernen Gesellschaft angeschnitten.

Übergangszeiten nötigen zu einer Standortbestimmung. Die Verortung der Religion in der Moderne kann nicht ohne Konsequenzen für die Religion selbst, für Kirche und für Theologie bleiben. Mit Überlegungen zur Rolle und Funktion von Moral im allgemeinen und religiöser Moral im besonderen sowie zur sozialen und sachlichen Stellung der Religion in der modernen Gesellschaft zu beginnen, ist notwendig, will eine theologisch-ethische Erfassung gesellschaftlicher Probleme und deren Bearbeitung sich nicht in einer Angelegenheit von Christen für Christen erschöpfen, also nicht bloß auf den binnentheologischen, innerkirchlichen oder ausschließlich theologischen Bereich beschränkt bleiben.

Die Bearbeitung der Fragen nach Rolle und Funktion von Moral und Religion in ausdifferenzierten Gesellschaften soll hier nicht philosophisch, sondern soziologisch geschehen. Die aus einer soziologischen Außenperspektive resultierenden, sicher auch gegenläufigen Befunde und Empfehlungen sind dann im theologischen Binnenraum ausdrücklich zu thematisieren.

(a) Es ist davon auszugehen, daß bei steigender Ausdifferenzierung der Gesellschaft in Teilsysteme einerseits die Chance einer moralischen Integration der ganzen Gesellschaft unwahrscheinlicher wird, andererseits der Bedarf für höhere symbolische Generalisierungen in der moralischen Kommunikation steigt, da die Achtungsbedingungen von den unmittelbaren Interaktionen unabhängiger werden müssen und trotzdem sicherzustellen haben, daß unter diesen, die Wahrnehmungs-, Thematisierungs- und Dispositionsmöglichkeiten der Interagierenden übersteigenden Bedingungen Ego-Alter-Synthesen auf der Basis der Differenz von Achtung/Mißachtung gelingen können.

War in archaischen Gesellschaften die moralische Kommunikation einerseits eng an die gesellschaftliche Strukturbildung und andererseits an die sozialen Interaktionen angeschlossen, so ist die moralische Integration stratifizierter Gesellschaften, in der auf Grund ihrer Größe und Hierarchie nicht jeder mit jedem kommunizieren kann, schwieriger geworden. Die gesellschaftliche Systemgrenze fällt nicht mehr wie in segmentären Gesellschaften mit der Moralgrenze zusammen.

Was die moralische Integration einer Gesellschaft durch Religion angeht, so wird dies zunehmend prekärer und instabiler. In Auseinandersetzung zwischen religiösen und politischen Herrschaftsansprüchen differenzierten sich in einem langen Prozeß die Bereiche "Religion" und "Politik" aus, was die religiös-moralische Integration zur Auflösung trieb. Gleichzeitig entkoppelten sich auch andere Bereiche von einer unmittelbaren und religiös qualifizierten Achtungskommunikation. Damit war der Grund gelegt für eine weitergehende funktionale Ausdifferenzierung der Gesellschaft, indem sich um die Kristallisationskerne stabilisierter funktionsspezifischer beurteilter Situationen und Bereiche gesellschaftliche Teilsysteme herausbilden konnten. Diese haben ihre eigenen Maßstäbe. Läßt sich gesellschaftliche Integration noch über Moral herstellen? An welchen gesellschaftlichen Stellen ist Moral zu verorten und welche Funktion nimmt sie dort wahr?

(b) Der soziologisch durchgeführte, moraldeskriptive Befund ist zwar disparat, weist aber insgesamt einen erhöhten Moralbedarf in modernen Gesellschaften für die Orientierung sozialer Beziehungen (Interaktionen, Kommunikationen), für die Abstimmung von Erwartungen (Aufbau von Erwartungssicherheit) sowie für die Erhaltung der Funktionsfähigkeit gesellschaftlicher Teilsysteme nach. Der soziologische Diskurs über Moral und Gesellschaft macht je nach seiner handlungs- und/oder systemtheoretischen Provenienz unterschiedliche Ebenen, Medien und Funktionen von Moral aus:

In der Tradition Pareto, Durkheim und Weber löst sich das Problem sozialer Ordnung in der fundamentalen Bedeutung von Werten in Handlungen und in der gemeinsamen Wertintegration von Individuen (*Pareto*¹¹), in der Bedeutung von Einflüssen des Systems letzter gemeinsam getragener Werte auf das individuelle und soziale Handeln, welches ein moralisches

¹¹ : vgl. V. Pareto, Allgemeine Soziologie. Ausgewählt, eingeleitet und übers. von C. Brinkmann, hg. von H.W. Gerhard, Tübingen 1955

Pflichtgefühl der einzelnen Individuen gegenüber der Ordnung erzeugt (*Durkheim*¹²), sowie in der Legitimität von Ordnungen bzw. eines normativen Regelwerkes, die diese Qualität aus der moralischen Verpflichtung der Individuen gegenüber dieser Ordnung gewinnt (*Weber*¹³). Hier ist es eine Art normatives Kollektivbewußtsein, auf dem sich eine stabile Ordnung vorstellen läßt. Die gemeinsame Wertschätzung eines für alle verbindlichen Wertesystems läßt die Individuen mehr und weiterreichende Ziele verfolgen als nur die Befriedigung ihrer eigenen, ihnen unmittelbar evidenten Wünsche und Zwecke. Die Frage nach den Möglichkeiten gesellschaftlicher Integration ist eine Frage nach der Integration von Individuen in eine funktional differenzierte Gesellschaft. "Moral" bildet dabei eine wesentliche Grundlage der Sozialität.

Die durch *Parsons*¹⁴ entwickelte funktionale Perspektive transformiert das bis dahin auf Handlungen beschränkte Moralproblem auf soziale Systeme. "Moral" wird zu einem funktionalen Erfordernis sozialer Systeme selbst und wird damit seinen bis dahin personalen Attributionen entkleidet¹⁵. Während Parsons für die Herstellung von Legitimation noch die Notwendigkeit letzter gemeinsamer Werte annahm, verabschiedet sich *Luhmann*¹⁶ endgültig davon. Die Grundlagen sozialer Systembildung werden nicht mehr in den als konstant unterstellten Codes eines "kulturellen" Systems lokalisiert, sondern als Autopoiese, als selbstreferentielle Ermöglichung eigener Produktion und Reproduktion begriffen¹⁷.

Gesamtgesellschaftliche Inklusion wird nicht mehr über "Achtung/Mißachtung" von Personen hergestellt, weil die Personen selbst in verschiedene Funktionssysteme aufgeteilt sind und jeweils funktionsadäquaten Beurteilungen unterworfen werden, die nicht die ganze Person

¹² : vgl. Emile Durkheim, *Erziehung-Moral und Gesellschaft*, Frankfurt 1984; ders., *Über soziale Arbeitsteilung*, Frankfurt 1992; Richard Münch, *Theorie des Handelns*, 1988, hier: 289ff und 549ff; Werner Gephart, *Gesellschaftstheorie und Recht*, Frankfurt 1993, hier: S.321ff

¹³ vgl. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1976; Münch 1988, S.427ff; Gephart 1993, S.419ff

¹⁴ : vgl. Talcott Parsons, *The Social System*, New York-London, 1966 (1951); ders., *The Structure of Social Action*, New York: Mc Graw-Hill, 1968 3.Aufl. (1937); ders., *Aktor, Situation, normative Muster*, Frankfurt 1994; Münch 1988, S.17ff; Gephart 1993, S.179ff

¹⁵ : So wird durch institutionalisierte Werte im Bereich der Kultur die Struktur von Bedeutungsmustern, die Grenzen und die Identität des Sozialsystems aufrechterhalten ("pattern-maintenance"), durch institutionalisierte Normen im Bereich des Rechts wird auf der Ebene der Subsysteme die wechselseitige Ausrichtung und Integration der sozialen Rollen auf das Funktionieren dieser Subsysteme hin reguliert ("integration"), in Form von politischen Zielvorgaben einer institutionalisierten Macht im Bereich der Politik wird die interne Ordnung, die internen funktionalen Erfordernisse der Subsysteme in ein Gleichgewicht mit den externen Systemherausforderungen gebracht ("goal-orientation and goal-attainment") und in der Institutionalisierung von Märkten und des Tauschmediums "Geld" im Bereich der Wirtschaft werden Mechanismen zur Bereitstellung von Mitteln und ihrer Verfügung implementiert.

¹⁶ : vgl. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt 1987; ders., *Normen in soziologischer Perspektive*, in: *Soziale Welt* (20), S.28-48; ders., *Die Einheit des Rechtssystems*, in: *Rechtstheorie* 14, 1983; ders., *Legitimation durch Verfahren*, Frankfurt 1983; ders., *Die Autopoiesis des Bewußtseins*, in: *Soziale Welt* 1985, S.402ff; ders., *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt 1993; Gephart 1993, S.97ff

¹⁷ : Für die Existenz einer Gesellschaft bedarf es nicht notwendigerweise eines moralischen Wertkonsenses. "Normativität" und "Konsens" werden von "Moral" entkoppelt. Mit der zunehmenden Ausdifferenzierung von sozialen Systemen wird Moral zunehmend zu einem "Störfaktor", weil sie mit dieser Ausdifferenzierung nicht mehr Schritt halten kann. Die Trennung der sozialen Teilsysteme wie Wirtschaft, Politik, Recht, Wissenschaft von einer/der Moral wird zu einem Erfordernis der Funktionsfähigkeit jener Teilsysteme.

betreffen, sondern über "symbolische Generalisierungen" (z.B. Recht). Diese dienen als funktionale Äquivalente zu moralischer Achtungskommunikation.

Aus der Kritik an einseitig struktur- und systemtheoretischen Erklärungsansätzen, die ausschließlich auf die handlungsprägende (-determinierende) Kraft sozialer Systeme abheben sowie aus der Kritik an einseitig handlungstheoretischen Ansätzen, die umgekehrt Akteure ins Zentrum ihrer Aufmerksamkeit rücken und dabei die Konditionierungen dieser Akteure durch handlungsprägende Sozialsysteme voluntaristisch vernachlässigen, erwachsen weitere Theorienansätze, die den mangelnden Akteurbezug in systemtheoretischen Erklärungen gesellschaftlicher Differenzierungsprozesse durch handlungstheoretische Erweiterungen des systemtheoretischen Theoriemodells zu kompensieren suchen. In solchen *akteursbezogenen-systemtheoretischen Erklärungen* gesellschaftlicher Differenzierung erscheint das Gesellschaftssystem immer schon als differenziertes, welches auf der einen Seite handlungsprägende (Wirtschaft, Politik, Recht), auf der anderen Seite handlungsfähige Sozialsysteme (Gruppen, soziale Bewegungen, formale Organisationen, Interorganisationsverbände) hervorbringt¹⁸.

Handlungsprägende Sozialsysteme sind dabei auf bestimmte funktionale Erfordernisse gesellschaftlicher Reproduktion spezialisiert. Diese funktionalen Erfordernisse, die zur Wahrung gesellschaftlicher Systemintegration erfüllt werden müssen, konditionieren gesellschaftliches Handeln "im Sinne einer Negativauswahl". "Die positive Auswahl des tatsächlich realisierten Handelns geschieht dann durch die Interaktion handlungsfähiger Sozialsysteme, nämlich durch die zwischen ihnen sich aufbauenden Interessen- und Einflußkonstellationen."¹⁹ Gesellschaftliche Differenzierung erscheint auf diesem Erklärungshintergrund als teils beabsichtigtes, teils unbeabsichtigtes Ergebnis gesellschaftlichen Handelns. Gesellschaftliches Handeln - Handeln meint natürlich keine Einzelhandlung - konstituiert sich aus der Intentionalität handlungsfähiger Sozialsysteme im Rahmen der Konditionalität handlungsprägender Sozialsysteme. Ein solches Handeln muß daher aus gesellschaftlichen Interessen- und Einflußkonstellationen im Rahmen funktionaler Erfordernisse gesellschaftlicher Reproduktion erklärt werden. Auf einer systemintegrativen Ebene geht es somit um funktionale Erfordernisse gesellschaftlicher Reproduktion; auf einer Akteurebene geht es um deren Intentionen, ihre Interessen und Durchsetzungsstrategien.

Insgesamt läßt sich aus dieser Zusammenschau der wichtigsten Ansätze folgendes festhalten: Moral ist ein für gesellschaftliche Orientierung und Integration, die sich aus Modernisierungsprozessen ergeben haben, notwendiger Modus. Moral kommt dabei in individuellen Handlungsstrategien (akteursbezogene Moral) und zum anderen in strukturellen Absicherungen durch Institutionen (institutionenbezogene Moral) zur Wirksamkeit. Die spezifische Aufgabe aller Moral, die Lösung des Integrations- und Orientierungsproblems einer ausdifferen-

¹⁸ : vgl. Uwe Schimank, Der mangelnde Akteurbezug systemtheoretischer Erklärungen gesellschaftlicher Differenzierungen, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 14, Heft 6, Dezember 1985, S.421-434, hier: 431

¹⁹ : s. Schimank 1985, S.431

zierten Gesellschaft mit ausdifferenzierten Handlungsfeldern und Subsystemen, erfolgt komplementär über soziale und systemische Mechanismen der Internalisierung, Sozialisierung, Institutionalisierung sowie über "generalisierte Austauschmedien".

Der *Integrationsimperativ handlungstheoretischer Provenienz* lautet: Gewährleistung der Handlungsfähigkeit durch Handlungsorientierung an soziokulturellen Orientierungsmustern sowie die Ermöglichung von Handlungsspielräumen (Freiheit) als Bedingung der Möglichkeit von Handlung. Der Integrationsmechanismus ist dabei der der Internalisierung, Sozialisierung und Institutionalisierung kulturell vermittelter Werte und Normen im psychischen wie im sozialen System.

Der *Integrationsimperativ systemtheoretischer Provenienz* lautet demgegenüber: Sicherstellung der Funktionsfähigkeit sozialer Teilsysteme, das bedeutet die Gewährleistung "störungsfreier" systeminterner Abläufe. Der Integrationsmechanismus läuft über funktionspezifische Steuerungs- und Regelsysteme.

Somit treten neben den Adressaten "Individuum", das zur Verhaltensänderung veranlaßt und dem Orientierung zuteil werden soll und den korporativen Akteuren der sozialen Teilsysteme wie "Unternehmen", "Organisationen" und "Verbände", vor allem die Funktionssysteme selbst, ihre Regelprozesse, Institutionen sowie ihre "generalisierten Kommunikations- und Austauschmedien" (Preis, Recht, Macht, Moral). Neben personale Kategorien der moralischen Verpflichtung treten strukturelle Kategorien systemlogischer Steuerung.

Sphären und Funktionen von Moral

EBENE	ZIEL	MODUS
Makro-Ebene (gesellschaftliche Systeme)	Sicherstellung der Funktionsfähigkeit sozialer Systeme	Preis, Recht, Macht
Meso-Ebene (korporative Akteure)	Gewährleistung der Handlungsfähigkeit und Herstellung von Erwartungssicherheit	Verträge, Codes, Richtlinien
Mikro-Ebene (individuelle Akteure)	Gewährleistung der Handlungsfähigkeit und Herstellung von Erwartungssicherheit	Erziehung (Internalisierungs- und Sozialisierungsprozesse)

Damit ist der Orientierungsraum aller Moral und ihrer Urteile umrissen. Ihre Praktikabilität und Orientierungskräftigkeit hängt neben der Berücksichtigung lokaler, situativer Merkmale, was im folgenden noch ausführlich bedacht werden wird, zunächst von der Kenntnis und Rezeption der allgemeinen, durch die Gesellschaft selbst bereitgestellten Orientierungs- und Integrationsmodi ab. Nur mit ihnen und durch sie lassen sich allgemeine Ziele wie die der Gerechtigkeit oder Wohlgeordnetheit praktisch verfolgen und lokal durchsetzen. Die Kenntnis dieses allgemeinen Rahmens ist also notwendig für die eigentlich ethische Aufgabe, nämlich die Bestimmung und Bearbeitung einer lokal begrenzten Situation. Er dient als heuristisches Instrument, der (1) betimmen hilft, auf welcher Ebene (Mikro-, Meso-, Makroebene)

oder Ebenen sich ein Problem als Problem stellt und (2) welche Orientierungs- bzw. Integrationsmodi der jeweiligen Ebene zu wählen sind, um konkrete Entscheidungen praktikabel und dauerhaft durchsetzen zu können.

(c) Für die Stellung der Religion in der Gesellschaft bedeutet der Vorgang funktionaler Ausdifferenzierung eine Schwächung ihres steuernden Einflusses. Ist mit den Prozessen der Ausdifferenzierung und Säkularisierung jeglicher Zusammenhang zwischen religiösen Überzeugungen einerseits und sozialem Verhalten und Handeln andererseits aufgelöst? Gibt es noch Auswirkungen des "Jenseits der Gesellschaft" in der Gesellschaft?

Die Soziologie seit Durkheim und Simmel bis hin zu Luckmann und Luhmann ist sich relativ einig über die Rolle, die Religion allgemein in Gesellschaften spielt²⁰. Das kann man dahingehend zusammenfassen, daß es keine Gesellschaft ohne Religion geben kann, da jede das Problem ihrer eigenen Kontingenz und der Kontingenz im allgemeinen zu bearbeiten hat; dies ist die Funktion der Religion. Doch es ist zweifelhaft geworden, ob die Religion in modernen, d.h. ausdifferenzierten Gesellschaften noch für symbolische Integration, wie dies Durkheim und Parsons meinten, oder für die Transformation von unbestimmter in bestimmbare Kontingenz sorgt. Aus einer religionssoziologischen Außenperspektive erscheinen die **Befunde** der Verortung der Religion in der Moderne klar: Religion stellt in der modernen, d.h. funktional ausdifferenzierten und säkularisierten Gesellschaft eine individuell-privatisierte Angelegenheit dar. Während z.B. Günther Dux das "Ende der Religion" in dem Sinne deutet, daß ihre Weltdeutung für eine rationale Wirklichkeitskonstitution obsolet geworden sei²¹, so konstatiert Thomas Luckmann einen Prozeß, an dessen Ende die "Unsichtbarkeit der Religion" steht²².

Die soziologischen **Empfehlungen** an eine solche Religion fallen dagegen unterschiedlich aus. Im Kern zielen sie aber alle auf eine notwendige Veränderung des bisherigen Wissens-

²⁰ : Eine Darstellung der Diskussion innerhalb der Religionssoziologie bietet Dahm/Drehen/Kehrer, Das Jenseits der Gesellschaft. Religion im Prozeß sozialwissenschaftlicher Kritik, München 1975; als neuere Übersicht Günter Kehrer, Einführung in die Religionssoziologie, Darmstadt 1988; Fritz Stolz, Komplementarität in Zugängen zur Religion, in: Themenheft Religion, Sociologia Internationalis, 30, 1992, S.159-175

²¹ : In den Religionen ist die Grundstruktur der Wirklichkeitsauffassung, "das aller Wirklichkeit unterliegende interpretative Paradigma" thematisiert, um so dem Menschen die Welt verständlich zu machen; darin liegt ihre unverzichtbare Funktion. Ihre subjektivistische Wirklichkeitsauffassung kann aber nicht mehr in einer entsubjektivierten und rationalisierten Welt greifen, "trotz der konzidierten Möglichkeit, hinter dem veränderten Paradigma der Wirklichkeitsauffassung weiter subjektivistische Deutungen in Ansatz zu bringen". vgl. G. Dux, Religionssoziologie unter dem Verdacht der Metaphysik, in: Religion als Problem der Aufklärung, Trutz Rendtorff (Hg.), Göttingen 1980, S.158-162, hier: S.160; ders., Zum historischen Stand der Religion, in: Religion als Problem der Aufklärung, T. Rendtorff (Hg.), Göttingen 1980, S.107-129, hier: S.108; ders., Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte, Frankfurt 1982, hier: S.275ff.335

²² : vgl. Thomas Luckmann, Die unsichtbare Religion, Frankfurt; Diese Unsichtbarkeit liegt zum einen im Bedeutungsverlust der institutionalisierten Religion begründet, was sich im Rückzug religiöser Repräsentationen aus dem öffentlichen Leben äußert und zum anderen in der Privatisierung und Subjektivierung der Religion in Religiosität. Dies kann freilich nur einem soziologischen Bewußtsein so erscheinen. Mit dem Prozeß der Privatisierung und Subjektivierung wird die Religion ihrer Sichtbarkeit beraubt: In dem Maße, wie sie sich "privater Themen" wie Selbstbestätigung und Selbstverwirklichung annimmt und wie sie zugleich die herkömmliche Form religiöser Organisation aufgibt, ist sie weder inhaltlich noch strukturell als Religion überhaupt mehr erkennbar und institutionalisierbar. Beide, die Religion wie die Religiosität, sind demnach nur noch von residualer Bedeutung für das Handeln im Alltag.

systems, der theologischen Theoriearchitektur. Niklas Luhmann will mit einer Steigerung der Anforderungen an die Kontingenzformel "Gott" die zunehmende Unfähigkeit des Religionssystems, "auf den Übergang zu einer primär funktional differenzierten Gesellschaftsordnung" angemessen reagieren zu können²³, beheben. Er empfiehlt nicht Kontingenz im Gottesbegriff aufheben zu wollen, sondern von der Kontingenz her die Möglichkeiten eines solchen Begriffs erst zu formulieren²⁴.

Peter L. Berger dagegen empfiehlt der angesichts von Privatisierung, Subjektivierung und Pluralisierung in die Krise geratenen Religion sich auf eine intakte "Plausibilitätsstruktur"²⁵ zu stützen, d.h. auf der gesellschaftlichen Wirklichkeit aufzuruhen²⁶. Die Empfehlung Bergers zielt auf eine Theologie, "die im Gleichschritt mit den empirisch gesicherten Aussagen über den Menschen vorgeht"²⁷.

Die aus der soziologischen Außenperspektive resultierenden auch gegenläufigen Befunde und Empfehlungen sind im theologischen Binnenraum ausdrücklich zu thematisieren. Was bedeuten sie für das Selbstverständnis der Religion?

(1.) Gesellschaftliche Differenzierungsprozesse sind irreversibel und nur um den Preis letztlich auch ethisch nicht verantwortbarer Wohlstandsverluste (Wohlstand, Sicherheit, Freiheit) zu ignorieren. Nicht gegen soziale Differenzierung und Pluralismus, sondern aus ihnen heraus, ist Religion zu verstehen. Demnach hat sich Religion als ein lebensweltlicher Ort neben anderen zu verstehen, an dem das Verhältnis von Einzelnem und Gesellschaft in einer spezifischen Weise gedacht und gestaltet wird.

²³ : weil "die Verhältnisse...für Analyse zu komplex (werden)...Die Kirchen können so zwar ihre <Lage in der säkularisierten Welt> reflektieren und damit ihre Identität behaupten, aber sie finden keine programmatischen Entsprechungen zur Säkularisation, mit denen sie zugleich ihre Identität wahren könnten" (vgl. Luhmann, Funktion der Religion, Frankfurt 3.Aufl. 1992, S.260). Religion kann die Funktion für das Gesellschaftssystem mittels Interpretation, geistlicher Kommunikation durch das Medium Glaube sowie durch die Bereitstellung der dem Medium zugehörigen Kontingenzformel Gott, die unbestimmbare in eine bestimmbare Welt zu transformieren, unter den Bedingungen steigender Komplexität nicht mehr über Interpretationsformen wie Sakralisierung, Ritualisierung oder Mythologisierung leisten (s. Luhmann 1992, S.26.80f). Die Anforderungen an die Kontingenzformel Gott werden somit immer höher.

²⁴ : Die Erklärungsrichtung wird insofern umgedreht, als von den Phänomenen der Kontingenz und Komplexität aus erst die Fassung der Kontingenz- bzw. Limitationsformel Gott erfaßt werden soll. Damit löst sich der Begriff in die paradoxe Formulierung der Offenheit einer geschlossenen sich reproduzierenden Welt auf. Statt die Transzendenz für Gott zu reklamieren, schlägt Luhmann die Radikalisierung der Unterscheidung von Transzendenz/Immanenz vor. Dabei muß der religiöse Code auf alle Erfahrungen angewendet werden können, mit der Folge, "daß schließlich alles Immanente der Transzendenz gleich nah und gleich fern sein muß. Es gibt keine heiligen Plätze, Orte und Bilder mit privilegierter Gottesnähe. Die Differenz von sakral und profan wird zumindest theologisch überwunden und dem Volksglauben überlassen." s. Luhmann, Die Unterscheidung Gottes, in: ders., Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, Opladen 1987, S.236-253, hier: S.248

²⁵ : s. Peter L. Berger, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, Frankfurt 1973, S.45

²⁶ : Mittels einer an Schleiermacher und die liberale Theologie angelehnte "induktive" Methode" (s. P.L. Berger, Der Zwang zur Häresie, Freiburg 1992, S.139ff) religiös-theologischen Denkens soll der menschliche Ausgangspunkt der Religion gesichert werden. Auf diese Weise wird eine sozialwissenschaftlich belehrte Religionslehre (Theologie) entwickelt, die die privatisierte Religion, also das induktiv erschlossene religiöse Bewußtsein, einmal in die allgemeine gesellschaftliche Plausibilitätsstruktur reintegrieren soll und zum anderen es dadurch ermöglicht, die "Signale der Transzendenz" erneut bzw. überhaupt wahrnehmen zu können.

²⁷ : s. Peter L. Berger 1973, S.176

(2.) Eine Religion, die auf gesamtgesellschaftliche Integration und Inklusion ausgerichtet sein will, kann als evolutionär überholt betrachtet werden. Religiöse Kommunikation besitzt keinen weltanschaulichen Alleinvertretungsanspruch. Religion befindet sich in Konkurrenz zu unterschiedlichen Anbietern auf Sinn- und Ethikmärkten.

(3.) Der Zugang der Religion zur modernen Gesellschaft wird über ihre Praxisfähigkeit und theoretische Anschlußfähigkeit hergestellt. Das verlangt eine Steigerung religiöser Eigenkomplexität durch eigene Ausdifferenzierung. Damit müssen zugleich ihre eigenen Wahrnehmungsinstrumentarien erweitert werden. Dies geschieht u.a. durch die Aufnahme und Verarbeitung sozialwissenschaftlicher Kenntnisse im eigenen theologischen Binnenraum.

(4.) In derart funktional ausdifferenzierten Gesellschaften hat Religion sich selbst funktional zu bestimmen. Insbesondere ihre religiös-ethischen Aussagen bedürfen eines funktionalen Bestimmungsgrundes. Dies ist zum Zwecke der Unterscheidbarkeit und Identifizierbarkeit gegenüber anderen gesellschaftlichen Ethik-Agenturen (Sport, Kultur, Sekten u.ä.) notwendig. Es muß durch die Religion nachgewiesen werden, daß ihre ethischen Beiträge zur Interpretation und Bearbeitung ethisch relevanter Situationen zweckdienlich und leistungsfähig sind.

(5.) Moral dient der Bewältigung von Konflikten. Konflikte sind situativ verfaßt. Eine moralische Semantik hat dieser Verfaßtheit Rechnung zu tragen. Konflikte können nicht mittels einer universellen gesellschaftskritischen, sondern nur durch eine situativ angemessene Semantik bearbeitet werden. Moral hat hier nicht die Aufgabe, mit moralischen Verdikten oder Gebzw. Verboten zu operieren, sondern sucht nach den in einer jeweiligen Situation angelegten Möglichkeiten ihrer Verbesserung, Optimierung bzw. Veränderung.

(6.) Wie alle Moral, die sich auf Anwendungssituationen bezieht, sucht auch eine religiöse Moral nach Möglichkeiten ihrer Optimierung, nach Verbesserungen. Dafür ist eine eingehende Deutung derselben notwendig. Moral besitzt eine Deutungs-, Optimierungs- bzw. Orientierungsfunktion. Ihre Orientierungsfunktion übt sie im Hinblick auf Handlungen, ihre Optimierungsfunktion dagegen eher im Hinblick auf Strukturen aus. Sie steht damit unter den funktionalen Erfordernissen die Handlungsfähigkeit individueller und korporativer Akteure sowie die Funktionsfähigkeit sozialer Systeme zu gewährleisten.

(7.) Die durch die Gesellschaft selbst bereitgestellten Modi zur Gewährleistung der Handlungs- bzw. Funktionsfähigkeit von personalen wie sozialen Systemen bilden lediglich den allgemeinen Rahmen jeder ethischen Situation. Eine moralische Semantik ist aber nicht an den allgemeinen Rahmenbedingungen jeder ethischen Situation, sondern an den in ihr angelegten bzw. in ihr konkurrierenden Anforderungen zu orientieren. Eine moralische Semantik muß bereichsspezifische Relevanz ausbilden.

Insgesamt soll die Berücksichtigung und Verarbeitung dieser Aspekte die Angemessenheit moralisch-religiöser Semantiken und damit die Anwendungschancen religiöser Moral erhöhen.

2. Herstellung bereichsspezifischer Relevanz

Im Mittelpunkt der in der theologischen Ethik geführten Kontroversen steht das klassische Problem der Vermittelbarkeit zwischen religiös-christlicher Inhalte und einer weitgehend säkularisierten Gesellschaft. Dabei geht es zunächst um das grundsätzlich theoretische Problem, wie eine Ethik zugleich konkret und allgemein sein kann. Für jede universalistisch begründete und ausgerichtete Ethik, wie für eine theologische Ethik, ist ein Problem von besonderer Brisanz das Problem der Herstellung bereichsspezifischer Relevanz ihrer Beiträge. Das ist bereits das Problem von Max Weber gewesen²⁸.

Während die Antwort Webers zwar die war, daß es keine Ethik gibt, die für alle möglichen Interaktionsbereiche Geltung beanspruchen kann und somit (1) hinreichend einheitlich wäre, um einer bestimmten Ethik zugerechnet werden zu können und (2) hinreichend konkret, um für die unterschiedlichen Lebens- und Interaktionsbereiche relevante normative Gehalte zu erzeugen, bleibt dennoch das von ihm aufgeworfene Problem: Gibt es eine Ethik, deren moralische Verbindlichkeiten konkret-allgemein sind? Gibt es eine Ethik, deren Gegenstandsreich (1) alle möglichen moralisierbaren Praxisfelder einzubeziehen in der Lage ist und (2) deren moralische Autorität sich für jede wirkliche moralisierbare Praxis auch als relevant auszeichnen vermag?

M.a.W. Gibt es eine Ethik, die zugleich allgemein und konkret ist? Der Einheitsfokus jeder Ethik soll die Praxis als Horizont ihrer Anwendung sein. Hinsichtlich einer möglichen Anwendbarkeit wäre zu fragen, ob das Moralisiere den ganzen Bereich menschlicher Praxis, also die Menge aller menschlichen Praxen umspannt oder ob das Moralisiere nicht vielmehr als bestimmter Bereich innerhalb des Horizonts menschlicher Praxis erscheint. Damit kann das Problem genauer als Problem der "Praxissegmentierung oder -sektierung"²⁹ aufgefaßt werden. Eine solche Segmentierung in verschiedene Praxisbereiche kann nach Maßgabe unterschiedlicher Kategorien vorgenommen werden. Neben Kategorien von erotischen, geschäftlichen, familiären und amtlichen interpersonellen Beziehungen, wie sie Max Weber annahm (s.o.), läßt sich die Praxis auch nach Maßgabe systemischer Arbeitsteilung in Politik, Wirtschaft, Recht, Wissenschaft etc. sektieren oder nach der Maßgabe der in einer Gesellschaft zu verteilenden, sozialen Güter, wie Michael Walzer³⁰.

²⁸ : "Aber ist denn wahr: daß für erotische und geschäftliche, familiäre und amtliche Beziehungen, für die Beziehungen zu Ehefrau, Gemüsefrau, Sohn, Konkurrenten, Freund, Angeklagten die inhaltlich gleichen Gebote von irgendeiner Ethik der Welt aufgestellt werden könnten?" s. Max Weber, Politik als Beruf, in: ders., Gesammelte politische Schriften, München 1921, S.396-450, hier: S. 439

²⁹ : s. Mathias Kettner, Bereichsspezifische Relevanz. Zur konkreten Allgemeinheit der Diskursethik, in: Karl-Otto Apel/Mathias Kettner, Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft, Frankfurt 1992, S.317-348, hier: S.319. Als "Praxissektoren" versteht Kettner Ausschnitte menschlicher Praxis, deren Konturen sich im Selbstverständnis der daran teilnehmenden Akteure wesentlich durch ein Wissen bestimmen, das kraft bestimmter zentraler Konzepte organisiert und als solches wechselseitig unterstellt wird.

³⁰ : Walzer sektierte die Anwendungspraxis seiner Gerechtigkeitstheorie nach Maßgabe der in einer Gesellschaft zur Verteilung anstehenden sozialen Güter, wie Mitgliedschaft, Sicherheit und Wohlfahrt, Geld und Waren, Ämter, Arbeit, Freizeit, Erziehung und Bildung, Verwandtschaft und Liebe, göttliche Gnade, Anerkennung und politische Macht. s. Michael Walzer, Sphären der Gerechtigkeit, Frankfurt/New York 1992

Während Tugendethiken von vornherein selbstsektorientiert sind, insofern sie selbst bereichsspezifisch formuliert und ausgerichtet sind (Ethos der Freundschaft, der Liebe, des Berufes, der Sexualität), sind postkonventionelle Ethiken (Kontraktualismus, Utilitarismus, deontologische Gerechtigkeitstheorien, Diskursethik) aufgrund ihres universalistischen Anspruchs nicht unmittelbar selbstsektorientiert.

Der Anspruch eines bestimmten universalistischen Prinzips wirklich relevant für die Totalität menschlicher Praxis zu sein, folgt noch nicht aus dem Anspruch allein. Eine Moral- oder Gerechtigkeitstheorie "M", in der ein solcher Anspruch begründet liegen muß, ist dann "*prima facie relevant*" für einen Praxisbereich Pb, wenn M Pb angemessen thematisieren kann, und *praktisch relevant* für Pb, wenn M (oder einzelne moralische Urteile, die M unterstützt) in Form von praktischer Kritik geltend gemacht werden kann, sei es zwischen Akteuren, die selber im Bereich Pb handeln, sei es von Personen außerhalb von Pb gegenüber Akteuren in Pb. *Stark praktisch relevant* schließlich ist eine Moraltheorie M dann, wenn praktische Kritik auf der Grundlage von M auch gesellschaftlich folgenreich ist, wenn also die praktische Kritik mehr in Bewegung setzen kann als bloß Gewissensbisse bei einzelnen Personen.³¹ Somit setzt praktische Relevanz *prima facie* Relevanz voraus, weil die sinnvolle Gültigkeit einer praktischen Kritik von der zuvor angemessenen Thematisierung des betreffenden Praxisbereichs abhängig ist. *Praktische Relevanz* ist ihrerseits Voraussetzung für *starke praktische Relevanz*.

Kann sich bereichsspezifische Relevanz damit nur "als Fragmentierung des Moralischen" ausdrücken, also nur in Form von "Bindestrich-Ethiken"? Dahinter steht das zunächst noch allgemeinere Problem, wie in einem Konzept sozialer Gerechtigkeit der Geltungsanspruch der Gerechtigkeit, nämlich der der Universalität und der Geltungsanspruch der Situation sowie der der von dieser Situation Betroffenen, nämlich der der Kontextualität, zueinander ins Verhältnis gesetzt werden können. Alle bekannten Gerechtigkeitstheorien sind auf die eine oder andere Weise Theorien der politischen Legitimation, d.h. mit der Rechtfertigung und Kritik sozialer Ordnung insgesamt befaßt³². Ihr Gegenstand ist die globale Verfassungsordnung, d.h. die Grundstruktur einer Gesellschaft, "die Art, wie die wichtigsten gesellschaftlichen Institutionen Grundrechte und -pflichten und die Früchte der gesellschaftlichen Zusammenarbeit verteilen"³³. Gegenstand der Gerechtigkeit ist somit das Regelwerk der zentralen Institutionen des politisch-rechtlichen, wirtschaftlichen und sozialen Systems, sowie die Art und Weise, wie es deren Interaktion strukturiert. Charakteristisch für diese Institutionen ist, daß die von ihnen ausgehenden Wirkungen Einfluß auf die Lebenschancen und -bedingungen aller Gesellschaftsmitglieder haben.

Fragen gesellschaftlicher Gerechtigkeit sind ipso facto Fragen gerechter Verteilung unter sachlichen, zeitlichen wie sozialen Bedingungen der Knappheit. Wer bekommt unter welchen

³¹ : s. Kettner 1992, S.321

³² : vgl. Peter Koller, Neue Theorien des Sozialkontrakts, Berlin 1987

³³ : s. John Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt 1979, S.23

Bedingungen ein bestimmtes Gut (Kindergartenplatz, Sozialwohnung, Spenderorgan, Staatsbürgerschaft, Zulassung zu bestimmten Ämtern und Positionen)? Insofern es sich um derartige Fragen handelt, weisen sie allesamt einen *lokalen Problembezug* auf, da nicht jeder grundsätzlich und ständig von diesen Problemen betroffen ist und der Nutzen der Problemlösung in starkem Maße zeitpunktabhängig ist sowie die zu verteilenden Güter nicht beliebig aufteilbar sind. So kann eben nicht ein halber Kindergartenplatz, eine halbe Niere oder eine halbe Sozialwohnung zugeteilt werden.

Fragen distributiver Gerechtigkeit stellen sich dabei nicht nur auf der Makroebene, sondern auf allen Ebenen gesellschaftlicher Wirklichkeit, wenn immer es darum geht, knappe Güter oder notwendige Lasten aufzuteilen. In allen gesellschaftlichen Sektoren (Institutionen, Systemen, face-to-face-relations) müssen laufend Verteilungsentscheidungen getroffen werden, die weitreichende Konsequenzen zeitigen.

In den sozialwissenschaftlich und -philosophisch verfahrenen Theorien gibt es zwei unterschiedliche Zugänge, welche Gesichtspunkte adäquaten Entscheidens unter Rekurs auf welche Gerechtigkeitsprinzipien und -semantiken in einem gegebenen Verteilungskontext mit Vorrang Verwendung finden. Normativ-präskriptive Gerechtigkeitstheorien geht es wesentlich um die Bestimmung und Legitimation von substantiellen Prinzipien oder formalen Verfahren der Konfliktregulierung, von denen zu zeigen versucht wird, daß ihre allgemeine Befolgung im gemeinsamen Interesse aller Bürger liegt und deswegen geboten ist. Als Maßstab der Entscheidungsfindung gilt dabei ein bestimmtes argumentativ begründetes Ideal oder Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit.

Die Untersuchungsperspektive der zweiten Richtung von Gerechtigkeitstheorien ist eine empirisch-analytische. Hier geht es nicht um die Evaluation, sondern um die Explikation vorgefundener Verteilungsregelungen, ihre institutionelle Rekonstruktion sowie um die Analyse ihrer sozialen Rechtfertigungs- und Integrationsleistungen³⁴. Aus den hieraus gewonnenen empirischen Beobachtungen haben manche Philosophen, insbesondere die Richtung des Kommunitarismus, normative Schlußfolgerungen gezogen. So gilt die Suche nach allgemeingültigen Prinzipien der Gerechtigkeit als obsolet. Als oberste Maxime wird ein Differenzprinzip veranschlagt, das der Existenz verschiedener *Gerechtigkeitsphären* Rechnung zu tragen sucht, indem es eine der Vielheit und Heterogenität unterschiedlicher sozialer Wirklichkeitsbereiche entsprechende Vielzahl lokal bzw. sektoral angemessener Prinzipien zuläßt³⁵.

Andere, wie die Diskursethik Apels und Habermas, operieren mit einem rein prozeduralen Gerechtigkeitsbegriff, der zwar keine substantiellen Entscheidungen präjudiziert, doch aber strikt auf dem Boden des Universalismus verharrt und insofern postuliert, daß es im Prinzip für jedes moralische Problem eine und nur diese eine rational zustimmungsfähige und deshalb gerechte Lösung geben müsse. Gegenstand moralischer Beurteilungen sind freilich nur noch

³⁴ : vgl. Volker H. Schmidt, Lokale Gerechtigkeit, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg.21, Heft 1, Februar 1992, S.3-15, hier: S.4

³⁵ : vgl. Michael Walzer, Sphären der Gerechtigkeit, Frankfurt/New York 1992

Verfahren, in denen Ergebnisse gewonnen werden, nicht mehr die Ergebnisse selbst. Die Diskursethik verfährt "rekonstruktiv, nicht konstruktiv; (...) ihr Argumentationsziel ist nicht positiv die Bestimmung des <Guten>, sondern negativ die Eliminierung von partikularistischen Voreingenommenheiten, strategischen Interessenbezügen und kognitiven Borniertheiten aus praktischen Diskursen"³⁶. Aber auch Verfahrensfragen in unterschiedlichen Zuteilungspraxen werfen selbst schwierige Abwägungsprobleme auf, die letztlich nur durch Wertentscheidungen zu lösen sind³⁷.

Darüber wie Zielkonflikte bei der Verfolgung unterschiedlicher Gerechtigkeitsnormen oder wie bei der Kollision von Gerechtigkeitsgesichtspunkten zu entscheiden sei, herrscht in der Diskussion weiterhin Dissens. Allenfalls in der Anerkennung der Pluralität konkurrierender Werte herrscht Einmütigkeit. Charakteristisch für die gesellschaftliche Wirklichkeit ist gerade, daß in allen institutionellen Sektoren stets mehrere, prima facie zum Teil inkompatible Gesichtspunkte adäquaten Entscheidens zur Geltung gebracht und zu einem komplexen Gemisch verschmolzen werden (müssen)³⁸. "Da es keine verbindliche Übereinstimmung über den Mix und die angemessene Hierarchie der unterschiedlichen Werte gibt, ist soziologisch gesehen jede Entscheidung über das in einem gegebenen Kontext zu wählende <Wertmischungsverhältnis> (Weber) kontingent: sie hätte rationalerweise <auch anders> ausfallen können."³⁹ Im Aufweis der Irreduzibilität derartiger moralischer Wertstrukturen könnte ein wichtiger Beitrag der empirischen Gerechtigkeitsforschung für die philosophische⁴⁰ und theologisch-ethische Gerechtigkeitsdiskussion liegen.

Die gegenwärtige Krise theologischer Ethik wird durch ein vorhandenes Interpretationsdefizit verschärft, einem Mangel an Gesellschaftstheorie, der es ihr unmöglich macht, eine eindeutige Zuordnung von Individuum, Gesellschaft, Kultur und Religion herzustellen⁴¹. Damit kön-

³⁶ : s. Claus Offe, Fessel und Bremse. Moralische und institutionelle Aspekte "intelligenter" Selbstbeschränkung, in: Axel Honneth/T. Carthy/Claus Offe/A. Wellmer (Hrsg.), Zwischenbetrachtungen - Im Prozeß der Aufklärung. FS Jürgen Habermas, Frankfurt 1989, S.739-774, hier: S.745

³⁷ : den Nachweis erbrachte u.a. G. Nunner-Winkler, Ein Plädoyer für einen eingeschränkten Universalismus, in: W.Edelstein/G. Nunner-Winkler (Hrsg.), Zur Bestimmung der Moral, Frankfurt 1986, S.126-144. Aufgrund ihrer Studien zur Moralentwicklung gelangt Nunner-Winkler zu dem Schluß, daß "nicht in allen moralischen Dilemmata...ein Konsens darüber erzielt werden (kann), was als <richtige> Lösung zu gelten hätte" (S.135). Es gibt nämlich Fälle, die nach einer Hierarchisierung konkurrierender Werte verlangen, über die keine verbindliche Übereinstimmung unter den Beteiligten zu erzielen sei.

³⁸ : hierfür wurde in der wirtschafts- und unternehmensethischen Tradition das sog. "Stakeholder-Modell" entwickelt, das der Klärung der Einflußfaktoren auf konkretes, in einer bestimmten Situation zu erfolgendes Handeln sowie der Lokalisierung der oft diffusen Probleme und Wertstrukturen dient. Dieses Modell regt an, konstruktiv nach den Möglichkeiten zu fragen, welche Einflußgrößen verändert, anders gestaltet oder gewichtet werden können und müssen. Darüberhinaus wird der Umstand verdeutlicht, daß jede dieser Einflußgrößen "wertbesetzt" ist. Da auf jede konkrete Entscheidung gleichzeitig ungleiche Einflußgrößen einwirken, liegt daher jeder Entscheidung ein "Wertemix" zugrunde. vgl. u.a. Karl-Wilhelm Dahm, Management of values - Ethikseminare für Führungskräfte, in: Forum Wirtschaftsethik, 29/1993, S.4-9 und Alexander Heck, Unternehmensethik und Kirche, in: Der Evangelische Erzieher, 3/1995, S.280-288

³⁹ : s. Schmidt 1992, S.8

⁴⁰ : die philosophische Diskussion wird durch normative Dichotomien gekennzeichnet: Prinzipien- vs. Folgenorientierung, Gesinnungs- vs. Verantwortungsethik, Fairness vs. Effizienz, vgl.Schmidt 1992, S.8

⁴¹ : "Natürlich ist die Bezugnahme auf das Ganze von Gesellschaft für die Arbeit der evangelischen Sozialethik nach dem Zweiten Weltkrieg grundlegend. Exemplarisch verweise ich auf die Arbeiten von H.D. Wendland, T. Rendtorff, G. Picht, H.E. Tödt und W. Huber. Um so auffallender ist, daß diese Bezugnahme nirgendwo Anlaß

nen aber auch ihre Operationen im Anwendungsbereich der Gesellschaft nicht zielgerichtet, anwendungsspezifisch und letztlich angemessen erfolgen. Die Kenntnisse über die Konstitutionsbedingungen moderner Gesellschaften sind zu gering, die Verarbeitungen jener Kenntnisse im eigenen Wissenssystem zu ungerichtet und damit die Reibungsverluste bei der Vermittlung zu groß, als daß theologisch-ethische Beiträge noch hinreichend gesellschaftlich wirksam sein und werden könnten.

Auf der Anwendungsebene werden die empirischen Vorfindlichkeiten, insbesondere die einer konkreten Anwendungssituation, selbst zu Kriterien einer Ethik. Um denselben theoretisch zu entsprechen, bedarf eine Ethik eines lokale Differenzierungen und Situationen bearbeitenden Theoriendesigns. Hier soll es also darum gehen mittels einer Anwendungstheorie im Sinne einer Theorie ethischer Urteilsfindung jene Reibungsverluste zu verringern, die dann entstehen, wenn Beiträge nicht einer klaren Methodologie folgend in einen öffentlichen, zumeist interdisziplinären Diskurs eingebracht werden und aufgrund dieser ihrer mangelnden Kompatibilität und situativen Angemessenheit ständig diskursiv verständlich gemacht werden müssen.

Für den in der gegenwärtigen Theologielandschaft konstatierten Klärungsbedarf hinsichtlich der Frage, was unter sozialer Gerechtigkeit zu verstehen sei und wie daraus eine operable Anwendungstheorie entwickelt werden könne⁴², die allgemein und konkret zugleich ist, bleibt aus dem bisher Gesagten folgendes festzuhalten:

- (1) Die Frage nach sozialer Gerechtigkeit muß präzise als Frage distributiver Gerechtigkeit verstanden und formuliert werden: Welches Gut soll nach welcher Maßgabe verteilt werden?
- (2) Die Beantwortung dieser Frage kann nicht von universalistischen und rein prozeduralistischen Theorieprogrammen geleistet werden. Der Anwendungsbereich sozialer Gerechtigkeit ist kontextabhängig. Hierfür gilt es ein auf Kontexte bzw. Lokalitäten abstellendes, spezifische Situationsmerkmale als relevante Entscheidungsdaten berücksichtigendes Theorieprogramm zu entwickeln. Dafür bedarf es der Aufnahme und Verarbeitung u.a. sozialwissenschaftlich elaborierter Anwendungstheorien im eigenen theologischen Theorieprogramm.
- (3) Die orientierende Kraft theologisch-ethischer Beiträge hängt von der Berücksichtigung von Situationsmerkmalen ab. Das Faktum der Berücksichtigung muß methodisch in einer theologischen Theorie ethischer Urteilsbildung verarbeitet und damit praktikabel gemacht werden können. Dabei muß die grundsätzliche Spannung theoretisch wie methodisch gelöst werden, daß eine ethische, auf Anwendung abstellende Theorie einerseits einem lokalen Problembezug gerecht werden muß und andererseits allgemeiner, d.h. situationsunabhängiger Kriterien ihrer Gültigkeit bedarf.

zur expliziten Ausarbeitung einer theologischen Gesellschaftstheorie geworden ist." s. Eilert Herms, Das neue Paradigma, 1993, S.163 Anm. 18

⁴² : vgl. z.B. Martin Honecker, der in seiner Untersuchung zu dem Ergebnis gelangt, daß die "Gerechtigkeitstheorien scheitern" und es einen "objektiven oder objektivierbaren Maßstab zur inhaltlichen Ausfüllung der Leerformel <Gerechtigkeit>" nicht gibt. s. ders., Rechtfertigung und Gerechtigkeit. Jahrbuch des Evangelischen Bundes 23, Göttingen 1990, S.56f

(4) Die Berücksichtigung der Spezifität des Problembezuges über die Berücksichtigung der Situationsmerkmale wird theoretisch wie methodisch über das Programm von *Anwendungsdiskursen* gewährleistet. In solchen Anwendungsdiskursen ist der aristotelische Gedanke aufgenommen, wonach Gerechtigkeit heißt, Gleiches gleich zu verteilen, was wiederum heißt, einen Sinn für das in einem Kontext Angemessene zu haben. Insofern versteht sich eine (Anwendungs-)Theorie der Gerechtigkeit als Theorie, die in und nicht über den sozialen Praktiken einer Gesellschaft steht und die den je spezifischen Praktiken in den je spezifischen Kontexten bzw. Situationen angemessen sein will. Einen solchen Sinn muß eine theologische Gerechtigkeitstheorie allererst ausbilden. Dies gelingt aber nicht durch die häufig praktizierte Reduktion von (gesellschaftlicher und kontextueller) Komplexität, sondern gerade in ihrer Steigerung. Welche materialen und methodologischen Elemente ein solcher Sinn für Angemessenheit enthalten sollte, wird im Folgenden zunächst skizziert werden. Erst in der Aufnahme jener Elemente in eine theologische Theorie ethischer Urteilsbildung im Sinne einer kontextuellen bzw. situationsbezogenen Anwendungstheorie erweist sie sich als tatsächlich praktikable und orientierungsmächtige Theorie.

3. Moralisch-religöse Semantik

Zum Zwecke ihrer Unterscheidbarkeit und damit ihrer Identifizierbarkeit ist nach der Spezifität moralisch-religiöser Semantik zu fragen. Der allgemeine Beitrag theologischer Ethik und ihrer moralisch-religiösen Semantik besteht in der Mitarbeit an der gesamtgesellschaftlichen Bearbeitung lokaler (Gerechtigkeits-)Probleme und Konflikte, also in der Bearbeitung der gleichsam durch alle Diskursparteien zu bearbeitenden Probleme, nämlich der Bestimmung der situativen Verfaßtheit einer moralisch zu bestimmenden Situation (Prozeß der Situationsanalyse) und der darauf bezogenen Gültigkeitsfeststellung bestimmter zur Disposition stehender Normen (Prozeß der Urteilsfindung).

Das Proprium christlicher Ethik kommt nicht im ethischen Urteil selbst, nicht in ethischen Normen oder Werten zum Ausdruck, sondern in der dem ethischen Urteil vorausliegenden Wahrnehmung der Situation und in dem diese beiden Prozesse begleitenden kritischen und motivierenden Potentials.

Als Aufgabe und Proprium theologischer Ethik erscheint ihre spezifische Wahrnehmung⁴³. Das Daseinsverständnis des christlichen Glaubens "schließt in seiner spezifischen Sicht auf Ursprung, Wesen und Bestimmung des Menschen auch immer schon eine spezifische Sicht auf Ursprung, Wesen und Bestimmung des menschlichen Zusammenlebens ein; also ein Verständnis der ursprünglichen Konstitutionsbedingungen, der ursprünglichen Entwicklungs- und Differenzierungs-, Perversions- und Optimierungsmöglichkeiten von Gesellschaft"⁴⁴.

⁴³ : vgl. J. Fischer, Wahrnehmung als Proprium und Aufgabe christlicher Ethik, in: ders., Glaube als Erkenntnis, München 1989, S.91-118

⁴⁴ : s. Eilert Herms, Kirche für die Welt, Tübingen 1995, S. V

Damit wird durch Religion bzw. den christlichen Glauben eine besondere Form von Erkenntnis bereitgestellt.

Der christliche Glaube hat die Struktur nicht theoretischer, sondern praktischer Erkenntnis. <Theoretisch> heißt eine Erkenntnis, die das Erkannte in der Wirklichkeit des Erkennenden lokalisiert. Es existiert dabei nur das, was in intersubjektiver Verständigung im Zusammenhang einer gemeinsam geteilten Welt lokalisiert werden kann. <Praktisch> heißt dagegen eine Erkenntnis, die den Erkennenden im Zusammenhang der Wirklichkeit des Erkannten lokalisiert.

Damit verortet Johannes Fischer das christliche Proprium in dem "transsubjektiven Wissen" als einer Art "vorrationaler Erschlossenheit der Welt", die die christliche(n) von den nicht-christlichen Ethikkonzeptionen unterscheidet⁴⁵. Auf dieser vorrationalen Ebene werden kategoriale Verhältnisbestimmungen bezüglich der menschlichen Wirklichkeits- und Selbstwahrnehmung vorgenommen⁴⁶. Dieses Wissen erzählt z.B. in Form von Mythen, "was sich niemals ereignet hat und doch immer ist: Es hat sich niemals in einer intersubjektiv feststellbaren Weise ereignet. Und doch ist es stets in den Phänomenen gegenwärtig, die im Lichte der Mythen, als Bild und identische Wiederkehr des in ihnen Erzählten, wahrgenommen werden."⁴⁷

Damit ist nicht Gottes Handeln selbst, sondern der transsubjektive Sinn der Texte, in denen von Gottes Handeln die Rede ist, die Grundlage theologisch-ethischer Reflexion. Insofern hat transsubjektives Wissen wirklichkeitskonstitutive Funktion. Die jüdisch-christliche Tradition deutet ein solches Wissen als aus der Offenbarung Gottes abgeleitet. Gleichsam fungiert ein derartiges Wissen als Grenze jeder menschlichen Vernunft. Das Spezifikum speziell theologisch-ethischen Denkens besteht darin, die beiden Wissensebenen, die vorrationale-transsubjektive und die rationale-intersubjektive Wissensebene, aufeinander zu beziehen bzw. die transsubjektive und intersubjektive Orientierung in einem Verhältnis der Entsprechung halten⁴⁸.

Insofern ein transsubjektiv bestimmtes Sein, wie es aus der Sicht des Glaubens erscheint, sich von selbst als ein bestimmtes Tun versteht, kann nicht davon gesprochen werden, die Relevanz des Glaubens erschöpfe sich in dessen bloßer Motivation für ein Handeln und sei für die Gewinnung materialer ethischer Orientierungen ohne Bedeutung. Sicher läßt sich nicht aus dem Indikativ des Glaubens logisch-stringent eine Begründung für moralische Normen ableiten. Transsubjektives Wissen hat Verweischarakter. Fischer bestimmt dabei das Verhältnis zwischen Gottes Gebot und einer Norm so, "daß die Normen, welche die menschliche Ge-

⁴⁵ : vgl. Johannes Fischer, Theologische Ethik und Christologie, in: ZThK 1995, S.481-516, hier: S.486; "Bezieht man die transsubjektive Erschlossenheit von Wirklichkeit in das Verständnis des Ethischen ein, dann kann der Unterschied zwischen christlichem Ethos und den nicht-christlichen Ethos-Gestalten tiefgreifender nicht sein." S.495; und ders.: Leben aus dem Geist. Zur Grundlegung christlicher Ethik, Zürich 1994

⁴⁶ : z.B. stellt die Aussage, daß Tiere Mitgeschöpfe sind oder daß die Welt aus der Macht der Sünde und des Todes befreit ist, ein transsubjektives Wissen dar; s. Fischer 1995, S.488.494

⁴⁷ : s. Fischer 1995, S.489

⁴⁸ : und darüberhinaus, daß sich diese Aufgabenstellung der Relationierung zweier Wissensebenen aus der Christologie herleiten läßt; s. Johannes Fischer 1995, S.487

meinschaft sich <autonom> gibt, dem transsubjektiven Sein entsprechend auszurichten sind, welches den Phänomenen aus Gottes Gebot zukommt."⁴⁹ Damit wendet er sich von einem deduktiven Modell ethischer Begründungen ab. Statt um Begründungen geht es vielmehr um "Grenzziehungen" zwischen jener transsubjektiven Erschlossenheit der Wirklichkeit, welche sich aus der christlichen Überlieferung ergibt und jener intersubjektiv gewonnenen ethischen Orientierungen⁵⁰. Wo sich beide als miteinander unvereinbar erweisen, muß ethisches Denken die Grenzwerte bzw. die Grenzbereiche definieren und entscheiden.

Insgesamt konstatiert Fischer als Proprium theologisch-ethischen Denkens ein allem intersubjektiv herzustellenden Wissen vorgängiges Wissen, durch welches allererst Wirklichkeitsräume erschlossen werden, innerhalb deren Menschen sich als Kommunizierende identifizieren. Insofern kann von einer direkten Abhängigkeit von dieser vorrationalen Erschlossenheit der Welt für ihren intersubjektiven Umgang gesprochen werden.

Angesichts der Kontingenz, der prinzipiellen Unterbestimmtheit und Aspekthaftigkeit bei der Erfassung von Situationen und der daraus resultierenden relativen Geltung von Normen, bleibt als letzter greifbarer Ausgangspunkt für eine aller Begründung und Anwendung notwendigen Gewißheit nur ein "Überzeugungsgefühl", ein "Evidenzglaube" übrig, der religiös auch im qualifizierten Sinne als Glaubensakt bezeichnet werden kann.

Gerade dieser Evidenzglaube ist es, der auf der Anwendungsebene das Proprium theologischer gegenüber allgemeiner Ethik bildet. Die Notwendigkeit einer durch innere Wahrheit begründeten Entscheidung bedarf eines Maßstabes zur Urteilsbildung über die miteinander streitenden Ideale, der aber aus ihrem Streit selbst nicht erzeugt werden kann. Es war Ernst Troeltsch, der als Voraussetzung jeder ethischen Erkenntnisbemühung und Stellungnahme ein religiöses Grundvertrauen zu Einheit und Sinn von Wirklichkeit annahm, das aus der Welt mit absoluter Sicherheit nicht gewonnen werden kann.

Gegenüber den in materialer Hinsicht oft gleichen allgemeinen Ethiken vermag theologische Ethik mit ihrer Möglichkeit, einen solchen Sinn durch einen Kontingenzen bearbeitenden Glaubensakt annehmen zu können, einen höheren Verpflichtungsgrad gegenüber Normen sowie eine stärkere Motivation ihrer Anwendung (Befolgung) gegenüber zu erzeugen.

Gerade die theologische Tradition der Rechtfertigungslehre zeigt ihre Relevanz für die Lebensführungspraxis in der Statuierung von Sinn. Dieser wird durch die Gewißheit erzeugt, daß der Mensch die letzte Berechtigung seines Daseins, also sein absolutes Bejahtsein und die Gültigkeit seines unbedingten Seinsollens, nicht selbst gewährleisten muß⁵¹. Dadurch werden Ambivalenz und Kontingenz der Moderne, in der der Mensch handeln muß, bearbeitbar⁵².

⁴⁹ : s. Fischer 1995, S.497

⁵⁰ : s. Fischer 1995, S.502

⁵¹ : Eine besondere Fähigkeit theologischer Ethik gegenüber allgemeiner Ethik besteht demnach darin, nicht nur Inklusions-, sondern auch Exklusionsprobleme sozial verträglich regeln zu können. Allgemeine Ethiken regeln die Inklusion von Personen in Gesellschaften über Achtung bzw. Mißachtung. Wem gebührt nach einer bestimmten ethischen Maßgabe Achtung bzw. Mißachtung? Ungelöst bleibt bei ihnen allerdings das Problem, was mit den Sündern, den Mißachteten, denen, die sich eine moralische Verurteilung zugezogen haben, geschieht. Sie können nicht vernichtet oder einfach in eine andere Raum-Zeit-Dimension abgeschoben werden.

4. Sinn für Angemessenheit und Billigkeit

Die folgende Darstellung bringt die Einsicht zum Ausdruck, daß die ethische Aufgabe in rechtlichen wie in moralischen Konfliktfällen nicht darin besteht, nach der Geltung von Normen zu fragen, sondern nach ihrer Gültigkeit in bezug auf eine spezielle Situation. Demnach besteht die Aufgabe und Schwierigkeit darin, eine jeweilige Anwendungssituation angemessen zu beurteilen, auf die sich verschiedene Regeln und Prinzipien anwenden lassen. Hierfür bedarf es der Ausbildung eines Sinns für Billigkeit und Angemessenheit. Billigkeit und Angemessenheit verlangen, Regeln und Prinzipien unparteilich, unter Berücksichtigung aller besonderen Umstände anzuwenden.

Der Sinn für Angemessenheit erhebt die (empirischen) Situationsmerkmale zur rechtfertigenden Kraft bei der Bestimmung und Beurteilung der Gültigkeit einer oder mehrerer Normen in bezug auf ihre jeweilige Anwendungssituation. Zur Richtigkeitsprüfung einer Norm oder Handlungsweise gehört konstitutiv ihre Angemessenheitsprüfung. Der Sinn für Billigkeit fungiert als eine im subjektiven Rechts- bzw. Moralempfinden verankerte Metaregel, die die methodisch in Form von Diskursen operationalisierte Angemessenheitsprüfung als "Geschmack für das Besondere" gegenüber dem Allgemeinen motiviert und kritisch begleitet.

Die motivierende Kraft der Billigkeit zur Durchführung von sog. Angemessenheitsdiskursen resultiert aus der längst bekannten Einsicht: *Summum ius, summa iniuria!* Die Anwendung des positiven Rechts ungeachtet aller Umstände seiner Anwendungssituation kann nämlich zu höchstem Unrecht, also zu seinem Gegenteil, führen. Ein Prinzip, das zu entscheiden vermag, wann der Gesetzeswortlaut zu befolgen sei, ohne dabei die menschliche Freiheit zu entwürdigen noch dabei in libertaristische Willkür auszuarten, ist das der **Billigkeit**.

Der Begriff stammt aus der juristischen Sphäre⁵³ und bezeichnet dort die Modifikation einer gegebenen Rechtsregel zum Zweck ihrer vernünftigen Anpassung an einen konkreten Fall. "Billigkeit ist die Gerechtigkeit des Einzelfalles."⁵⁴ Damit steht er im Spannungsfeld zweier gegensätzlicher Interessen: der Forderung nach Eindeutigkeit des geschriebenen Gesetzes, um Erwartungsunsicherheit und Zuwiderhandlung aus Unwissenheit auszuschließen, und der Angemessenheit, d.h. der Flexibilität gegenüber unbestimmten und unerwarteten, vom Gesetzgeber nicht vorausgesehenen Situationen.

Eine theologische Ethik kann bei der Lösung dieses Problems auf ihre Tradition der Nächstenliebe, der Barmherzigkeit, der Billigkeit und Gnade, sowie der Vergebung insgesamt zurückgreifen. Dadurch wird - soziologisch gesehen - die Inklusion zuvor moralisch exkludierter Personen gewährleistet. Für die Wohlgeordnetheit und den sozialen Frieden einer Gesellschaft ist es von entscheidender Bedeutung, ob diese christlichen (Kern-)Werte gesellschaftlich kommuniziert und angewendet werden (z.B. im Bereich des Stafvollzugs).

⁵² : zur Bedeutung der Rechtfertigungslehre vgl. Eilert Herms/Wilfried Härle, *Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis christlichen Glaubens*, München 1979, S.100-140 und ders., *Rechtfertigung als Grundbegriff der Ethik*, in: ders., *Theorie für die Praxis - Beiträge zur Theologie*, München 1982, S.78-97

⁵³ : vgl. H. Coing, *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, 1950; M. Rümelin, *Die Billigkeit im Recht*, 1927; W. Gramsch, *Die Billigkeit im Recht*, 1938; C.J. Hering, *Die Billigkeit im philosophischen Rechtsdenken*, Bonn 1938

Schon Aristoteles hat dieses Dilemma erkannt⁵⁵. Bei ihm repräsentiert die Billigkeit den Ausgleich und die Flexibilität in der Rechtspflege. Der Billigkeit dient als Maßstab nicht der Wortlaut des Gesetzes, sondern die Absicht des Gesetzgebers⁵⁶. Sie hat daher das bessere Recht zum Gegenstand, weil sie das positive Gesetz in seinem schematischen bzw. formalen, auf den Normalfall hin verengten Charakter verbessert. Die billige Beurteilung eines Falles liegt dann vor, wenn die nach dem Geist des Gesetzes zutreffende Entscheidung gefunden wird.

Damit hat die Billigkeit eine Ergänzungsfunktion zum geschriebenen Gesetz; sie soll die möglichen Härten des Gesetzes durch sinnvolle Verselbständigungen ausgleichen⁵⁷. Sittliche Normen und Vorschriften behalten mit ihrer Anwendung nicht ihren abstrakten Charakter bei, sondern nehmen eine den jeweiligen Verhältnissen entsprechende Bestimmtheit an⁵⁸.

Diese Idee der Billigkeit erhielt in der Patristik und dann im Mittelalter durch die christliche Naturrechtslehre durch eine religiös-naturrechtliche Fundierung einen erweiterten Geltungsradius⁵⁹. Neben Grundsätzen des Gemeinnutzes, des *sum cuique*, der leiblich verstandenen Goldenen Regel sowie der Gebote der zweiten Tafel des Dekalogs erscheint die Billigkeit als überpositives menschliches Recht. Damit ist sie Kriterium allen positiven menschlichen Rechts.

Weil das positive Gesetz nur auf die Mehrzahl der Fälle geht und seine Befolgung manchmal unsittlich oder doch unsinnig wäre, muß es neben der auf die Befolgung der Gesetze gerichteten *<iustitia legalis>* noch eine andere Tugendhaltung geben, die das gerechte Verhalten in diesen Einzelfällen gemäß der *<ratio iustitiae>* und dem *<bonum commune>* ordnet. Diese Tugend ist die Billigkeit, die gegenüber der Gesetzlichkeit die *pars potior* der Gemeinwohlge-

⁵⁴ : s. G. Radbruch, Rechtsphilosophie, 8.Aufl. 1973, S.127

⁵⁵ : Die Tugend der Billigkeit gilt ihm als Sonderfall im Verhalten gegenüber dem positiven Recht bzw. als Leitsatz zur Regelung, wann man sich gegenüber einem positiven Gesetz als nicht verpflichtet betrachten kann. Neben der sittlichen Gesinnung, soweit sie sich auf die positiven Gesetze richtet, hat die Billigkeit im Rahmen der allgemeinen Gerechtigkeit jene Fälle zum Gegenstand, die der Gesetzgeber wegen ihrer eigenartigen Gelagtheit bei der Formulierung des Gesetzes nicht berücksichtigen konnte und denen deshalb der Gesetzeswortlaut nicht gerecht zu werden vermag.

vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, V 14

⁵⁶ : vgl. Aristoteles, Rhetorik, I 13, 74 b

⁵⁷ : so arbeitete die römische Rechtswissenschaft erstmals systematisch den Unterschied zwischen *<ius strictum>* und *<ius aequum>* heraus. Das *<ius aequum>* gewährt die richterliche Entscheidungsfreiheit innerhalb des gesetzten Rechts, des *<ius strictum>*, zur flexiblen Anpassung an die jeweiligen Umstände des Einzelfalles. Es bildet die formale, äußere Möglichkeit des Richters, vom geschriebenen, strengen Recht abzuweichen und dieses aufgrund von Billigkeitserwägungen zu ergänzen. Billigkeit bedeutet also in diesem Zusammenhang ergänzende Rechtsfindung neben der eigentlichen, strikten Gesetzesanwendung. vgl. dazu E. Kaufmann, *Aequitas Iudicium*, Würzburg 1959, S.18

⁵⁸ : "Aristoteles hat durch seine Lehre von der Epikie (Billigkeit) eine Haltung vorgezeichnet, die allen Legalismus in der Wurzel überwindet und eine sachliche, zugleich wahrhaft gesinnungsmäßige Meisterung des konkreten sozialen Lebensbereichs ermöglicht." s. Richard Egenter, Über die Bedeutung der Epikie im sittlichen Leben, in: Philosophisches Jahrbuch 53, 1940, S.118

⁵⁹ : zur geschichtlichen Entwicklung des Begriffes vgl. die Übersicht bei E. Wohlhaupter, *Aequitas canonica*, Paderborn 1931; F. Flückinger, *Geschichte des Naturrechts I*, Zürich 1954; F. Ricken, *Naturrecht I*, in: TRE

rechtigkeit darstellt und sich als "quasi superior regula actuum humanorum"⁶⁰ bezeichnen läßt.

Damit ist letztlich das Naturrecht Gegenstand der Billigkeit, insofern sie nicht bloß den schematischen Charakter des Gesetzeswortlautes zu korrigieren hat, sondern gleichsam auch den humanen Gebrauch eigener Rechte zu gewährleisten hat. Die Überlegenheit der Billigkeit über die Gesetzmäßigkeit beruht somit auf zwei Tatsachen: Zum einen, daß sie nur dem konkreten Einzelfall gerechtzuwerden vermag und zum anderen, daß sie die naturrechtliche Forderung gegenüber der positiv-gesetzlichen zur Geltung bringt.

Insofern vermittelt sie zwischen der <lex divina seu charitatis> und dem <ius humanum positivum>. Aber überpositives wie positives menschliches Recht vermögen nur den äußeren Frieden zu vermitteln. Allein die Erfüllung des göttlichen Naturgesetzes, das als geistliches Gesetz den Menschen ins Herz geschrieben ist, schenkt den inneren Frieden⁶¹.

Es bleibt festzuhalten: 1. Billigkeit im Sinne von <ius aequum> stellt formal den Gegensatz zum strengen Recht, dem <ius strictum> dar; 2. Billiges Recht bezeichnet materiell das an sich richtige Recht; 3. Billigkeit ist damit die Gerechtigkeit des Einzelfalles.

Dieser dritte und wichtigste Aspekt der Billigkeit betrifft die Grundlage für die "richtige" Entscheidung bzw. Normanwendung. Das generelle Normenrecht gewährleistet wegen seiner allgemeinen Fassung nur die grundsätzliche Richtigkeit einer Entscheidung, nicht aber die Richtigkeit für jeden Einzelfall⁶². Gestattet oder fordert daraufhin die Billigkeit in Form des <ius aequum>, vom generellen Normenrecht abzuweichen oder es zu ergänzen, so muß mittels der Billigkeit der Inhalt der richtigen Entscheidung gefunden werden. Die Billigkeit ist die konkrete Gerechtigkeit im Einzelfall, die sog. Einzelfallgerechtigkeit⁶³.

Eine Entscheidung bzw. Normanwendung ist dann "gerecht und billig", wenn sie einerseits den generellen Wertungen im allgemeinen entspricht und andererseits die individuellen Umstände und Wertungskriterien gerade dieser Rechtsbeziehung berücksichtigt.

Die Tugend der Billigkeit erschöpft sich aber nicht nur in der Regelung der Grenzfälle, in denen Naturrecht und positives Gesetz miteinander kollidieren. Der Gegenstandsbereich des Prinzips der Billigkeit erweiterte sich. Ursprünglich auf die Regelung rechtlicher Konfliktfä-

⁶⁰ : s. Thomas von Aquin, Summa Theol. Secunda Sec. qu. CXX, Art. 1; vgl. die Darstellung bei Richard Egenter, 1940, S.119

⁶¹ : vgl. exemplarisch J. Heckel, Lex Charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers, 2. Aufl., hg. von M. Heckel, Wien 1973. In der noch nicht erlösten Welt der gebrochenen Gottesgemeinschaft bleiben Liebe, Recht und Gerechtigkeit distinkt unterschieden, aber aufeinander bezogen. Die Billigkeit erscheint als Ausdruck dieser Distinktion. Einerseits kann die in der Liebe intendierte Aufhebung der Spannung von Allgemeinem und Besonderem im Medium der äußeren, rechtlichen Anerkennung niemals eingeholt werden. Andererseits bleiben rechtliche Anerkennungsverhältnisse, die sowohl die Achtung der Person in ihrer Rechtsgleichheit als auch die Berücksichtigung des Anspruchs jeder Person auf individuelle Rechte impliziert, auf die Absicherung des Gesetzes ebenso angewiesen, wie umgekehrt die Allgemeinheit der formalen Gesetzesnormen offenbleiben muß für die Korrektur durch Akte der Billigkeit oder der Gnade, aber auch der Erweiterung durch bislang unberücksichtigt gebliebene, anerkennungswürdige Ansprüche.

⁶² : so schon Aristoteles, s.o.

⁶³ : Einhellige Meinung vgl. u.a. BGH 16.5.1951 - II ZR 61/51 - BGHZ 2, 1954; BGH 6.7.1955 - GSZ 1/55 - BGHZ 18, S.151f; Birkner, Ev. Staatslexikon, Sp.622; Henkel, Rechtsphilosophie, 2.Aufl. 1977, S.423

le beschränkt, in denen eine konkrete Situation dem Gesetzeswortlaut entgegenstand, bezieht es sich darüberhinaus auch auf die Verhandlung ethisch-sittlicher Alltagsprobleme.

Als sittliche Anständigkeit im sozialen Bereich umfaßt die Billigkeit über die Rechtssphäre hinaus auch die gerechtigkeitsähnlichen Tugenden und rechtsfreien Haltungen. Wie keine andere Gesinnung im sozialen Bereich ist die Billigkeit geeignet, sittliche Entscheidungen immer wieder an die konkrete Situation heranzuführen und sie von ihr her zu überprüfen⁶⁴. Gerade an dieser Stelle wäre die christliche Tradition des Billigkeitsbegriffes erneut fruchtbar zu machen. In seiner Verknüpfung mit dem Gedanken der <amicitia> schärft die Billigkeit den Blick nicht nur für das Gebiet der partikularen Gerechtigkeit, sondern auch für die betroffenen Einzelpersonen und deren Güter⁶⁵.

Darin kann deutlich gemacht werden, daß es in rechtlichen Anerkennungsverhältnissen sowohl um die Achtung der Person in ihrer gleichen Rechtssubjektivität, die wie alle anderen als Träger gleicher Rechte und Pflichten zu betrachten sind, als auch um die Berücksichtigung des Anspruchs jeder Person, hinsichtlich solcher Eigenschaften anerkannt zu werden, die sie von allen anderen unterscheidet.

Weil die Billigkeit auf das Konkrete geht, wird sie auch den Rechtspartner nicht bloß als Menschen im allgemeinen Begriffe nehmen, sondern in seiner unwiederholbaren Eigenart gerade als diese Person, sodaß man ihr gegenüber nicht bloß die allgemeinen Rechte, insbesondere Menschenrechte, zu respektieren hat, sondern ihr in ihrer konkreten Beschaffenheit und Bedürftigkeit in der jeweiligen Situation sittlich gerecht werden soll und will.

Billigkeit fungiert einmal als *Kooperationsprinzip*, als eine Metaregel, die im Umgang mit konkreten Regeln befolgt wird. Sie verpflichtet hier die an einer Normanwendung Beteiligten, sich unabhängig von individuellen Unterschieden und besonderen Situationen als Gleiche gegenseitig anzuerkennen. Kurz: Billigkeit verlangt Reziprozität.

Zum anderen fungiert Billigkeit als *Angemessenheitsprinzip*, als eine methodische Regel, die die Anwendung von konkreten Regeln bestimmt. Billigkeit verlangt hier die Berücksichtigung aller individuellen Unterschiede und besonderen Umstände in einer Situation. Kurz: Billigkeit fordert Angemessenheit.

Beide Aspekte, Reziprozität und Angemessenheit, bestimmen den Umgang mit Regeln und Normen und zwar hinsichtlich ihrer Bildung, ihrer Rechtfertigung und ihrer Anwendung. Die Bildung einer Regel muß die individuellen Unterschiede berücksichtigen, die Rechtfertigung muß die Zustimmung aller Beteiligten finden und die Anwendung muß schließlich komplementär zur Bildung die Relation zu allen besonderen Merkmalen der Anwendungssituation beachten. So fordert die Billigkeit als Prinzip universaler gegenseitiger Achtung nicht nur die situationsangemessene Anwendung moralischer Normen, sondern macht sie überhaupt erst möglich.

⁶⁴ : vgl. Richard Egenter, Über die Bedeutung der Epikie im sittlichen Leben, in: Philosophisches Jahrbuch 53, 1940, S.115-127

⁶⁵ : vgl. Thomas von Aquin

Der Sinn für Billigkeit konkretisiert sich in diesem Zusammenhang als **Sinn für Angemessenheit**. Angemessenheit ist eine methodisch operationalisierte Erscheinungsform der Billigkeit.

Auf der Begründungsebene wird die Geltung einer Norm hergestellt. Die (begründungs-)ethische Tätigkeit besteht primär darin, eine Norm durch Gründe welcher Art auch immer zu rechtfertigen. Auf der Anwendungsebene steht dagegen die Gültigkeit einer Norm zur Disposition. Die Gültigkeit einer Norm wird relativ zu ihrem Anwendungskontext hergestellt. Hier besteht die (anwendungs-)ethische Tätigkeit darin, eine Norm auf eine Situation zu beziehen, indem man fragt, ob und wie sie auf die Situation paßt, ob es nicht andere Normen gibt, die in dieser Situation vorzuziehen wären, oder ob die vorgeschlagene Norm angesichts dieser Situation nicht geändert werden müßte.

Es muß unterschieden werden zwischen begründungs- und anwendungsethischen Tätigkeiten, denn die Verschränkung von Geltung und Angemessenheit von Normen kann nicht weiter aufrecht erhalten werden. Die Geltung einer Norm gibt keine Garantie dafür, daß diese auch im Einzelfall angemessen ist, d.h. Gültigkeit beanspruchen darf.

Daraus ergibt sich ein Problem. In den meisten Handlungssituationen wird wohl gewußt, welche Tatsachenbehauptungen in bezug auf eine Situation wahr und welche der möglicherweise in Betracht zu ziehenden Normen gültig sind. Dennoch wird oft unmoralisch gehandelt. Der Grund hierfür liegt darin, daß bestimmte Aspekte der (Anwendungs-)Situation oder der Lokalität übersehen oder falsch eingeschätzt werden. Die Anwendung einer Norm hängt von der zuvor zu leistenden Situationsbeschreibung ab, in der möglichst alle relevanten Aspekte erfaßt werden sollen. Allerdings muß angesichts der Beschränktheit des Wissens und der Zeit mit einer Unterbestimmtheit in der Beschreibung gerechnet werden.

Ein weiteres, vielmehr typisches Problem der Anwendung von Normen ist deren Kollision in einer spezifischen Situation. Dies ist weniger ein Problem ihrer Geltung, als ein Problem der Gültigkeit, der Angemessenheit von Normen⁶⁶. Die Angemessenheit einer Norm ergibt sich aus der Bestimmung seiner Relation zu allen anderen Normen, die in der Situation anwendbar sind, und zu den tatsächlichen Bedingungen, von denen die Verwirklichung der Norm abhängt. Die Vorzüglichkeit einer Norm gegenüber einer anderen bestimmt sich danach, inwieweit eine bestimmte Norm zur bestmöglichen Verwirklichung oder Optimierung der tatsächlichen und rechtlichen Möglichkeiten beiträgt, die in einer bestimmten Situation oder Lokalität angelegt sind.

Es geht um die Herstellung von Kohärenz zwischen den zur Anwendung stehenden Normen, der Anwendungssituation und den darin Handelnden. Im Unterschied zu anderen Verfahren⁶⁷

⁶⁶ : vgl. Klaus Günther, *Der Sinn für Angemessenheit*, Frankfurt 1988, S.267

⁶⁷ : Während die auf Aristoteles zurückführenden Traditionen das Problem der richtigen Wahl von Situationsmerkmalen stets mit der Begründung richtiger Handlungsmaximen ineins setzen, ziehen universalistische Ethiken in der Tradition Kants nach dem Zusammenbruch des teleologischen Weltbildes des Aristotelismus die Konsequenz, das Problem einer genaueren Bestimmung der Urteilskraft zugunsten einer Suche nach den Bedingungen der richtigen Begründung moralischer Normen zu vernachlässigen.

thematisieren diskursethische Theorien diesen zur Herstellung von angemessenen Urteilen notwendigen Zusammenhang. In Form sog. Anwendungs- bzw. Angemessenheitsdiskursen soll eine solche Kohärenz hergestellt werden⁶⁸.

Insgesamt sind Diskurse spezialisiert auf die Begründung von Geltungsansprüchen. Sie dienen dazu, den Anspruch auf Wahrheit, der mit dem illokutionären Sinn jeder Behauptung, und den Anspruch auf Richtigkeit, der mit dem illokutionären Sinn jedes normativen Urteils verbunden ist, durch Argumente einzulösen.

In praktischen Diskursen fungiert das Universalisierungsprinzip (U)⁶⁹ als eine Argumentationsregel, die eine unparteiliche Urteilsbildung über den Geltungsanspruch einer Norm ermöglichen soll. Der Geltungsanspruch normativer Richtigkeit bezieht sich auf die allgemeine Zustimmungsfähigkeit der für die Rechtfertigung der Normen anführbaren Gründe. Die Geltung besteht in der Anerkennung der Norm durch alle Teilnehmer eines praktischen Diskurses.

Das Universalisierungsprinzip bedeutet in diesem Zusammenhang ein Verfahren, virtuell alle Merkmale in verschiedene hypothetische Prinzipien einzusetzen und fiktiv zu überprüfen, ob wir jedes einzelne dieser Prinzipien auch dann noch akzeptieren würden, wenn wir unter sonst gleichen Umständen in der Lage des von einer Situation Betroffenen wären. Demnach gehört die Perspektive des anderen mit zu den variablen Situationsmerkmalen, die aufgrund des Universalisierungsprinzips mitzubersichtigen ist. Eine Norm ist dann gültig, wenn die Folgen und Nebenwirkungen einer allgemeinen Normbefolgung in jeder besonderen Situation für die Interessen eines jeden einzelnen von allen akzeptiert werden können.

Bedeutet nicht die Anerkennung einer Norm als gültig für jeden Diskursteilnehmer, daß er ihre Befolgung in allen Situationen, in denen die Norm anwendbar ist, auch für angemessen hält? Anwendungsdiskurse verknüpfen den Geltungsanspruch einer Norm mit dem bestimmten Kontext, innerhalb dessen eine Norm in einer Situation angewendet wird. "Sie [die Anwendungsdiskurse, A.H:] <rekontextualisieren> die auf ihre Gültigkeit im Lichte eines gemeinsamen Interesses aus ihrem Kontext geschnittene Norm, indem sie ihre Anwendung an die gemeinsame Berücksichtigung aller besonderen Merkmale jeder in Raum und Zeit neu entstehenden Situation binden."⁷⁰

Damit halten sich solche Anwendungsdiskurse im Sinne von Unparteilichkeits- und Angemessenheitsargumentationen prinzipiell offen für veränderte, neue Kenntnisse in der Beschreibung einer Situation sowie für unberücksichtigt gebliebene Interessen aller Betroffenen.

Während Systemtheorien dagegen das Problem der Kontingenz so weit radikalisieren, daß sie die Fragestellung umkehren: es geht nicht mehr darum, wie normgeleitetes Handeln trotz Kontingenz und Unbestimmtheit möglich ist, sondern um die Bedingung der Möglichkeit von sozialen Strukturen auf der Basis von Kontingenz und Unbestimmtheit, wollen diskursethische Theorien dagegen zeigen, daß die Geltung moralischer Normen von der Qualität der Begründung abhängig ist.

⁶⁸: s. Günther, 1988, S. 60f

⁶⁹ : Jede Gültigkeit beanspruchende Norm muß der Bedingung genügen, "daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich jeweils aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines jeden einzelnen (voraussichtlich) ergeben, von allen Betroffenen akzeptiert (und den Auswirkungen der bekannten alternativen Regelungsmöglichkeiten vorgezogen) werden können.", s. Jürgen Habermas, Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: ders., Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt 1983, S.75f

Damit wird der Anspruch solcher Diskurse auf Angemessenheit zum vorwärtstreibenden Moment moralischer Lernprozesse.

Unsere moralische Praxis verändert sich erst dann, wenn sich die Einsicht durchsetzt, daß die Bedeutung einer Norm in einer Situation nicht ein für allemal festliegt. Eine Norm kann angesichts neuer Situationsmerkmale nicht mehr angemessen angewendet werden. Es widerspricht den Interessen aller Betroffenen, eine um diesen neuen Anwendungsbereich erweiterte Norm nicht als gültig zu akzeptieren.

Die Angemessenheit einer Norm in Anwendung auf eine Situation bemißt sich nach zwei Kriterien: 1. Vollständige Situationsbeschreibung und 2. Kohärenz der Normen⁷¹.

1. Vollständige Situationsbeschreibung:

Auf einer ersten Stufe werden alle relevanten Tatsachen gesichtet und eine hypothetische Situationsbeschreibung hergestellt. Dabei muß die Wahrheit der Aussagen, mit denen eine Situation beschrieben wird, gegebenenfalls in einem theoretischen Diskurs überprüft werden können. Die Argumentationsteilnehmer müssen sich darüber einig sein, daß die Tatsachen der äußeren, sozialen und inneren Welt, auf die mit den angeführten Gründen Bezug genommen wird, auch bestehen.

Die Wahrheit jeder einzelnen Aussage ist notwendige Bedingung einer vollständigen Situationsbeschreibung. Weiter ist zu prüfen, ob die in der Norm enthaltene Datenbeschreibung mit der wahren Situationsbeschreibung übereinstimmt. Daten einer Situation werden als Gründe für einen Anspruch in einer Situation angeführt. In praktischen Diskursen herrscht die Verpflichtung, die in einer Situation möglichen Bedeutungsvarianten durchzuspielen, wenn nicht gegen das Prinzip unparteilicher Anwendung verstoßen werden soll.

Dazu wird eine vollständige Situationsbeschreibung benötigt. Welche Bedeutungen relevant sind, kann aber erst in der Situation festgestellt werden. Das Prinzip unparteilicher Normanwendung besagt daher in diesem Fall, daß die Norm unter Ausschöpfung aller Bedeutungsmöglichkeiten anzuwenden ist, die sich bei einer vollständigen Situationsbeschreibung gewinnen läßt. Nun ist die vollständige Situationsbeschreibung auf alle anderen anwendbaren Normen zu beziehen. Das kann Kollisionsprobleme generieren.

2. Kohärenz der Normen:

Normen, die unter gleichbleibenden Umständen gültig sind, können unter Berücksichtigung aller Umstände einer Situation miteinander kollidieren. Ein Kollisionsfall liegt vor, wenn mindestens "zwei Normen, jeweils für sich angewandt, zu miteinander unvereinbaren Ergebnissen, nämlich zu zwei sich widersprechenden konkreten...Sollensurteilen führen"⁷².

Wie können derartige Kollisionsprobleme aufgelöst werden?

⁷⁰: s. Günther, 1988, S. 64

⁷¹: s. Günther, 1988, S. 287f und 299f

⁷²: s. Günther, 1988, S. 261

Erstes Kohärenzkriterium⁷³: "Eine Norm N_x ist angemessen in der Situation S_x , wenn sie mit allen anderen in S_x anwendbaren Bedeutungsvarianten N_B und allen Normen N_n vereinbar ist und wenn die Gültigkeit jeder einzelnen Bedeutungsvariante und jeder einzelnen Norm in einem Begründungsdiskurs gerechtfertigt werden könnte." Der Nachteil hierbei ist der, daß niemals vollständig gewußt werden kann, welche Normen in einer Situation jemals in einem Begründungsdiskurs gerechtfertigt werden können.

Daher bedarf es eines zweiten Kohärenzkriteriums⁷⁴: "Eine Norm N_x ist angemessen anwendbar in S_x , wenn sie mit allen anderen in S_x anwendbaren Normen N_l vereinbar ist, die zu einer Lebensform L_x gehören und in einem Begründungsdiskurs gerechtfertigt werden können". Entsprechendes gilt für alle Bedeutungsvarianten.

"Als angemessen läßt sich dann die Relation einer Norm zu virtuell allen anderen Normen bezeichnen, deren gemeinsames Merkmal darin besteht, in dieser Situation S anwendbar zu sein. Während die Geltung davon abhängt, daß sich die Norm angesichts der für ihre allgemeine Befolgung vorgebrachten Evidenzen universalisieren läßt, richtet sich die Angemessenheit danach, ob sie in allen ihren Bedeutungsvarianten und in Relation zu allen anderen anwendbaren Normen auf eine vollständige Situationsbeschreibung anwendbar ist.

Die Diskursethik macht somit die rechtfertigende Kraft von Situationsmerkmalen in zwei Richtungen zum Thema moralischer Argumentation⁷⁵: Erstens unmittelbar, indem sie ihnen den Status eines rechtfertigenden Grundes nur dann zuspricht, wenn sie zum Anwendungsbe-
reich einer Norm gehören, die im Verhältnis zu allen anderen Daten in dieser Situation angemessen ist. Deshalb ist "Angemessenheit" kein Prädikat der Situationsbeschreibung, sondern der Norm in einer Situation im Verhältnis zu allen Merkmalen.

Zweitens mittelbar, indem die angemessene Norm ihrerseits noch einmal auf ihre Begründbarkeit im Hinblick auf die Interessen aller Betroffenen befragt werden kann.

Die moralische Richtigkeit einer Handlung ist daher in einem doppelten Sinne zu verstehen. Eine Handlung kann darum richtig genannt werden, weil sie das Resultat der richtigen, da angemessenen Anwendung (Anwendungsdiskurs) einer richtigen, da geltenden Norm (Begründungsdiskurs) ist. M.a.W.: Das Resultat eines Begründungsdiskurses ist die Geltung einer Norm, das Resultat eines Anwendungsdiskurses ist die Angemessenheit (Gültigkeit) einer Norm im Bezug auf ihre Anwendungssituation.

Da niemals alle Merkmale einer Situation berücksichtigt werden können und ständig das Problem der Zeitknappheit eine ausgewogene Entscheidung gefährdet, bedarf es bestimmter spezialisierter Einrichtungen, die die ursprüngliche Aufgabe der Billigkeit übernehmen können. Da Geltung und Angemessenheit gesellschaftlich nicht mehr miteinander verschränkt sind, sondern in den Dimensionen der Begründung und Anwendung auseinandertreten, kann jede

⁷³: s. Günther, 1988, S. 304

⁷⁴: s. Günther, 1988, S. 304

⁷⁵: s. Günther, 1988, S. 75

Differenz in einer Situation relevant werden. Dafür bedarf es aber eines im subjektiven Rechts- bzw. Moral-empfinden verankerten Sinns für Billigkeit.

Die Aufnahme und Verarbeitung solcher mehr methodischen Diskurselemente in das eigene anwendungsbezogene Theoriedesign sowie die Schärfung eines solchen Sinns für Billigkeit ist für die Aufgabe einer Ethik, ethisch relevante Situationen zu bearbeiten und Normen anzuwenden, zweckdienlich. Die Brauchbarkeit einer ethischen Anwendungstheorie bzw. eines ethischen Anwendungsverfahrens, insofern es nicht Prinzipien der Vorzüglichkeit begründen will, sondern die Vorzugswürdigkeit von Normen relativ zu ihrer Anwendung in einer konkreten Situation bestimmen will, hängt dann davon ab, ob sie derartige Angemessenheitsdiskurse durchführen kann.

Billigkeit und Angemessenheit können als angewandte Wahrnehmungsprinzipien verstanden werden, deren Wahrnehmungshorizont die konkrete Situation darstellt. Das in der Diskursethik entwickelte Anwendungsverfahren operiert mit dem Prinzip der Angemessenheit, um die Gültigkeit von Normen relativ zu deren Anwendungssituation zu bestimmen. Der Primat liegt in diesem Zusammenhang auf der Frage nach der Wahrnehmung der Situation, in der gehandelt werden soll bzw. in der Normen angewendet werden sollen. Diese Frage muß als *die* ethische Grundfrage begriffen werden⁷⁶.

Im folgenden soll über die Voraussetzungen und methodischen Grundzüge einer theologischen Theorie der Wahrnehmung in Form einer Theorie ethischer Urteilsbildung und -findung nachgedacht werden.

5. Theorie ethischer Urteilsfindung

Es existiert in der Gesellschaft bereits eine moralische Infrastruktur. Kraft sollte daher weniger auf Strategien der Begründung oder Erfindung "neuer" Moralen als vielmehr auf Strategien der Rekonstruktion, Revitalisierung, Erhellung und Anwendung bereits gültiger Moralen gerichtet werden. Will Ethik heute an der praktischen Gestaltung der moralischen Wirklichkeit teilhaben, muß zuallererst dieselbe in ihrer Wirkweise eindringlich interpretiert werden. Wir besitzen eine Tradition und ein Kontingent an Moralen.

Die Welt muß nicht nochmal von vorne erfunden werden. Vielmehr gilt es nun, eine Bestandsaufnahme oder ein Modell einer bereits bestehenden Moral klarer und verständlicher darzustellen, ihre kritische Stärke und ihre eigenen Prinzipien zu vermitteln, d.h. die moralische Wirklichkeit zu entwirren und reflexiv zu interpretieren. Hierin liegt die deskriptive Aufgabe und Funktion von Ethik.

Die ethische Aufgabe besteht daher weniger in der Normfindung als vielmehr in der Anwendung von Normen auf spezifische Situationen. Insofern eine Ethik sich nicht dem Problem allgemeinverbindlicher Normenbegründung zuwendet, ist sie keine Begründungs-, sondern

⁷⁶ : vgl. J. Fischer, Wahrnehmung als Proprium und Aufgabe christlicher Ethik, in: ders., Glaube als Erkenntnis, München 1989, S.91

eine Anwendungstheorie von Moral. Als solche stellt sie Anwendungskriterien zur Verfügung, wonach bestimmte Normen relativ zur Situation festgestellt werden können. Das eigentlich ethisch zu lösende Problem ist dabei weniger die Frage: Gilt die Norm x (an sich oder allgemein)?, sondern: Kann eine Norm x gegenüber einer anderen Norm y in einer bestimmten Situation z Gültigkeit und Vorzüglichkeit beanspruchen ?

Die Frage der Gültigkeit einer Norm bei ihrer Anwendung hängt nicht von abstrakten, universalen Gründen, sondern von ihrer "Angemessenheit" in bezug auf situative Merkmale ab. Damit liegt die allererst zu lösende Aufgabe in der Identifizierung und Spezifizierung einer lokal begrenzten Situation als ethisch relevante Anwendungssituation. Hierfür bedarf es eines Verfahrens, welches feststellt, wann und unter welchen Bedingungen eine ethisch relevante Situation vorliegt. Dabei soll eine prinzipiell unbestimmbare Situation vorläufig (relativ) bestimmt werden. Von ihrer Bestimmbarkeit hängt die Bearbeitbarkeit einer Situation ab. In interdisziplinärer Anstrengungen sollen die unterschiedlichen Einflußkräfte und -faktoren auf die je konkrete Situation identifiziert, alle möglichen Normen, die zur Bearbeitung in Frage kommen, benannt und eine Lexikalisierung derselben gemäß dem Angemessenheitskriterium vorgenommen werden.

"Was sollen wir tun?" kann nicht unabhängig von der anderen Frage behandelt werden: "Was ist die Situation, in der gehandelt werden muß?" Die ethische Orientierung verlagert sich von Handlung auf Situation. Der Gegenstand einer Ethik kann sich angesichts der Verfassung der modernen Gesellschaft nicht mehr auf Handlung im allgemeinen richten, sondern auf Handlung unter den Bedingungen einer Situation. Die Wahrnehmung der Wirklichkeit, in der gehandelt werden soll, hat Vorrang vor der Frage nach dem Handeln⁷⁷.

Insofern das ethische Grundproblem auf der Anwendungsebene weniger die Begründung von Handlung im allgemeinen⁷⁸ noch die Konstruktion einer Moral bzw. einer (Handlungs-)Norm⁷⁹ im besonderen ist, sondern vielmehr die Wahrnehmung und Bestimmung von lokal begrenzten Situationen als ethisch relevante Situationen, in denen gehandelt werden muß, hat eine Ethik das daraus resultierende Problem zu bearbeiten, wie ihre Wahrnehmung angemess-

⁷⁷ : "Denn eine Ethik, welche nur fragt, was wir tun sollen oder tun dürfen, nicht aber, ob wir die Situation, in der gehandelt werden soll, denn überhaupt so wahrnehmen dürfen wie sie bei der Frage nach dem rechten Tun wahrgenommen wird, setzt sich der Gefahr aus, in Fragen hineingezogen zu werden, welche selbst schon aus einer fragwürdigen Wahrnehmung der Wirklichkeit resultieren." s. Johannes Fischer, Wahrnehmung als Aufgabe und Proprium christlicher Ethik, in: ders., Glaube als Erkenntnis, München 1989, S.91-118, hier: S.91

⁷⁸ : "Ethik hat nicht nur die Aufgabe der Begründung des Handelns; die Frage nach ethischer Begründung wird zur Frage nach der Erkenntnis dessen, was <ist>, was in gutem Sinne gelten kann. Wie aber ist dies wahrzunehmen?", s. Hans G. Ulrich, Konjunktur oder Aufbruch? Probleme und Tendenzen der theologischen Ethik, in: Evangelische Kommentare 88/4, S.199-202, hier: S.200

⁷⁹ : Die Aufgabe einer Ethik besteht nicht in der Konstruktion einer Moral. Es existieren bereits Moralen. Auf diesen Umstand hat bereits Michael Walzer in "Kritik und Gemeinsinn", Frankfurt 1993, ausführlich hingewiesen. Moral muß weder entdeckt noch erfunden werden. Wir brauchen keine "neue" Ethik oder Moral. Ethik steht heute vielmehr vor der Aufgabe von Interpretation. In der Ethikgeschichte wurde immer wieder versucht mittels "entdecker" oder "erfundener" Imperative transzendenter oder autonomer Natur verändernd auf die sittliche Welt einzuwirken. Will man heute an ihrer praktischen Gestaltung teilhaben, muß zu allererst diese Welt in ihrer Wirkweise und in ihrer moralischen Wirklichkeit eindringlich interpretiert werden. Nur auf diesem Weg gewinnt man die notwendige Klarheit, um so Ansätze praktischer Gestaltung zu gewinnen.

sen sein kann. Dieses Wahrnehmungsproblem stellt sich einmal im Hinblick auf die Tatsache, daß die Wahrnehmung einer Situation multiperspektivisch und ihre Bestimmung der Komplementarität distinkter Wissensbestände entlang zu erfolgen hat. Damit wird erneut das Problem der Interdisziplinarität virulent.

Zum anderen stellt sich das Wahrnehmungsproblem im Hinblick auf die durch die Situation vorgegebenen sowie in ihr enthaltenen Strukturdeterminanten, die es bei der Umsetzung von Beiträgen zu berücksichtigen gilt, wenn diese insgesamt praktisch und wirksam werden wollen. Es ist evident, daß eine gelingende praktische Bearbeitung lokaler Probleme von der Kenntnis der Funktionsweise jener allgemeinen, gesellschaftlichen Orientierungs- und Integrationsmedien abhängt.

In Theorien ethischer Urteilsbildung werden gemeinhin Voraussetzungen und Grundzüge einer theologisch-ethischen Wahrnehmung reflektiert und methodisch umgesetzt. Vor bald 20 Jahren hat H.E. Tödt einen solchen Versuch zu einer Theorie ethischer Urteilsbildung⁸⁰ unternommen. Eine solche Theorie versteht sich als Verfahren, welches den Weg "vom Ethos zum konkreten Urteil und zur Handlungsentscheidung gehen muß- oder umgekehrt, herausgefordert durch den Druck konkreter Probleme, sich auf die in diesem Fall maßgebenden sittlichen Gesichtspunkte rückbesinnen sollte"⁸¹. Gegenstand ist das sittliche Urteilen, welches "durch anfallende konkrete Probleme herausgefordert wird und in handlungssteuernde Entscheidungen mündet". Also sind sittliche Urteile solche, "mit denen wir unser eigenes Verhalten zu klären und zu steuern versuchen"⁸². Die aus der rekonstruktiven Analyse praktischen Urteils gewonnenen Schritte ethischer Urteilsbildung⁸³ dienen dabei allein der Beurteilung des eigenen Verhaltens. Der ethischen Reflexion weist Tödt die Aufgabe zu, "das sittliche Urteil, sei es das eigene, sei es das eines anderen, den man berät, zu größerer Klarheit und Verantwortbarkeit zu bringen"⁸⁴. Insofern verfolgt eine solche Theorie ethischer Urteilsbildung ein eminent praktisches Interesse: Sichtung, Klärung, Beratung, Anwendung.

Den Objektbereich ethischer Reflexion bestimmt Tödt als "Sich-verhalten-zu". Als oberstes Kriterium des Sittlichen, welches das Verhalten des Menschen qualifizieren und steuern soll, fungiert, das, "was es [das Bewußtsein des sittlich Urteilenden] in seinem Wirklichkeitsverständnis unbedingt angeht"; also Humanität oder personale Existenz⁸⁵. Damit wird die Forde-

⁸⁰ : Tödt spricht vielmehr von einer Theorie ethischer Urteilsfindung; vgl. H.E. Tödt, Versuch zu einer ethischen Urteilsfindung, in: ZEE 1977, S.81-93. In der Fassung von 1988 spezifiziert er seine Überlegungen zu einem "Versuch einer ethischen Theorie sittlicher Urteilsfindung", in: ders., Perspektiven theologischer Ethik, München 1988, S.21-48

⁸¹ : s. Tödt 1988, S.21

⁸² : s. Tödt 1988, S.22

⁸³ : Wahrnehmung, Annahme und Bestimmung eines Problems als eines sittlichen; Situationsanalyse; Beurteilung von Verhaltensoptionen; Prüfung von Normen, Gütern und Perspektiven; Prüfung der sittlich-kommunikativen Verbindlichkeit von Verhaltensoptionen; Urteilsentscheid; in: Tödt 1988, S.30-41

⁸⁴ : s. Tödt 1988, S.22

⁸⁵ : Die Qualifizierung des menschlichen Verhaltens zu etwas anderem gemäß dem, was uns unbedingt angeht, hat Tödt Tillich entlehnt. s. Tödt 1988, S.28

nung der Einheit der Person zum sittlichen Imperativ⁸⁶. Diese Einheit umfaßt die Gottesbeziehung des Menschen, sein Verhältnis zum Mitmenschen und zur umfassenden Wirklichkeit⁸⁷. Insofern in der Erfahrung dieser Relationalität auf das verwiesen wird, was uns unbedingt angeht, wird auf eine letzte Sinnerfahrung verwiesen, der das religiöse Reden von Gott zu entsprechen sucht. Darin sieht Tödt die theologisch formulierte Letztbestimmung des sittlichen Kriteriums: die Einheit der Person in seiner Relation zu sich selbst, den anderen und seiner umfassenden Wirklichkeit.

Da aber gerade die Eigenart der jeweils spezifischen Situation und des konkreten Handelns sowie die je lebensgeschichtliche Prägung der Identität, also insgesamt die Einheitlichkeit des Personseins in konstitutioneller (multiple self) wie in materialer Hinsicht aufgrund vielfacher Einschränkungen und Differenzierungen, nicht letztgültig bestimmbar ist und damit die darauf bezogenen moralischen Urteile partikularisiert sind⁸⁸, kann auch der sittliche Imperativ nicht einheitlich hinsichtlich seines Inhaltes gefaßt, sondern nur als ein bloß formaler Begriff aufgefaßt werden. "Demgegenüber ist dennoch festzuhalten, daß Urteile nur dann sittlich im vollen Sinne des Begriffes sind, wenn sie die Aussage provozieren: Jeder Mensch sollte in dieser Situation und unter gleichen lebensgeschichtlichen Voraussetzungen sich so verhalten, wie es der in Aussicht genommene Urteilsentscheid gebietet; denn etwas, was uns unbedingt angeht, ist nicht dem Belieben des Individuums anheimgestellt, sondern realisiert den Bezug auf ein maßgeblich-Letztes, welches zugleich die Einheit des Menschen in ihrer Menschlichkeit gewährleistet."⁸⁹

Die Universalisierbarkeit des sittlichen Urteils erfolgt mittels einer hypothetischen Überlegung, die für einen Handlungsentscheid antizipiert wird: "Jeder Mensch, wenn er ich wäre, sollte in dieser Situation sich so verhalten." Hier spitzt sich das bereits zuvor angesprochene Problem der konkreten Allgemeinheit einer ethischen Theorie zu. Bei Tödt stellt sich dieses Problem der Differenz von konkreter und allgemeiner Ethik und ihrer Synthese im Begriff des Sittlichen selbst. Das sittliche Urteil soll einerseits an der eigenen Person orientiert sein, d.h.

⁸⁶ : auf den Zusammenhang zwischen Identität und Sittlichkeit hat Eilert Herms ausführlich hingewiesen, in: Eilert Herms, Rechtfertigung als Grundbegriff der Ethik, in: ders., Theorie für die Praxis - Beiträge zur Theologie, München 1982, S.78-97. Die Identität, der Selbstbezug, ist Voraussetzung oder Bedingung der Möglichkeit von Umweltbezügen insgesamt. "Weil und nachdem etwas schon identisch ist, kann es in Bezug zu anderem treten." (S.86). Identität hat den Charakter von Selbstbewußtsein, d.h. von Sinnhaftigkeit und Vernünftigkeit. "Wo immer aber solche explizite Einsicht des vernünftigen Daseins in seine geschöpfliche Existenz inmitten der geschichtlichen Welt gewonnen wird, konstituiert sie seine Sittlichkeit, verstanden als konkrete und widerspruchsfreie Selbstbeziehung." (S.87) Damit denkt Herms Sittlichkeit als "Normensprechung", d.h. als Entsprechung gegenüber dem eigenen Sein der Person als geschichtlichem Selbstsein, also als "Moralität". Die Entsprechung zu diesem Gesetz der personalen Existenz gilt "coram deo" (S.88). Personale Identität wird somit verstanden als integrierende Selbstausslegung, d.h. als Auslegung des Selbst im Horizont seiner Selbst, der anderen und gegenüber Gott. Genau an dieser Stelle wird nach Herms die Rechtfertigungslehre ethisch relevant, insofern sie "den Bildungsprozeß personaler Identität von seinem theo-logischen Existenzgrunde her denkt." (S.88)

⁸⁷ : ganz ähnlich spricht Dietz Lange von dem Menschsein des Menschen, welches bestimmt ist als Selbstsein, Dasein für andere und Sorge für die Welt. Dieses Menschsein des Menschen läßt sich im gesellschaftlichen Zusammenleben nur reziprok realisieren. s. Dietz Lange, Ethik in evangelischer Perspektive, Göttingen 1992, S.488

⁸⁸ : s. Tödt 1988, S.40

⁸⁹ : s. Tödt 1988, S.40

an dem, was diese Person unbedingt betrifft und andererseits aber universalisierbar sein und damit an demjenigen orientiert sein, was für jedermann gilt bzw. sich gegenüber jedermann geltend machen läßt. Ethische Reflexion transformiert das Sittliche ins Allgemeingültige und intersubjektiv Begründbare. Universalisierbarkeit und Allgemeingültigkeit sind keine Eigenschaften des Sittlichen, sondern des Ethischen⁹⁰. Der Akt ethischer Wahrnehmung bei Tödt setzt zwar zunächst bei der Partikularität bzw. Sektoralität der Probleme an, zielt aber auf ihre Entgrenzung und Einordnung in eine alles übergreifende Gesamtperspektive des Lebens⁹¹. Die ethische Wahrnehmung ist eine ganzheitliche Wahrnehmung⁹².

Während das Konkrete einer ethischen Anwendungstheorie in den in der Form von Anwendungsdiskursen stattfindenden Angemessenheitsdiskursen verbürgt werden soll, wird das Allgemeine, welches Kriterien ihrer Gültigkeit angeben soll, aus der in einer Gesellschaft und ihrer Kontexte enthaltenen moralischen Infrastruktur heraus rekonstruiert und gebildet werden müssen. Dies scheint unverzichtbar, weil nur im Horizont dieser geschichtlich gewachsenen und gewordenen Werte, Praktiken und Institutionen, kurz: der gesellschaftlichen Identität, Fragen sozialer Gerechtigkeit beantwortet werden können. Alle Gerechtigkeitsprinzipien sind schließlich aus einem solchen kulturell-ethischen Kontext "unserer gemeinsamen Identität" erwachsen⁹³. Aller Prozeduralismus und Universalismus, demzufolge nur die Normen allgemein gelten können, die reziprok und allgemein zu rechtfertigen sind, stammen aus einem solchen Kontext und können nur in ihm verwirklicht werden.

Ethische Theorien scheitern dann als "prima facie relevante" Theorien, wenn sie nach Universalität und Objektivität strebend anfangen, Handlungen in einem Praxisbereich bzw. Kontext in solchen Begriffen zu rechtfertigen, die die Motive der Akteure und die moralische Infrastruktur einer Gesellschaft insgesamt ignorieren. Eine solche ethische Theorie würde dann nämlich den Sinn der Handlungen in einem Praxisbereich bzw. Kontext verflüchtigen, indem sie eben jene Begriffe und Motive beiseite schiebt, unter denen Handlungen von Akteuren in jenen Kontexten intendiert werden. Ethische Theorien haben somit ihr Allgemeines zwischen Kontextvergessenheit und Kontextversessenheit zu suchen.

Das zentrale Thema des modernen Bewußtseins ist nicht die Problematik der Selbstbegründung der Vernunft, sondern "das Erlebnis der Weltwirklichkeit als Erfahrungswirklichkeit",

⁹⁰ : auch Dietz Lange bindet das ethische Urteil - das, was Lange ethisches Urteil nennt, deckt sich mit dem, was Tödt sittliches Urteil nennt - an das Kriterium der Allgemeingültigkeit. Auch hier wird das Problem der konkreten Allgemeinheit einer ethischen Theorie virulent: einerseits soll das ethische Urteil sein Kriterium im eigenen Gewissen haben, d.h. in demjenigen, worin seine Besonderheit der eigenen Person zentriert ist und worin die Person sich gerade in Differenz zu jeder anderen Person ihrer selbst bewußt ist. Andererseits soll das ethische Urteil sein Kriterium in demjenigen haben, was allgemeingültig ist und also über alle Differenzen hinweg für jederman gilt, bzw. sich gegenüber jedermann geltend machen läßt. s. Dietz Lange 1992, S.499-504

⁹¹ : Dietz Lange spezifiziert diese übergreifende Dimension bzw. Perspektive als menschliche Grundsituation vor Gott in der Welt und als die jeweilige geschichtliche Gesamtsituation, in der der Mensch steht. Beide dienen dazu, die spezielle Situation nie isoliert in den Blick kommen zu lassen, sondern auf die Notwendigkeit allgemein gültiger Kriterien hinzuweisen. s. Dietz Lange 1992, S.512

⁹² : s. Tödt 1988, S.30

⁹³ : vgl. ausführlich Charles Taylor, Die Quellen des Selbst, Frankfurt 1995

also das Problem von der Konstitution und der Aufrechterhaltung von Sinn⁹⁴. Die Wirklichkeit der Welt wird als Wirklichkeit der Erfahrung erlebt, d.h. die Welt ist die Praxissituation des Menschen in seiner endlichen Freiheit, also "der Inbegriff seiner Möglichkeiten eines leibhaften und somit folgeträchtigen, weltsymbolisierenden und weltgestaltenden Handelns"⁹⁵. Insofern konstituiert die Erfahrungswirklichkeit "weltkongruenten Sinn"⁹⁶, der zur "Existenzstruktur leibhafter Selbste"⁹⁷ wird. Hier sind wichtige soziologische Kenntnisse zur Konstitution von Sinn und dessen handlungskonstituierende und -leitende Funktion aufgenommen, die am prominentesten von Max Weber und Alfred Schütz herausgearbeitet worden sind. Daß die Herausarbeitung und Aktualisierung von Sinn in den mikrosozialen (face-to-face-relations) Zusammenhängen der Interaktion, Kommunikation und Konversation von Menschen geleistet wird, haben vor allem der symbolische Interaktionismus, die Ethnomethodologie und die Konversationsanalyse aufgezeigt⁹⁸. Die neuere Forschung hat dagegen deutlich gezeigt, daß Strukturen und Funktionen von Sinn zwar auf den Systemebenen von Individuum, Persönlichkeit oder auch Kleingruppe transformiert werden, aber diese nicht darauf zu reduzieren sind. Der Sinn von Handlungen hängt gerade auch von deren Einbettung in globalere Sinnstrukturen ab.

"Lokale Mikrostrukturen von Sinn fungieren innerhalb umfassenderer Makrostrukturen"⁹⁹. Gesellschaftliche Codes fungieren dabei als Transformationsriemen zwischen Mikro- und Makrostrukturen. "Code" ist dabei als ein "kulturell definiertes, regelgeleitetes System von miteinander geteilten arbiträren Symbolen zu bezeichnen, das der Symbolübermittlung dient"¹⁰⁰. Neben solchen symbolischen Codes existieren "ground rules" oder Parameter gesellschaftlicher Ordnung bzw. sozialer Interaktion, die der Spezifizierung von z.B. Regeln der Verteilungsgerechtigkeit und Gleichheit, Kriterien der Regelung des Zugangs zu Ressourcen, kollektiven Zielen sowie deren Legitimationen dienen sollen¹⁰¹. Entscheidend für unseren Zusammenhang ist, daß die Sinnübermittlung auf verschiedenen Transformationsebenen stattfindet - von der physiologisch-somatischen Verankerung des Mikrosinns über Schmerz-Lust-Empfindungen, Gesten, Rollen, Rituale, Habitus, Diskurse bis zur kulturellen Einbettung des Makrosinns.

Sinn wird durch die Codes, die zwischen dem Reich der Symbole und den Erfordernissen der sozialen Organisation vermitteln, ermöglicht und variabel gehalten. Die konkrete Ausformung von Sinn bedarf der Institutionalisierung. Der "Makrosinn", d.h. bestimmte gesellschaftliche Rahmen wie Werte, Normen, Ideologien kann nur dann am Leben erhalten werden, d.h. er-

⁹⁴ : s. Eilert Herms, *Offenbarung und Glaube*, Tübingen 1992, S.388

⁹⁵ : s. Herms 1992, S.388

⁹⁶ : s. Herms 1992, S.395

⁹⁷ : s. Herms 1992, S.402

⁹⁸ : vgl. Heinz-Günter Vester, *Transformation von Sinn*, in: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 15, Heft 2, April 1986, S. 95-106

⁹⁹ : s. Vester 1986, S.100

¹⁰⁰ : s. Vester 1986, S.100

¹⁰¹ : vgl. Eisenstadt S.N./Curelaru M., *Macro-Sociology: Theory, Analysis and Comparative Studies*. *Current Sociology* 25, 1977, S.1-112; hier: 61f

lebbar und lebens- sowie handlungswirksam sein, wenn er auf der Verhaltensebene inkorporiert wird und wenn dieses Verhalten in die soziale Organisation eingebettet ist. Ein bestimmtes gefordertes (z.B. christliches) Ethos kann dann zu einer leeren Ideologiehülse werden, wenn die soziale Situation, auf die jenes Ethos bezogen werden soll, auf eine diesem Code fremde, mit ihm inkompatible Weise organisiert ist und zudem noch auf der Ebene psychischer Systeme auf eine andere, diesem Code nicht zugrundegelegte Motivation stößt¹⁰².

Was bedeutet dieser Befund für die Bildung theologisch-ethischer Beiträge zu einem spezifischen, auf soziale Situationen bezogenen Orientierungswissen? Theologisch-ethische Beiträge, die ipso facto konkrete, situationsbezogene Probleme bearbeiten und lösen wollen, müssen demnach bei der Herstellung und Vermittlung ihrer Beiträge auf Kompatibilität mit dem bereits vorhandenen "Makrosinn", also bestimmten kulturellen und sozialen Rahmen und Mustern sowie mit den auf der Verhaltensebene vorherrschenden Motivationen und Verhaltenscodices achten. Jede "Flucht nach oben" in "höhere" Sinnsphären - wie Gott, Kultur, Staat, Gesellschaft -, die sich von dieser Aufgabe der Rückkopplung an vorhandenen Makro- wie Mikrostrukturen lossagt, schließt letztlich Sinn kurz, d.h. nimmt die Verflüchtigung von Sinn in Kauf¹⁰³. Gerade die Sinnangebote auf der Makro- (und Meso-)Ebene, der kollektiven Ebene (Verfassung, Recht, Gerechtigkeit, Verträge, Unternehmenscodes etc.) müssen bemüht sein, die Verbindung zu den sich verhaltenden Akteuren sowie den sie steuernden Verhaltensindikatoren (Motivationen, Stimmungen, Schmerz-Lust-Empfindungen, Gesten etc.) nicht zu verlieren, und sei es mit Hilfe der Usurpation mittlerer Sinnsphären wie Riten und Rituale.

Zurück zu dem Problem der konkreten Allgemeinheit am Beispiel von Gerechtigkeitsfragen. Als allgemeines Kriterium bei der Beantwortung der Frage, was als gerecht zu gelten habe, gilt gemeinhin das der "Wohlgeordnetheit" (Rawls). Unter welchen Bedingungen kann eine Gesellschaft als "wohlgeordnet" beurteilt werden? Unter "Wohlgeordnetheit" kann im Unterschied zum Begriff des "Gemeinwohls" präziser die Bestimmung einer Gesellschaft erfaßt werden, nämlich: "das Vorhandensein der notwendigen, aber in sich selbst nicht hinreichenden Strukturbedingungen dafür, daß alle Einzelnen ihre Bestimmung als Menschen in einer Friedensordnung erreichen können."¹⁰⁴ Eine Gesellschaft muß also die Fähigkeit zur Wohlordnung haben, d.h. Bedingungen dafür ausbilden und bereithalten, "daß eine geschichtlich gewordene Gesellschaft so gestaltet werden kann, daß sie ihrer Bestimmung, allen Mitgliedern die durch das Wesen des Menschseins geforderten Reifungsmöglichkeiten zu bieten, gerecht wird."¹⁰⁵

Als ethisches Maß liegen dabei zwei allgemeine Bestimmungsgründe vor, nämlich einmal ein bestimmtes Verständnis des Menschen als Person und zum anderen ein daraus resultierendes Verständnis der Gesellschaft als Ermöglichungsgrund für die Ausbildung und Reifung des

¹⁰² : s. Vester 1986, S.104

¹⁰³ : s. Vester 1986, S.104

¹⁰⁴ : s. Eilert Herms/ Arno Anzenbacher, Technikrisiken - Zum Beispiel Kernenergie, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik, 40.Jg. 1996, S.7

¹⁰⁵ : s. Herms/Anzenbacher 1996, S.15

Personseins jedes Menschen. Von dieser Bestimmung des Sozialen her, lassen sich gleichsam alle wesentlichen Leistungs- und Funktionsbereiche dieser Gesellschaft auf ihre Wohlgeordnetheit hin befragen bzw. daraufhin korrigieren.

In welcher Weise sich theologische Ethik auch immer äußern und darstellen mag, sie erscheint in der modernen Gesellschaft immer auch als ein lebensweltlich und soziokulturell bestimmter Ort der Reflexion des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft, von Personalität und Sozialität. Damit besteht der Ort theologischer Ethik zwischen dem inneren und äußeren, soziokulturell vermittelten Dasein des Menschen. Insofern vollzieht sich die Generierung und Anwendung von Normen zwischen den auf innere Selbstverpflichtung, auf Motive und Sinn zielenden moralischen Forderungen und der Gestaltung der die äußere Freiheit des Daseins ermöglichenden funktional ausdifferenzierten Teilsysteme. Dabei muß eine theologische Ethik der Zweideutigkeit entgegenarbeiten, die darin besteht, daß die auf das äußere Dasein der Freiheit bezogene Selbständigkeit (Autonomie) funktional ausdifferenzierter Systeme zugleich mit Grundsätzen verbunden wird, die gemäß der moralischen Selbstverpflichtung allein an das innere Dasein der Freiheit des einzelnen Willens adressiert sind¹⁰⁶.

Aus der Kombination der beiden vornehmlich kommunitaristischen Einsichten, daß Personen gemeinschaftsgebunden und Gerechtigkeitsprinzipien kontextgebunden sind, ergibt sich eine Matrix ethischer Anwendungskontexte, in denen das Verhältnis von Personalität und Sozialität, von Person und System austariert werden muß¹⁰⁷. Eine solche Matrix hat keinen theoriebegründenden, sondern explikativen Stellenwert. Sie zeigt einen möglichen Ausschnitt von Anwendungskontexten, die aus der performativen Perspektive von Personen hervorgehen. In solchen Kontexten ist es die Aufgabe einer ethischen Theorie, das Allgemeine und das Konkrete, das Gerechte und das Gute einander anzunähern. Die Frage nach sozialer Gerechtigkeit stellt sich in diesem Zusammenhang als Frage nach einer möglichen Integration der verschiedenen Kontexte innerhalb einer gesellschaftlichen Grundstruktur. Darin erscheinen die Kontexte und die in diesen Kontexten vorherrschenden Verhältnisse als reziproke Anerkennungsverhältnisse. Anerkennung kann niemals "atomistisch", sondern nur intersubjektiv hergestellt werden.

Status der Anerkennung	Ort der Anerkennung	Bezug (Instanz) der Anerkennung	Ziel der Anerkennung
Ethische Person	face-to-face-Gemeinschaften	die Anderen (Ethos)	Ausbildung einer Identität u. Selbstwertgefühls
Moralische Person	universale Gemeinschaft aller Menschen	alle Menschen (Menschenrechte)	Freiheit, Gleichheit und moralische Achtung
Rechtsperson	Rechtsgemeinschaft	das Gesetz (Verfassungsrechte)	Rechtsgleichheit und Rechtsrespekt
Staatsbürger	politische Gemeinschaft	die Verfassung (Bürger-	Partizipation u. politi-

¹⁰⁶ : vgl. Falk Wagner, Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus, Gütersloh 1995, S.137

¹⁰⁷ : vgl. Rainer Forst, Kontexte der Gerechtigkeit, Frankfurt 1994, S.347ff

		rechte)	sche Verantwortlichkeit
--	--	---------	-------------------------

Prinzipien sozialer Gerechtigkeit stellen sich hier als solche dar, die (a) der Person als ethischer Person in einer ethischen Gemeinschaft im Sinne einer Werte-, Identifikations-, Erinnerungs- oder Anerkennungsgemeinschaft Identifikations- und Selbstverpflichtungsmöglichkeiten anbieten, die (b) der Person als moralischer Person in der Menschheitsgemeinschaft ihre Achtung als Mensch durch Menschenrechte gewährleisten, die (c) der Person als Rechtsperson in einer Rechtsgemeinschaft durch Rechte ihr die Möglichkeit auf persönliche Selbstbestimmung schützen und die (d) der Person als Staatsbürger in einer politischen Gemeinschaft über Verfahrensprinzipien und politische Rechte ihre politische Selbstbestimmung garantieren. Hier sind vier normative Kontexte unterschieden, in denen Personen als Mitglieder verschiedener Gemeinschaften auf verschiedene Weise intersubjektiv anerkannt und Autoren sowie Adressaten von Geltungsansprüchen sind. Es sind jene Ziele der Anerkennung, für deren Schutz, Umsetzung und dauerhafte Sicherung die Verantwortung zu übernehmen ist.

Eine ethische Theorie ist damit zugleich kontextgebunden und kontexttranszendierend, sofern sie diese normativen Dimensionen berücksichtigt, ohne eine davon zu verabsolutieren. Ihr zufolge kann eine Gesellschaft dann gerecht und wohlgeordnet genannt werden, die diese Kontexte auf angemessene Weise vereinigt, d.h. sofern sie Personen in all diesen Dimensionen gerecht wird.

Je komplexer, pluralistischer und ausdifferenzierter eine Gesellschaft ist, desto mehr müssen die Individuen in ihren sozialen Bezügen verschiedene Rollen integrieren und sind gezwungen, dies ohne Werte einer übergreifenden gemeinschaftlichen Identität zu leisten. Alle gesellschaftlichen Ethik-Agenturen haben sich dem daraus resultierenden Orientierungs- und Integrationsproblem zu stellen.

Theologische Ethik begleitet die Aufgabe aller ethischen Agenturen in der Gesellschaft, diese Kontexte angemessen zu bestimmen und zusammenzuführen. Die explikative Kraft einer solchen Matrix soll bei der Bestimmung einer Situation als ethischer Anwendungssituation insofern zweckdienlich sein, als damit personale und systemische bzw. institutionelle Aspekte unter einer gemeinsamen, allgemeinen Heuristik, nämlich der der Entfaltung des Personseins betrachtet und eingeordnet werden kann. Gerade der Aspekt des Personseins in seinem sozialen Vermitteltsein und der Aspekt des Sozialen als Bedingung der Möglichkeit von Personsein wird auf der Ebene theologischer Begründung in Form einer Gesellschaftstheorie christlicher Dogmatik thematisiert.

Fazit: Die Konstitution einer theologisch-ethischen Anwendungstheorie verlangt die Umsetzung folgender Eckdaten in ihrem Theorieprogramm: (a) die Umstellung von Handlung auf Situation, (b) damit die Umstellung von Universalität auf Bereichsspezifität, (c) damit die Umstellung von Geltungs- auf Gültigkeitsfeststellung, (d) die Ausbildung eines "Sinns für Angemessenheit", (e) die für eine Wahrnehmung notwendige Ausbildung einer auf situati-

onsbezogene und angemessene Anwendung gerichtete Methodologie im Sinne einer Theorie ethischer Urteilsfindung.