

MICHAEL SCHRAMM

Kontingenzeröffnung und Kontingenzmanagement – Christliche Sozialethik als theologische Systemethik

In der Moderne haben wir das Problem, jede Menge Probleme zu haben. Nun war das menschliche Leben zwar schon von je her ein mühseliges Geschäft, aber nachdem die moderne Gesellschaft des im christlichen Abendland noch selbstverständlichen archimedischen Punktes verlustig gegangen ist, haben die Probleme eine neue Qualität erreicht: Zum einen werden alle Dinge als grundsätzlich änderbar angesehen¹, und zum anderen – damit zusammenhängend – wächst die Vielfalt von Handlungsoptionen auf dem Markt der Möglichkeiten beständig. Kontingenz und Pluralität lauten die Stichworte der Zeit.²

Angesichts dieser Kontingenz- und Pluralisierungsphänomene kann auch die christliche Sozialethik kein konzeptionelles Reservat beanspruchen, ist sie doch ein Folgeprodukt genau dieser Kontingenz- und Pluralisierungssignatur der modernen Gesellschaft. Sie stellt diejenige ausdifferenzierte Form der theologischen Ethik dar, mittels der die Kirche auf jene ›neuen Dinge‹³ zu reagieren versuchte, durch die die archimedisch orientierte Stratifikation der vormodernen Gesellschaft in Richtung einer kontingenten Offenheit der Gesellschaftsentwicklung abge-

¹ »Modern sind soziale Verhältnisse insoweit, als ihre Änderbarkeit und damit Vergänglichkeit in ihrer Definition mitgedacht wird.« (Franz-Xaver Kaufmann, Religion und Modernität, in: Johannes Berger (Hrsg.), Die Moderne. Kontinuitäten und Zäsuren (Soziale Welt, Sonderband 4), Göttingen 1986, 283–307, 292). Dieser Unterschied zwischen Mittelalter und Moderne ist schon vor Jahrzehnten einem aufmerksamen Theologen aufgefallen: »Gott wird transzendent (...). Die Welt wird ungöttlicher (...). Innerweltliche Bestimmungen an ihr werden vielleicht als sehr unausweichlich erlebt, aber nicht als eigentlich numinos, sondern eher als kontingent und abänderbar« (Karl Rahner, Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: Schriften zur Theologie Bd. IV, Zürich-Einsiedeln-Köln 1960, 51–99, 51).

² Vgl. Wolfgang Iser, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1996, hat das Stichwort ›Pluralität‹ als Signum der postmodernen Moderne profiliert. Mir scheint aber, dass Pluralität ein Folgephänomen der Kontingenz aller Dinge ist: Wenn die Dinge nicht mehr eindeutig sind, ist es zweckmäßig, mehrere Interpretationen und Handlungsoptionen offen zu lassen.

³ So bekanntlich der Titel der ersten Sozialzyklika (›Rerum novarum‹, Leo XIII., 1891).

löst wurde⁴, und die zu einer ausdifferenzierten Pluralität von Sozialsystemen und Einzelwissenschaften geführt haben.

Allein schon diese Entstehungsbedingungen weisen die christliche Sozialethik als eine Disziplin aus, die sich mit dem sozialen Nutzen und den sozialen Kosten *systemischer* Ausdifferenzierungen zu befassen hat. In diesem Sinn werde ich im Folgenden versuchen, die christliche Sozialethik als eine *theologische Systemethik* zu profilieren.⁵ Exemplarisch lege ich dabei den Schwerpunkt auf den ›klassischen‹ Bereich der Wirtschaftsethik.

1. FUNKTIONSSYSTEME UND IDENTITÄTSEMANTIKEN.

FUNKTIONALE DIFFERENZIERUNG ALS GESELLSCHAFTSTHEORETISCHE SCHLÜSSELKATEGORIE

Moderne Gesellschaften sind (auch) funktional differenzierte Gesellschaften.⁶ Während vormoderne, mittelalterliche Gesellschaften rundum in einen letztlich religiös-moralischen Rahmen eingebunden waren, haben wir in der Moderne Gesellschaften »mit verteilten Zuständigkeiten«⁷ vor uns: Zuständig für die Regelung unverzichtbarer gesellschaftlicher Aufgaben sind einige ›funktional ausdifferenzierte Subsysteme‹, während das Design der eigenen existenziellen Identität dem Sinnbasteln der einzelnen Individuen überlassen bleibt.

⁴ Der moderne Begriff einer ›offenen Gesellschaft‹ wurde geprägt von *Karl R. Popper*, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. I-II, 7. Aufl., Tübingen 1992.

⁵ Hierzu auch: *Michael Schramm*, *Systemtheorie und Sozialethik. Methodologische Überlegungen zum Ruf nach Verantwortung*, in: *Karl-Wilhelm Merks (Hrsg.)*, *Verantwortung – Ende oder Wandlungen einer Vorstellung? Orte und Funktionen der Ethik in unserer Gesellschaft (Studien der Moraltheologie, Bd. 14)*, Münster-Hamburg-London 2001, 105–132. Der Begriff ›Systemethik‹ legt den Schwerpunkt noch etwas stärker auf die spezifische Differenzierungsform moderner Gesellschaft als der allgemeinere Begriff der ›Strukturenethik‹ (hierzu: *Thomas Hausmanninger*, *Sozialethik als Strukturrenethik*, in: *Hans-Joachim Höhn (Hrsg.)*, *Christliche Sozialethik interdisziplinär*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1997, 59–88).

⁶ In dieser Diagnose stimmen die beiden bedeutendsten deutschen Soziologen überein: *Jürgen Habermas*, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. I-II, Frankfurt a.M. 1981 u. ö.; *Niklas Luhmann*, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd. I-II, Frankfurt a.M. 1997. Auch im Bereich der theologischen Sozialethik gehört diese Diagnose mittlerweile zu den Pflichtübungen.

⁷ *Höhn*, *Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt*, Düsseldorf 1998, 32.

1.1. Religion und Moral als Identitätssemantiken

Um die Verhältnisse etwas zu schematisieren, möchte ich die Unterscheidung von *Funktionssystemen* und *Identitätssemantiken* vorschlagen.⁸

Funktionssysteme (z. B. Wirtschaftssystem): zweckrational strukturierte Handlungsregulierungen	Identitätssemantiken (z. B. Religionen, Moralen): wertrationale Handlungsorientierungen
Organisationssysteme (z. B. Wirtschaftsunternehmen): Polylingualität bei funktionssystemischer Leitcodierung	Organisationssysteme (z. B. Kirchen): Polylingualität bei identitätssemantischer Leitcodierung

Abb.: Funktionssysteme, Organisationssysteme und Identitätssemantiken

Ich gehe zunächst einmal von *Niklas Luhmanns* Diagnose einer funktionalen Ausdifferenzierung sozialer Funktionssysteme (Wirtschaft, Politik, Recht usw.) aus, meine aber, dass es zweckmäßig ist, gegenüber der originalen Konzeption Luhmanns Verschiebungen vorzunehmen. Meines Erachtens sollten nur diejenigen Sozialstrukturen als *Funktionssysteme* eingestuft werden, die sich zum einen durch eine Wettbewerbskoordination und daher durch eine zweckrational strukturierte Handlungsregulierung auszeichnen⁹, und die zum anderen (zumindest) für eine moderne Gesellschaft westlichen Typs unverzichtbar sind. Nur dann liegt der Fall vor, dass Systeme grundsätzlich rein ›situationslo-

⁸ Diese Differenz findet sich von der Sache her – wenn auch in unterschiedlichen Ausprägungen und Formulierungen – bei den meisten Autorinnen und Autoren, welche sich mit der Verfasstheit moderner Gesellschaften des Westens herumschlagen: Bei *Max Weber* ist dies die Unterscheidung zwischen zweckrationalem und wertrationalem Handeln, bei *Jürgen Habermas* die Unterscheidung zwischen der Systemkoordination zweckrationalen Handelns und der Verständigungskoordination wertrationalen bzw. kommunikativen Handelns und *Niklas Luhmanns* Systemtheorie stuft zumindest die Moral nicht als Funktionssystem ein.

⁹ Auch bei *Luhmann* selbst gibt es hierzu kompatible Andeutungen: »In der Politik selbst geht es, wie am Markt, um ein Verhältnis der Konkurrenz« (*Luhmann*, Die Politik der Gesellschaft (hg. von *André Kieserling*), Frankfurt a. M. 2000, 292).

gisch¹⁰, d.h. ohne Rücksicht auf personale Umstände in funktionaler Anonymität funktionieren.¹¹ Im Rahmen von Funktionssystemen operieren bestimmte *Organisationssysteme*.¹² So agieren etwa Wirtschaftsunternehmen im Rahmen des Funktionssystems Wirtschaft unter der Leitdifferenz Aufwand/Ertrag, aber gleichwohl ist das Organisationssystem Wirtschaftsunternehmen eine polylinguale Veranstaltung, in der z.B. auch die personale Identität der Akteure zählt.¹³ »Ökonomische Organisationen codieren polykontextural und polylingual unter der Restriktion einer funktionsspezifischen Leitcodierung.«¹⁴

Neben dem zweckrational strukturierten Handeln im Rahmen funktionaler Wettbewerbssysteme gibt es aber noch (mindestens) eine weitere rationalisierungsfähige Handlungsorientierung: nämlich die Orientierung an wertrationalen Differenzsemantiken (wie Religion, Moral, Weltanschauungen usw.). Neben der Tatsache, dass diese Differenzsemantiken im Unterschied zu den Funktionssystemen keine gesellschaftlich unverzichtbaren Wettbewerbssysteme darstellen, weisen sie vor allem eine interne Relevanz für die personale Identität der Menschen auf. Diese Unterschiede zu den Funktionssystemen sollten auch terminologisch zum Tragen kommen: Ich bezeichne solche Differenzsemantiken, zu denen die Moral (im Einklang mit Luhmann¹⁵) und die Religion (im

¹⁰ Die Situationslogik von Wettbewerbssystemen bedingt dann »ein Verhalten, das der Logik der Situation entspricht« (*Popper, Offene Gesellschaft* (Anm. 4), 123).

¹¹ Menschen gehören hier in die Umwelt der Wettbewerbssysteme. Dabei enthält diese »Aussage, Personen gehörten zur Umwelt sozialer Systeme, keine Gewichtung der Bedeutung von Personen« (*Luhmann, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M. 1984, 244). Im Gegenteil: Gerade *weil* sich das Dasein der Menschen nicht in einem Systemfunktionsdasein erschöpft, gerade *weil* der Mensch nicht nur Gesellschaft ist, gerade *auf Grund* dieser »exklusiven« Lage des Menschen ist die Systemtheorie alles andere als ein Angriff auf die personale Ganzheitlichkeit der menschlichen Person.

¹² Zu diesem Begriff etwa *Luhmann, Politik* (Anm. 9), 229.

¹³ Ähnlich auch *Helmut Willke, Soziologische Aufklärung der Demokratietheorie*, in: *Hauke Brunkhorst (Hrsg.), Demokratischer Experimentalismus. Politik in der komplexen Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1998, 13–32, 24.

¹⁴ *Josef Wieland, Ökonomische Organisation, Allokation und Status* (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften 92), Tübingen 1996, 75. Im Rahmen des Politiksystems sind die Parteien solche Organisationssysteme, im Rahmen des Rechtssystems die Gerichte, im Rahmen des Wissenschaftssystems etwa die Universitäten.

¹⁵ »[D]ie Moral bildet kein Funktionssystem neben den anderen« (*Luhmann, Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1993, 421). Es ist lediglich so, dass »Moral in Funktionssysteme eindringen kann« (ebd., 432).

Unterschied zu Luhmann¹⁶⁾ zu zählen sind, daher als *Identitätssemantiken*. Auch diesen Identitätssemantiken lassen sich Organisationen zuordnen, die in ihrem Rahmen agieren. So sind bestimmte NGOs (z. B. ›Greenpeace‹) Organisationen, die ihre Anliegen moralisch kommunizieren, während etwa die Kirchen Organisationen sind, deren Rahmen die Leitdifferenz der Religion bildet.

Stellt man sich von hier aus die Frage, wie mögliche Interdependenzen zwischen den Kirchen (oder den Religionen) und der Wirtschaft aussehen könnten, sind folgende Punkte festzuhalten: Bestimmte gesellschaftsstrukturell notwendige Funktionen sind erstens eindeutig an die Spielregeln der Funktionssysteme delegiert worden. Den Semantiksystemen Religion und Moral wurde insofern ›die Butter vom Brot genommen‹. Die codierten Programme der Funktionssysteme lassen aber eine für das menschliche Leben zweifelsohne sehr wichtige Größe unbestimmt: nämlich die personale Identität, die Individualität der einzelnen Leute.¹⁷ Um sich diese Identität zusammenzubasteln, können die Individuen auf die verschiedenen Identitätssemantiken (Religionen, Moralen, Weltanschauungen etc.) zurückgreifen. Damit entsteht ein Markt der Identitätssemantiken, auf dem sich jeder als Kunde bedienen kann – oder es auch lassen kann (›Individualisierung‹).

Die systematisch entstehende Frage, wie sich diese Identitätssemantiken zu den Funktionssystemen verhalten, lässt sich zunächst dahingehend beantworten, dass die Differenzsemantiken Moral und Religion in nicht eindeutig geregelter Relation zu den Funktionssystemen wie Politik oder Wirtschaft stehen. Es gibt hier keine klare Funktionenteilung. Von

¹⁶ Anders als ich gruppiert Luhmann die Religion als Funktionssystem ein. Zudem erscheint mir auch die Funktion, die Luhmann der Religion zuschreibt, nicht überzeugend zu sein: »Ich denke schon, daß das die Funktion [von Religion, MS] ist, auf die Offenheit der Sinnhorizonte mit Schließung zu antworten« (Luhmann, ›Ich denke primär historisch‹. Religionssoziologische Perspektiven. Ein Gespräch mit Fragen von Detlef Pollack (Leipzig), in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 39 (1991) 937–956, 950). Luhmann schreibt – anders als Hermann Lübbe – der Religion nicht die Funktion individueller Kontingenzbewältigung zu, aber eine gesellschaftlich unverzichtbare Funktion sieht er darin, die Kontingenz der systemspezifischen Codierungen zu chiffrieren, dadurch zu invisibilisieren und so gewissermaßen die Kontingenz der gesellschaftlichen Welt überhaupt zu ›bewältigen‹, genauer: diese Kontingenz zu schließen. Ich selbst dagegen sehe – als Theologe – die Religionsfunktion in der Kontingenzeröffnung.

¹⁷ Vgl. Armin Nassehi, Religion und Biographie. Zum Bezugsproblem religiöser Kommunikation in der Moderne, in: Karl Gabriel (Hrsg.), Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität (Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, Bd. 1), Gütersloh 1996, 41–56, 52.

den funktionalen Ausdifferenzierungen her gesehen sind Religion, Moral und weltanschauliche Philosophien gewissermaßen ›heimatlos‹ geworden.¹⁸ Was Luhmann von der Moral sagt, nämlich dass »Moral in Funktionssysteme eindringen kann«¹⁹ – sei es als Störfaktor wie bei Niklas Luhmann²⁰ oder, in systemisch übersetzter Form, als möglicherweise funktionale Heuristik wie etwa bei *Karl Homann*²¹ –, gilt m. E. ebenso von der Religion und der religiösen Moral sowie von ›philosophischen‹ Weltanschauungen allgemein. Ich komme am Schluss nochmals genauer auf diese Frage zurück (Stichworte: Zivilgesellschaft, Mediendemokratie).

1.2. Ganzheitssemantiken und Einzelwissenschaften. Theologie und Ethik angesichts der Ausdifferenzierungen innerhalb des Wissenschaftssystems

Auch das wissenschaftliche Denken unterliegt pluralisierenden Ausdifferenzierungsprozessen. Die Moderne ›denkt‹ nicht mehr einheitlich. So ist die Methodik der spezialisierten (positiven) *Einzelwissenschaften* nicht mehr durch die Ganzheitlichkeit eines religiös-moralischen Weltbildes bestimmt.²² Vielmehr verwenden die ausdifferenzierten Einzelwissenschaften je eigene und daher unterschiedliche Beobachtungskate-

¹⁸ »Die moralischen Urteile sind in unserer modernen Welt heimatlos. Und daraus folgt: Moral flottiert frei« (*Norbert Bolz*, Die Wirtschaft des Unsichtbaren. Spiritualität – Kommunikation – Design – Wissen: Die Produktivkräfte des 21. Jahrhunderts, München 1999, 17).

¹⁹ *Luhmann*, Gesellschaftsstruktur (Anm. 15), 432.

²⁰ Da »die Moral (...) kein Funktionssystem neben den anderen« (ebd., 421) bilde, gleichzeitig aber »alle Kommunikation, ja alles Handeln im Moralschema beobachtet werden kann« (*Luhmann*, Beobachtungen der Moderne, Opladen 1992, 195, Anm. 53), könne die Moral in einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaft nur diffus operieren: Wie »Bakterien im Körper« (*Luhmann*, Gesellschaftsstruktur (Anm. 15), 431) infektiös wirken könnten, so könne es auch zu »Infektionen durch Moral (...) in den [gesellschaftlichen, MS] Funktionssystemen« (ebd., 431) kommen. »Moral wird zum Störfaktor« (*Luhmann*, Soziale Systeme (Anm. 11), 325).

²¹ Vgl. *Karl Homann/Renate Homann*, Glaube und Moderne: Ganzheit und Denken in Verfassungen, in: *Karl Homann/Ilona Riedel-Spangenberg* (Hrsg.), Welt – Heuristik des Glaubens (Festschrift Ernst Feil), München-Gütersloh 1997, 111–125.

²² Wie der Fall Galilei zeigt, war die mittelalterliche Welt noch ein einheitlicher, letztlich religiös geordneter ›Kosmos‹, in dem es ein unerhörter Gedanke war, dass eine wissenschaftliche Erkenntnis aus diesem geschlossenen religiösen ›Kosmos‹ ausbricht, ihm gar widerspricht. Heute dagegen mag eine Wissenschaftlerin durchaus »an einen persönlichen Gott glauben und zu ihm beten, daß ein geplantes Experiment gelingt. Aber bei der Durchführung des Experiments muß (...) [sie, MS] unterstellen, daß Gott invariant bleibt und nicht deshalb die Resultate verändert, weil man darum gebeten hatte« (*Luhmann*, Gesellschaftsstruktur (Anm. 15), 316, Anm. 105).

gorien, sie zeichnen sich durch eine je spezifische Selektivität ihres Ansatzes und durch eine (methodisch) kontrollierte Ablendung anderer Zusammenhänge aus.²³ Gemeinsam ist den ausdifferenzierten Wissenschaften lediglich die ›regulative Idee‹ der Wahrheit²⁴ (oder – weniger pathetisch: der Fruchtbarkeit von Problemlösungsvorschlägen), die den kritischen Prozess der Erforschung von Problemen leitet.

Nun sind in diesem Prozess der Herausdifferenzierung positiver Einzelwissenschaften *Theologie und Philosophie* als Ganzheitssemantiken übrig geblieben. Als ›Ganzheitssemantiken‹ kann man rationale Diskursarten bezeichnen, aus denen erstens die vielfältigen Kompetenzen für Einzelfragen herausdifferenziert und den positiven Einzelwissenschaften übertragen worden sind – im Bild gesprochen: die ›Ganzheitssemantiken‹ wurden ›entkernt‹ –, die sich aber zweitens nach wie vor dem ›Ganzen‹ des menschlichen Daseins widmen. Das heißt, dass die Funktion von Ganzheitssemantiken nicht darin besteht, für alles zuständig zu sein, wohl aber für ›das Ganze‹. So versucht die Theologie, das ›Ganze‹ der Wirklichkeit zu beobachten, indem sie die Perspektive eines transzendenten Standpunktes zu simulieren versucht. Und die methodisch mit *ethischen* Mitteln arbeitende Ethik²⁵ müht sich darum, dem ›Ganzen‹ menschlichen Zusammenlebens durch eine Rekonstruktion der Bedingungen einer Berücksichtigung der Interessen *aller* Betroffenen gerecht zu werden (›Universalisierbarkeit‹).²⁶ Systematisch sind

²³ Als wirtschaftsethisch relevantes Beispiel wäre das in der modernen Ökonomik verwendete methodische Instrument des ›homo oeconomicus‹ zu nennen, mit dem nicht – ganzheitlich – *der* Mensch, sondern nur – selektiv – eine *Situationsanalyse* vorgenommen wird. Hierzu näher *Schramm*, Ist Gary S. Beckers ›ökonomischer Ansatz‹ ein Taschenspielertrick? Sozialethische Überlegungen zum ›ökonomischen Imperialismus‹, in: *Hans G. Nutzinger* (Hrsg.), *Wirtschaftsethische Perspektiven III* (Schriften des Vereins für Socialpolitik NF 228/III), Berlin 1996, 231–258.

²⁴ So *Popper*, *Alles Leben ist Problemlösen. Über Erkenntnis, Geschichte und Politik*. München-Zürich 1996, 43; vgl. auch *Luhmann*, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1992.

²⁵ Man kann Ethik natürlich auch anders konzipieren, etwa als Ethik mit *anderen* (z. B. ökonomischen) Mitteln. Da sich Wissenschaften aber durch den methodischen Zugriff definieren, wäre ein solches Konzept als ›*Ökonomik* mit ethischer Heuristik‹ einzustufen.

²⁶ Bei diesen Rekonstruktionen durch eine modernitätsgerechte Ethik treten erneut Differenzierungsnotwendigkeiten auf. Die pluralistischen Gesellschaften der Moderne weisen empirisch eine Ausdifferenzierung in unterschiedliche Konzepte des ›Guten‹ (eines ›guten‹, gelungenen Lebens) auf. Dieses Faktum eines ausdifferenzierten Pluralismus könnte nur mit Brachialgewalt (wieder) zu einer Einheit eingeebnet werden, während in ›der mehr oder weniger durch die Zustimmung zum katholischen Glauben vereinten Gesellschaft des Mittelalters (...) die Inquisition kein Unfall [*war*, *MS*]: die Unterdrückung der Häresie war nötig, um jenen gemeinsamen religiösen Glauben zu bewahren‹

Theologie und (theologische oder philosophische) Ethik als wissenschaftliche Diskursarten den Identitätssemantiken Religion und Moral zuzuordnen: Theologie ist die rationale Reflexion des *religious point of view*, Ethik die rationale Reflexion des *moral point of view*.

1.3. Der lange Schatten der Sozialromantik. Lernprozesse in der katholischen Sozialethik

Die historischen Reaktionen der katholischen Soziallehre auf diese neuen Rahmenbedingungen sind ambivalent ausgefallen. Auf der einen Seite haben sich sämtliche Ausdifferenzierungen der Moderne weitgehend gegen den Widerstand durch die christlichen Großkirchen herausgebildet. Der Sozialkatholizismus hat sich zwar – und das soll hier, obwohl es relativ selbstverständlich ist, ausdrücklich positiv hervorgehoben werden – große Verdienste bei der Etablierung sozialstaatlicher Institutionen erworben (sowohl im 19. als auch im 20. Jahrhundert), aber im Hinblick auf unsere Fragestellung, inwiefern sich der sozialkatholische main stream systemethisch positioniert hat, muss man sagen, dass er den ausdifferenzierten Logiken moderner Systeme oder Wissenschaftsstandards doch erhebliche, moralisch motivierte Vorbehalte entgegengebracht hat. Im Kontrast zu den tatsächlichen Ausdifferenzierungen gesellschaftlicher Funktionssysteme wurden zumeist organisch-ständische Gemeinschaftsmodelle (etwa eine ›berufsständische Ordnung‹) favorisiert.²⁷ Auch die *wissenschaftlichen Rationalitätsstandards* wurden

(John Rawls, Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989 (hg. v. Wilfried Hinsch), Frankfurt a. M. 1992, 334). Daher ist der ›übergreifende Konsens‹ (Rawls, Politischer Liberalismus, Frankfurt a. M. 1998, 219–265), der eine moderne Gesellschaft zusammenhält, kein Konsens hinsichtlich der materialen Wertvorstellungen des ›Guten‹, sondern ein Konsens hinsichtlich der formalen Regeln des ›Gerechten‹. Der moraltheoretische Code, die normative ›Brille‹ der modernen (Gesellschafts-)Politik lautet daher: ›gerecht/ungerecht‹, ihr ›Programm‹ (›Für welche gesellschaftspolitischen Spielregeln gilt der positive Wert ›gerecht‹, für welche der negative Wert ›ungerecht‹?) lässt sich mit Hilfe von Rawls' Gerechtigkeitstheorie bzw. Habermas' Diskursethik operationalisieren, während der materiale (Wahrheits-)Gehalt der unterschiedlichen Vorstellungen des ›Guten‹ gewissermaßen ›Umwelt‹ der Gerechtigkeits-›Brille‹ bleibt: Erörterungen über die Wahrheit der widerstreitenden Lehren des ›Guten‹ streicht die Gerechtigkeitstheorie ›von der politischen Tagesordnung‹ (Rawls, Idee (Anm. 26), 319).

²⁷ Etwa von Franz Hitze oder Heinrich Pesch. Zur allgemeinen historischen Entwicklung: Franz Josef Stegmann, Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Katholizismus, in: Wilfried Gottschalch/Friedrich Karrenberg/Franz Josef Stegmann, Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland (hg. v. Helga Grebing) (Deutsches Handbuch der Politik, Bd. 3), München-Wien 1969, 325–560; Albrecht Langner, Katholische und evangelische Sozialethik im 19. und 20. Jahrhundert. Beiträge zu ideengeschichtlichen Entwicklungen im Spannungsfeld von Konfession, Politik und Ökumene, Paderborn-München-Wien-Zürich 1998.

moralisch kritisiert; so lehnte man das methodisch selektive Handwerkszeug der positiven Einzelwissenschaften nicht selten mit Verweis auf die metaphysisch (›seinsmäßig‹) zu behauptende Ganzheitlichkeit des christlichen Menschenbildes ab.²⁸ Und angesichts der *Pluralisierung und Formalisierung moralischer Werte* wurde eine Rückkehr zur katholischen Vorstellung des ›Guten‹, deren allgemein verständliche Untermauerung man mittels des neuscholastischen Naturrechts²⁹ anstrebte, propagiert.

Innerhalb des Sozialkatholizismus wurden jedoch auch andere Argumentationslinien verfolgt. Ein herausragendes Beispiel hierfür ist der katholische Soziallehrer *Johannes Messner*, der von der Sache her (zumindest auf wirtschaftsethischem Gebiet) systemethisch argumentiert hat.³⁰ Messner notiert, dass das Konzept der ›Sozialen Marktwirtschaft‹ nur dann richtig verstanden sei, »wenn ›sozial‹ nicht nur äußerlich mit ›Marktwirtschaft‹ in Verbindung gebracht wird, sondern die Marktwirtschaft als Teil der gesellschaftlichen Kooperation verstanden«³¹ werde: »Die Kooperation erfolgt durch die Konkurrenz.«³² Bereits in seiner Habilitationsschrift von 1927 anerkennt er den Nutzen der selektiven Methodik positiver Einzelwissenschaften: So stelle sich etwa der ›homo oeconomicus‹ »als idealtypische Annahme als berechtigt heraus (...) durch den inneren Zusammenhang dieser Prämisse mit (...) der Konkurrenzwirtschaft«³³. Und auch moraltheoretisch nimmt Messner insofern eine bemerkenswerte Transformation vor, als er seine ›naturrechtliche Konsensstheorie‹ eines gerechten Gesellschaftsvertrags nicht im Sinn eines (substanz)metaphysisch ›Guten‹, sondern von konsensfähigen ›existentiellen Zwecken‹ her rekonstruiert hat.³⁴

²⁸ So die Kritik bei *Gustav Gundlach*, *Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft II*, Köln 1964, 373.

²⁹ Zur Unterscheidung zwischen traditionellem (neuscholastischem) und modernem Naturrecht vgl. *Rüdiger Bubner*, *Welche Rationalität bekommt der Gesellschaft? Vier Kapitel aus dem Naturrecht*, Frankfurt a. M. 1996.

³⁰ Hierzu eingehender: *Schramm*, Johannes Messner als Pionier einer modernen Systemethik, in: *Wolfgang Schmitz (Hrsg.)*, *Johannes Messner – ein Pionier der Institutionen- und Systemethik (Sozialwissenschaftliche Schriften, Heft 37)*, Berlin 1999, 19–44. Um unangemessenen Glorifizierungen vorzubeugen, sei jedoch auch auf die Grenzen Messners im Bereich der Kulturethik hingewiesen.

³¹ *Johannes Messner*, *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*, 4. Aufl., Innsbruck-Wien-München 1960, 1021.

³² Ebd., 875.

³³ *Messner*, *Sozialökonomik und Sozialethik. Studie zur Grundlegung einer systematischen Wirtschaftsethik*, 2. Aufl., Paderborn 1929, 22.

³⁴ Vgl. *ders.*, *Naturrecht (Anm. 31)*, 132. 647–649. Diese ›existentiellen Zwecke‹ lassen sich parallelisieren mit den ›Grundgütern‹ in der modernen Gerechtigkeitstheorie von *Rawls*, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt 1979, 83. 112f.

Gleichwohl stand der main stream beider christlicher Konfessionen über Jahrzehnte hinweg im langen Schatten der Sozialromantik.³⁵ Unter dem Druck der Bemühungen zu politischer Ausgestaltung des marktwirtschaftlichen Systems machte der Sozialkatholizismus jedoch zunehmend seinen Frieden mit der Strategie, die moralischen Anliegen des Christlichen *nicht gegen* die modernen Ausdifferenzierungen (z. B. gegen die Codes der Funktionssysteme), sondern vielmehr *durch* deren gestaltende Nutzung (z. B. durch Gestaltung der Programme der Funktionssysteme) zur Geltung zu bringen.

2. BEGRÜNDUNGS- UND ANWENDUNGSDISKURSE. ZU EINER SYSTEMETHISCH GRUNDLEGENDEN DIFFERENZ

Seit Jahren ist das Phänomen zu beobachten, dass man sich nicht mehr versteht: Auf der einen Seite haben viele Zeitgenossen/-innen – z. B. auch viele Vertreter/-innen der christlichen Konfessionen – das Problem, ihre moralische oder religiöse Ganzheitssemantik in der Anonymität moderner Funktionalitäten nicht wiederzufinden. Aber auch umgekehrt sind Schwierigkeiten zu diagnostizieren, die ›die Wirtschaft‹ bzw. ›die Ökonomik‹ mit den vermeintlich realitätsfernen, ›utopischen‹ Kategorien der Ethik (philosophischer oder theologischer Art) hat. Mir scheint, dass das moraltheoretische Grundproblem, das im Hintergrund dieser Schwierigkeiten steht, mit der Tatsache zu tun hat, dass keine klare Differenzierung vorgenommen wird zwischen dem ethischen *Begründungsdiskurs*, also demjenigen Argumentationstypus, mit dem die prinzipielle ›Gültigkeit‹ moralischer Sätze ethisch begründet werden soll³⁶, einerseits und dem *Anwendungsdiskurs* (Implementierungsdiskurs), also der Argumentation über die Frage, welche Norm – ethischer, ökonomischer, juristischer Art usw. – in der jeweiligen Situation ›angemessen‹ ist. Diese moraltheoretische Differenzierung zwischen Begrün-

³⁵ Dies gilt nicht nur für die katholische Kirche. Auch die ›normale‹ deutsche lutherische Sozialethik war seit ihren Anfängen im frühen 19. Jahrhundert stark geprägt durch einen sozialpaternalistischen Antikapitalismus, der in den moralischen Motiven und argumentativen Grundmustern vielfältige strukturelle Affinitäten zur römisch-katholischen Soziallehre aufweist« (Friedrich Wilhelm Graf, *Der Stellenwert der Religion im Globalisierungsprozess moderner Wirtschaft. Christentum*, in: *Wilhelm Korff u. a. (Hrsg.), Handbuch der Wirtschaftsethik*, Bd. 1: Verhältnisbestimmung von Wirtschaft und Ethik, Gütersloh 1999, 627–669, 656).

³⁶ Wenn hier von Begründungsebene die Rede ist, soll damit nicht behauptet werden, es sei möglich, mit solchen Begründungen Gewissheiten zu produzieren. Poppers kritischer Rationalismus hat hinreichend gezeigt, dass die Produktion von Gewissheiten wissenschaftstheoretisch eine Unmöglichkeit ist.

dungs- und Anwendungsdiskurs³⁷ ist m. E. aber systematische Voraussetzung dafür, das »zentrale Problem aller Wirtschaftsethik, die Institutionalisierung ethischer Normen in einem Institutionengefüge, das ökonomischer Rationalität korrespondiert«³⁸, überhaupt bearbeiten zu können. Macht man diese Differenz nicht, landet man unweigerlich in einem Aufrüstungsdenken, das mit *falschen Alternativen* (Ethik oder Ökonomik?) arbeiten muss. Ich illustriere das Problem an zwei prominenten wirtschaftsethischen Konzepten:

2.1. Primat der ethischen Begründung in Anwendungsdiskursen

Peter Ulrich vertritt einen *Primat der ethischen Begründung in Anwendungsdiskursen*. Obgleich nichts dagegen spreche, »zusätzlich nach Klugheitsargumenten zu suchen«³⁹, seien »[a]lle praktischen Diskurse (...) Begründungsdiskurse bezüglich der in diesen Situationen gültigen moralischen (...) Normen«⁴⁰. Die begründende Ethik (Begründungsebene) schlägt voll durch auf die Anwendungsebene. Der ethische Begründungsdiskurs bleibt dabei »unbedingt«⁴¹, gerät auf der empirischen Anwendungsebene nicht unter ökonomische Bedingungen, vielmehr kann die Ökonomik nur »zusätzliche Klugheitsargumente« zur Stützung der »Einhaltung moralischer Grundsätze« beisteuern. Dass Ulrichs »unbedingtes« Durchschlagen des ethischen Begründungsdiskurses praktisch so aber nicht durchzuhalten ist, zeigt ein Blick auf empirische Beispielsituationen.

(a) Das erste Beispiel entstammt dem Bereich der Gesundheitsökonomie: Wenn in Zukunft medizinische Leistungen einerseits rationiert werden müssen (weil man das, was man machen könnte, nicht mehr

³⁷ Meines Wissens wurde die Differenz zwischen Begründungs- und Anwendungsdiskursen erstmals systematisch entwickelt von *Klaus Günther*, *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*, Frankfurt a. M. 1988. Aufgegriffen wurde sie sodann von *Habermas*, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M. 1991. Im Bereich der Ökonomik hat *Wieland*, *Die Ethik der Governance (Institutionelle und Evolutionäre Ökonomik, Bd. 9)*, Marburg 1999, den Unterschied zu einem Grundpfeiler seines systematischen Ansatzes ausgebaut. Im Bereich der Theologie ist mir lediglich der Aufsatz von *Alexander Heck*, *Zum Anwendungsbezug theologischer Ethik*, in: *Karl-Wilhelm Dahm (Hrsg.), Sozialethische Kristallisationen. Studien zur verantwortlichen Gesellschaft*, Münster 1996, 89–132, bekannt.

³⁸ *Graf*, Stellenwert (Anm. 35), 647.

³⁹ *Peter Ulrich*, *Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie*, Bern-Stuttgart-Wien 1997, 420.

⁴⁰ *Ebd.*, 100.

⁴¹ »Bedingte Ethik ist keine Ethik, denn sie verletzt den Eigenwert einschbarer moralischer Pflichten, aus denen sich nichts anderes als der Primat der Ethik begründet.« (*ebd.*, 420)

allgemein bezahlen kann), andererseits aber ein privater Zukauf von Gesundheitsleistungen gesetzlich nicht ausgeschlossen sein wird (so genannte ›weiche‹ Rationierung), dann zeigt dies, dass die Anwendungssituation die Geltung des von der Ethik an sich begründbaren Gleichwertigkeitsprinzips (Begründungsdiskurs) lokal einschränkt und einen *eigenen* Diskurs (Anwendungsdiskurs) erfordert, der die lokalen Bedingtheiten in Rechnung stellt und als Ergebnis nicht die ›eigentlich‹ gerechte (Begründungsdiskurs), sondern nur die am wenigsten ungerechte Regelung erbringt (Anwendungsdiskurs).⁴²

- (b) Zweites Beispiel: Im Blick auf das Ökoprobem dürfte man sich rasch darauf einigen, dass ein Wirtschaften einseitig auf Kosten zukünftiger Generationen auf der ethischen Begründungsebene (in Rawls' Urzustand oder in Habermas' Diskurs) als ethisch inakzeptabel zu verwerfen ist. Auf der faktischen Anwendungsebene jedoch gerät diese begründete Moralnorm in empirische Turbulenzen, wenn sich beispielsweise CO₂-emittierende Unternehmen ohne entsprechende global wirksame Regelungen – und davon sind wir *heute* faktisch noch weit entfernt – in gravierenden Dilemmasituationen wiederfinden, weil einseitige Moralvorleistungen von der Konkurrenz ausbeutbar sind. Natürlich wäre es theoretisch denkbar, dass ausnahmslos alle beteiligten Unternehmen oder Nationen sich zur Ökomoral bekehren, doch realiter wird man sich auf der empirisch beobachtbaren Anwendungsebene⁴³ gezwungen sehen, pragmatisch zu überlegen, was nun jenseits des begründungsethischen ›Paradieses‹ zu tun ist. Das system(eth)ische Grundproblem liegt also darin, dass die Dilemmastrukturen funktionaler Wettbewerbssysteme ein direktes (›unbedingtes‹) Durchgreifen ethischer Begründungsleistungen auf die lokale Anwendungsebene nicht zulassen und deswegen eigene, die lokalen Bedingtheiten (z. B. ökonomischer oder juristischer Art) berücksichtigende Anwendungskurse erforderlich werden.

⁴² Ähnliches ergibt sich etwa hinsichtlich der Organtransplantation: »Wenn man vorgeben kann, daß der physische Zustand des Hauptkommissars einen langfristigen Transplantationserfolg wahrscheinlicher macht als der physische Zustand des Serientäters, dann kann man den unbehaglichen Gedanken verdrängen, daß man bei einer moralisch rationalen Entscheidung um (...) moralische Gewichtigungen nicht herumkommt. Unbehaglich ist dieser Gedanke, weil er dem abstrakten Prinzip der moralischen Gleichwertigkeit menschlichen Lebens widerspricht« (Wolfgang Kersting, *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend*, Frankfurt a. M. 1997, 174).

⁴³ Ich verweise hier nur auf den Ausstieg der USA aus der Umsetzung des Kyoto-Protokolls.

Wie diese Praxisbeispiele zeigen, geraten in realen Anwendungskontexten gut begründbare ethische Maximen durchaus unter ›Bedingungen‹, die durch die Beschwörung eines unbedingten Primats der Begründungsethik nicht aus der Welt geschafft werden können. Dass ›bedingte Ethik keine Ethik‹ ist, ist auf der Begründungsebene gehaltlos oder trivial, da auf dieser Ebene alle Diskursarten ›unbedingt‹ oder autonom sind; auf der Anwendungsebene dagegen ist die Aussage schlichtweg falsch, weil sich Ethik hier immer mit Bedingungen (und/oder Argumenten aus anderen Diskursarten) konfrontiert sieht.⁴⁴

2.2. *Methodische Fokussierung auf den anwendungsbezogenen Begründungsdiskurs der Ökonomik*

Während Ulrichs Ansatz letztendlich den Charakter einer paränetischen Moralpredigt besitzt, stellt Karl Homanns ›ökonomische Theorie der Moral‹⁴⁵ bzw. ›Ethik mit ökonomischer Methode‹⁴⁶ ein m. E. außerordentlich ertragreiches Forschungsprogramm dar. Allerdings wirkt sich Homanns *methodische Fokussierung auf den anwendungsbezogenen Begründungsdiskurs der Ökonomik* so aus, dass auch elaborierte Begründungsdiskurse der verschiedenen Ganzheitssemantiken (philosophische oder theologische Ethiken) *als Diskurse* auf der Anwendungsebene mehr oder weniger in der Irrelevanz versinken: In Homanns Ansatz einer Wirtschaftsethik »geht es (...) um *Begründung* im strengen Sinn, weil (...) erst die (...) anreizkompatible (...) Implementation die kreierten Normen in Geltung setzt«⁴⁷. Nun sei die »Philosophie (...) für solche [*wirtschaftsethischen, MS*] Fragen irrelevant, (...) weil sie mit ihren normativen Prinzipien allein die Probleme der modernen Gesellschaft nicht mehr angehen kann«⁴⁸. Ohne anreizkompatible (ökonomisch rekonstruierte) Implementation gelte eine Norm »nicht nur faktisch nicht, sie büßt auch ihren moralischen Geltungsanspruch ein. Unter den Bedingungen der Moderne (...) schlägt die Implementierung einer Norm

⁴⁴ In diesem Sinn: *Wieland*, *Governance* (Anm. 37), 86.

⁴⁵ Vgl. *Karl Homann/Ingo Pies*, *Wirtschaftsethik in der Moderne. Zur ökonomischen Theorie der Moral*, in: *Ethik und Sozialwissenschaften* 5 (1994) 3–12.

⁴⁶ Vgl. *Homann*, *Die Relevanz der Ökonomik für die Implementation ethischer Zielsetzungen*, in: *Korff*, *Handbuch* (Anm. 35), 322–343, 332 ff.

⁴⁷ *Homann*, *Sinn und Grenze der ökonomischen Methode in der Wirtschaftsethik*, in: *Detlef Aufderheide/Martin Dabrowski (Hrsg.)*, *Wirtschaftsethik und Moralökonomik. Normen, soziale Ordnung und der Beitrag der Ökonomik*, Berlin 1997, 11–42, 17.

⁴⁸ *Homann*, *Die Wirtschaftsethik hat sich eine ganze Menge vorgenommen (Interview)*, in: *Information Philosophie* 3/1996, 86–91, 91.

auf ihre Geltung durch«⁴⁹ – da können »moralische Normen so letztbegründet sein, wie sie wollen«⁵⁰.

Nun hat Homann m. E. völlig Recht, wenn er zeigt, dass auf der Anwendungsebene (etwa unter Wettbewerbsbedingungen) eine nicht hinreichende institutionelle Implementierung von ›Spielregeln‹ auf die Geltung der Norm zurückschlägt (Stichwort: ›ultra posse nemo obligatur‹)⁵¹. Von daher gewinnt seine methodische Fokussierung auf den anwendungsbezogenen Begründungsdiskurs der Ökonomik durchaus Plausibilität. Mir scheint aber zumindest eine Nebenwirkung dieser methodischen Fokussierung darin zu bestehen, dass der argumentative Rang der ethischen Begründungsdiskurse hinsichtlich der ethischen ›Gültigkeit‹ auf der *Begründungsebene* (im Sinne einer kulturell bedeutsamen Leistung) unterbelichtet bleibt: Ethische Begründungsargumentationen erscheinen als moraltheoretisches Glasperlenspiel, dessen heuristisches Potenzial über lediglich diffuse Wunschvorstellungen einer besseren, gerechteren Welt kaum hinaus kommt. Kurz: Die Ökonomik hat der Ethik die Butter (mehr oder weniger) vollständig vom Brot genommen, weswegen Homann der Meinung ist, »daß entsprechend reflektierte Einzelwissenschaften heute das Erbe der Philosophie [bzw. der Ethik, MS] antreten müßten«⁵².

2.3. Die Eigenlogik ethischer Begründungsdiskurse und polylingualer Anwendungsdiskurse

Angesichts des Unwohlseins, das zumindest meine Wenigkeit angesichts Ulrichs Leugnung einer Eigenreferenz von Anwendungsdiskursen einerseits und Homanns Depotenzierung *ethischer* Begründungsdiskurse andererseits befällt – wobei *beide* das Zuordnungsproblem der beiden

⁴⁹ Homann/Pies, Wirtschaftsethik (Anm. 45), 4. Wenn »nicht (hinreichend) sicher ist, dass sich auch die/alle anderen an die Regeln halten, (...) gelten diese nur (...) als Wunschvorstellung, als *Heuristik*, aber nicht für das Handeln« (Homann, Wirtschaftsethik: Ein Angebot für die Philosophie? Vortrag beim Dozententreffen der Philosophie an der LMU München am 9. Mai 2000, Typoskript 2000, 12).

⁵⁰ Homann/Pies, Wirtschaftsethik (Anm. 45), 6.

⁵¹ Im Beispiel: Unter den Bedingungen der Wettbewerbswirtschaft *kann* (›posse‹) eine einzelne Unternehmerin das moralische Ziel einer schöpfungsbewahrenden Wirtschaftsproduktion *als einzelne* gar nicht erreichen, denn wenn sie als einzelne eine teure Filteranlage einbaut, die Konkurrenten aber nicht, kann sie Konkurs anmelden, *ohne* dass sie die Wirtschaft dem Ziel eines ökologischeren Produzierens auch nur einen Millimeter näher gebracht hätte. Das Erreichen des moralischen Ziels liegt für sie als einzelne systematisch immer ›ultra posse‹.

⁵² Homann, Wirtschaftsethik (Anm. 48), 91.

Diskursarten in Anwendungsdiskursen interessanterweise *begründungstheoretisch* lösen –, scheint mir eine Differenzierung von Begründungs- und Anwendungsebene zweckmäßig zu sein. Einen entsprechenden Vorschlag hat der Unternehmensethiker Josef Wieland gemacht: »Gleichheit in der Begründungsautonomie von Ökonomik und Ethik und ihre Gleich-Gültigkeit in lokalen *Anwendungszusammenhängen* sind in *funktional differenzierten Gesellschaften* an die Stelle einer hierarchischen Ordnung der beiden Entscheidungslogiken getreten.«⁵³ Zunächst einmal verortet er auf der *Begründungsebene* die diversen Diskursarten, die als solche begründend tätig sind: theologische, ethische, ökonomische, juristische oder soziologische Begründungen usw. All diese Logiken sind auf der Begründungsebene autonom. Den Diskursarten Philosophie und Theologie (sowie den entsprechenden Ethiken) schreibt Wieland nun die Funktion einer Begründung universalistischer Moralnormen zu: »Begründung erfährt Moral im philosophischen oder theologischen Diskurs«⁵⁴. Anders sehen die Verhältnisse auf der *Anwendungsebene* aus. Ethik ist auf der Anwendungsebene »ex ante nur eine durch nichts ausgezeichnete Entscheidungslogik neben vielen anderen«⁵⁵. Und so kann es in lokalen Anwendungskontexten durchaus dazu kommen, dass sich – an sich begründete – ethische oder theologische Sätze als so – gewissermaßen: ›pur‹ – nicht anwendbar erweisen. Gleichwohl: »Lokal nicht anwendbare moralische Sätze behalten definitionsgemäß ihren Status als [*ethisch, MS*] begründet.«⁵⁶ Aus der Tatsache, dass sozialetische Universalisierungssätze begründbar sind, ergibt sich nicht, dass man sie auch eins zu eins anwenden kann, und umgekehrt ergibt sich aus der Tatsache, dass sozialetische Universalisierungssätze lokal unter Umständen auf Grund ökonomisch analysierbarer Kostenanreize (noch) nicht eins zu eins anwendbar sind, nicht, dass sie auch ihren ethischen Status als begründet verlieren müssten.

⁵³ Wieland, Governance (Anm. 37), 85 (Herv. MS).

⁵⁴ Ebd., 23. Es geht darum, »die Gesellschaft mit *vertretbaren* Begründungen für moralische Sätze zu versehen« (ebd., 23 (Herv. MS)). Das ›vertretbar‹ markiert den Unterschied elaborierter Begründungsdiskurse der Ethik zu nur diffusen Wunschvorstellungen. Diese Begründungsleistungen werden »in den Diskurs der Gesellschaft eingespeist und bevorratet. Ohne diese beiden Leistungen kann eine kooperative Gesellschaft nicht existieren, und sie zu erbringen ist eine autonome Aufgabe von Theologie und Philosophie« (ebd., 23f.).

⁵⁵ Ebd., 24.

⁵⁶ Ebd.

Durch die methodische Entkopplung von Begründung und Anwendung⁵⁷ kann vermieden werden, dass die Eigenreferenz *ökonomischer Anwendungsdiskurse* auf der Strecke bleibt (Ulrich) oder die Eigenreferenz ethischer Begründungsdiskurse in weitgehender Irrelevanz versinkt (Homann). Allerdings bleibt die Frage, wie das Ausbalancieren differenter Diskurslogiken ohne Willkür vor sich gehen kann.⁵⁸ Mein Vorschlag: Das Willkür ausschließende Kriterium ist der Konsens in Implementierungsdiskursen.⁵⁹

3. SICH NÜTZLICH MACHEN. ZUR PROFILIERUNG EINER THEOLOGISCHEN SYSTEMETHIK AUF BEGRÜNDUNGS- UND ANWENDUNGSEBENE

Die Differenz von Begründungs- und Anwendungsdiskursen ist in funktional differenzierten Gesellschaften deswegen von grundlegender Bedeutung, weil die Dilemmastruktur von Wettbewerbssystemen (Funktionssystemen) ein ›unbedingtes‹, also direktes Durchgreifen ethisch begründeter Inhalte auf die lokale Anwendungssituation nicht zulässt und deswegen eigenständige, die lokalen (ökonomischen, juristischen usw.) Bedingtheiten berücksichtigende Anwendungsdiskurse erforderlich werden. Wie kann sich nun angesichts dieser Lage eine speziell theologische (oder kirchliche) Sozialethik nützlich machen? Ich sehe hier (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) drei unterschiedliche Aufgabenbereiche:

⁵⁷ Diese ›Entkopplung‹ heißt allerdings nicht, dass es gar keine Beziehungen zwischen den beiden Ebenen gäbe. Es gibt auch »Rückkopplungen der Anwendungsdiskurse auf die Begründungsdiskurse« (Wieland, Eine Theorie der Governanceethik, in: Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik 2 (2001) 8–33, 26). Es geht hier um ethische Lernprozesse, die sich aber – ähnlich wissenschaftlichen Paradigmen – nur in größeren Zeiträumen verändern.

⁵⁸ Wieland selbst sieht das Problem – jedoch »[m]it geringen Aussichten auf Klärung« (Wieland, Governance (Anm. 37), 25). Eine entscheidungstheoretische Metaregel ist für Wieland nicht in Sicht, weswegen der einzig mögliche Weg für ihn darin besteht, geeignete Rahmenstrukturen für lokale Entscheidungsprozesse zu schaffen (›Ethik der Governance‹), lokale Erfahrungen zu sammeln und so schrittweise ›bessere‹ Entscheidungen zu ermöglichen.

⁵⁹ In jedem Fall bleibt die Differenz zwischen Begründungs- und Anwendungsdiskursen bestehen.

3.1. Eröffnung der Kontingenz gesellschaftstheoretischer Ersatztheologien

Theologische Systemethik ist eine Disziplin der Theologie. Will sie sich *als Theologie* nützlich machen, muss sie sich erstens fragen, welche Funktion der Religion, die durch die Theologie reflektiert wird, zukommt. Zweitens ist dann zu klären, wie sich diese Funktion sozial-ethisch (hier: wirtschaftsethisch) konkretisieren kann.

3.1.1. Theologie als Reflexion religiöser Kontingenzeröffnung

Im Gegensatz zu einschlägigen Religionstheorien sehe ich die Funktion der Religion nicht in der Kontingenzbewältigung⁶⁰, sondern – im Gegenteil – in der *Kontingenzeröffnung*. Da ich den Gedanken der Kontingenzeröffnung nicht in extenso entfalten kann⁶¹, greife ich zwei prominente Theologen heraus, um diese Funktion der Religion zu illustrieren.

(a) *Nikolaus Cusanus'* Denkversuche über Gott⁶² enden in der Eröffnung der Kontingenz allen menschlichen ›Wissens‹ über Gott und die Dinge. Cusanus fasst Gott zunächst als ›Zusammenfall des Entgegengesetzten (*coincidentia oppositorum*)‹. Das heißt, dass er das Größte ebenso wie das Kleinste ist, Wirklichkeit ebenso wie Möglichkeit (Gott als *possesit*), das eine wie das andere. Cusanus bezeichnet Gott daher als das *non-aliud*: »Er ist nicht ein anderes als ...; er ist das ›Nichtandere‹«⁶³. Vom *non-aliud* sagt er, dass es »den unennbaren Namen Gottes in größerer Nähe darstellt, so daß er in ihm wie in einem kostbaren Rätsel den Suchenden widerstrahlt«⁶⁴. Was bleibt, ist das Nicht-wissen von Gott: »Ich weiß, daß all das,

⁶⁰ So schreibt *Lübbe*, Religion nach der Aufklärung, Graz-Wien-Köln 1986, der Religion die Funktion *individueller* Kontingenzbewältigung zu, während *Luhmann*, Die Religion der Gesellschaft (hg. v. *André Kieserling*), Frankfurt a. M. 2000, eine *gesellschaftlich* unverzichtbare Funktion der Religion darin sieht, die Kontingenz der systemspezifischen Codierungen zu chiffrieren, zu invisibilisieren und so diese Kontingenz zu *schließen*.

⁶¹ Einige Hinweise bei *Schramm*, Das Gottesunternehmen. Die katholische Kirche auf dem Religionsmarkt, Leipzig 2000, 54–57.

⁶² Einführend hierzu: *Paul Bolberitz*, Philosophischer Gottesbegriff bei Nikolaus Cusanus (Erfurter Theologische Studien 17), Leipzig 1989.

⁶³ *Nikolaus von Kues*, Vom Nichtanderen (De non aliud), dt. und mit einer Einführung und Anmerkungen versehen von *Paul Wilpert*, Hamburg 1962, 18.

⁶⁴ Ebd.

was ich weiß, nicht Gott ist.«⁶⁵ Da Gott aber als der Unsagbare zugleich der Inbegriff alles Endlichen ist, bleibt auch all unser Wissen über das Endliche bloße ›Mutmaßung‹.⁶⁶ Theologisch eröffnet sich die Kontingenz allen Wissens, aller Scheinsicherheiten, die Kontingenz der menschlichen Existenz schlechthin.

- (b) Auch der wohl bedeutendste katholische Theologe des 20. Jahrhunderts, *Karl Rahner*, sagt in einer Meditation über das Wort ›Gott‹, dass dieses »Wort uns anblicke wie ein erblindetes Antlitz: Es sagt nichts über das Gemeinte«⁶⁷. Genau dieses Nicht(s)sagen, so Rahner, sei aber der springende Punkt: »[J]edenfalls spiegelt die jetzige Gestalt des Wortes *das* wider, was mit dem Wort gemeint ist: der Unsagbare, der Namenlose, (...) das Schweigende (...). So ist das blind gewordene (...) Wort ›Gott‹ doch gerade in der richtigen Verfassung, daß es uns von Gott reden kann; reden kann, indem es das letzte Wort vor dem Verstummen ist.«⁶⁸ Insofern kann man nicht mit der Religion ›rechnen‹, und derjenige, »der Gott (...) in das Kalkül seines Lebens einsetzt als den Posten, der alle Rechnungen aufgehen lässt«⁶⁹, wird ausrutschen. Theologisch kommt man nicht darum herum, dass »des Menschen Grund der Abgrund ist: daß Gott wesentlich der Unbegreifliche ist; daß seine Unbegreiflichkeit wächst und nicht abnimmt, je richtiger Gott verstanden wird«⁷⁰. Daher muss »[d]er Gott der Sinnerfüllung (...) verkündet werden als der, der die Rechnungen unseres Lebens sprengt, der gerade nicht der letzte Posten in diesem Kalkül ist, der unsere Rechnungen

⁶⁵ *Nicolai de Cusa*, *De Deo abscondito*, in: *Opera omnia*, Bd. IV: *Opuscula I* (hg. v. *Paul Wilpert*), Hamburg 1959, 6f. Ähnlich gibt es auch bei *Johannes vom Kreuz* für die Vernunft ein ›Dunkel des Nichtwissens‹, wobei dieses Nichtwissen Gott angemessener ist als jedes positive Wissen (hierzu näher: *Reinhard Körner*, *Mystik – Quell der Vernunft* (Erfurter Theologische Studien, Bd. 60), Leipzig 1990).

⁶⁶ Wie später *Popper* (›Conjectures and Refutations‹) geht schon *Cusanus* von einem nur konjekturalen Wissen aus (›De conjecturis‹).

⁶⁷ *Rahner*, *Meditation über das Wort ›Gott‹*, in: *Hans Jürgen Schultz* (Hrsg.), *Wer ist das eigentlich – Gott?*, 2. Aufl., München 1969, 13–21, 15.

⁶⁸ Ebd., 16. In der neueren Philosophie hat insbesondere *Ludwig Wittgenstein* diesen Gedanken formuliert: »Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische« (*Wittgenstein*, *Tractatus logico-philosophicus*. Logisch-philosophische Abhandlung, in: *Werkausgabe* 1, 6. Aufl., Frankfurt a. M. 1989, 7–85, Nr. 6.522). Genauer hierzu: *Schramm*, *Asthetik des Mystischen*. Religionsphilosophische Überlegungen zu *Ludwig Wittgenstein*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 101 (1994) 139–156.

⁶⁹ *Rahner*, *Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 14, Zürich-Einsiedeln-Köln 1976, 111–128, 115.

⁷⁰ *Ders.*, *Frömmigkeit früher und heute*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 7, Zürich-Einsiedeln-Köln 1966, 11–31, 22f.

für uns durchschaubar aufgehen läßt«⁷¹. Theologisch werden die selbstgebastelten Berechnungen gesprengt, die Scheinsicherheiten durchkreuzt, die Kontingenz der Existenz überhaupt eröffnet.⁷²

Theologie, die Rede von Gott, ist in gewissem Sinn ein hölzernes Eisen.⁷³ Sie ist gezwungen, »[v]on Gott (...) reden zu müssen und doch nicht adäquat reden zu können«⁷⁴. Im Bild: Die Theologie muss den Berg Gottes erkunden und gleichzeitig wissen, dass der Gipfel des Gottesberges immer von Wolken verhüllt bleibt. Theologisch gesehen bleibt diese letzte Transzendenz eine Leerstelle, die gerade durch das Wort ›Gott‹ freigehalten wird und nicht mit etwas Immanentem auszufüllen ist. Wird dennoch eine solche Kontingenzschließung vorgenommen, hat die Theologie dies als Ersatztheologie zu kritisieren.

3.1.2. Theologische Kritik ökonomischer Ersatztheologien

Diese religiöse Eröffnung existenzialer Kontingenz hat mit der Gesellschaft oder dem Wirtschaftssystem zunächst einmal direkt nichts zu tun, sondern spielt sich in den Operationen der Religion als autonomer

⁷¹ *Ders.*, Sinnfrage (Anm. 69), 126. So mag man beispielsweise um ein sündenfreies Leben bemüht sein und sich pflichtgemäß in guten Werken üben, aber wenn man am Ende nun Bilanz zieht und sich seine Erlösung ausrechnet, tappt man unweigerlich in die Fallen, die der Teufel auf dem Weg zum Himmel aufgestellt hat. Alle Versuche, die eigenen Heilsinteressen ökonomisch aufzurechnen, müssen scheitern, denn Gott würde, so muss theologisch befürchtet werden, seine Gnadenzuwendung prompt umleiten, um das strategische Kalkül solch ökonomischer Rationalität entgleisen zu lassen (vgl. *Luhmann*, Religion (Anm. 60), 207. 209).

⁷² In diesem Sinn sei »das Christentum mit seinem Bekenntnis zum *agnostos theos* (= zum unbekanntem Gott) eigentlich der radikalste Agnostizismus« (*Rahner*, Politische Dimensionen des Christentums. Ausgewählte Texte zu Fragen der Zeit (hg. v. *Herbert Vorgrimler*), München 1986, 89; vgl. Apg 17,23). Der bei Rahner zentrale Begriff des Geheimnisses ist jedoch kein ›theologischer Immunisierungsversuch‹ (vgl. *Hans Albert*, Traktat über kritische Vernunft, 5. Aufl., Tübingen 1991, 136, Anm. 27) im Sinne einer Immunisierung kognitiver, die Transzendenz betreffender Inhalte, weil die Aussage, Gott sei Geheimnis, gerade besagt, dass die Umschreibung kognitiver Inhalte nicht möglich ist. Albert rekonstruiert – wie auch Ökonomen gelegentlich – das Religions-›Produkt‹ wie einen transzendenten Gebrauchtwagen, über dessen Eigenschaften uns die Kirchen als die Gebrauchtwagenverkäuferinnen unterrichten würden. Diese Rekonstruktion ist deswegen theologisch unbefriedigend, weil Gott hier wie ein quasi-physischer Gegenstand einer ›Hinterwelt‹ behandelt wird.

⁷³ Man muss nicht so weit gehen wie der jüdische Religionswissenschaftler *Pinchas Lapide*, der 1982 provozierend formuliert hat: »Gott zu versprachlichen ist absurd. (...) Theo-Logie ist Blasphemie« (zit. n. *Wilhelm Weber*, Wenn aber das Salz schal wird... Der Einfluß sozialwissenschaftlicher Weltbilder auf theologisches und kirchliches Sprechen und Handeln, Würzburg 1984, 177). Gleichwohl kann Theologie letztendlich doch nur ›negative Theologie‹ sein.

⁷⁴ *Heinrich Fries*, Gesichtspunkte der Theologie, in: *Schultz*, Gott (Anm. 67), 86–97, 89 f.

Diskursart ab. Sie kann aber gesellschaftsethische Auswirkungen haben – und zwar dann, wenn gesellschaftstheoretische oder ökonomische Konzepte als kontingenzschließende Ersatztheologie auftreten. Wenn etwa *Friedrich August von Hayek*, von dem man ansonsten einiges lernen kann, dazu aufruft, die Verteidigung der – natürlich vielfach nützlichen – (Markt-)Freiheit müsse »notwendig unbeugsam, dogmatisch und doktrinär sein und darf keine Zugeständnisse an Zweckmäßigkeitserwägungen machen«⁷⁵, dann läuft das auf eine ersatztheologische System-›Vergöttlichung‹ hinaus.⁷⁶ Schon der Ausdruck ›dogmatisch‹ signalisiert Ersatztheologisches. Markt und Marktfreiheit werden hier nicht mehr durch Nützlichkeitsüberlegungen gerechtfertigt (›keine Zweckmäßigkeitserwägungen‹) – das wäre das eigentliche ›Geschäft‹ der Ökonomik⁷⁷ –, sondern dadurch, dass man die (Markt-)Freiheit ›unbeugsam, dogmatisch und doktrinär‹ zu einem ab-soluten Wert hochstilisiert (divinisiert). Die Marktfreiheit ist aber kein quasi-göttlicher Wert an sich, vielmehr kann sie »innerhalb der gehörigen Grenzen (...) von zweifellosem Nutzen«⁷⁸ sein. Sie kann ein für alle nützlich Instrument sein, sie ist dies aber eben *nicht* ab-solut, nicht losgelöst von allen ›Zweckmäßigkeitserwägungen‹.⁷⁹ An einer solchen liberalistischen Ersatztheologie muss die theologische Wirtschaftsethik *als Theologie* Kritik üben – letztendlich, um pseudotheologische Dogmatisierungen und Ideologi-

⁷⁵ *Friedrich August von Hayek*, Die Ursachen der ständigen Gefährdung der Freiheit, in: Ordo 12 (1961) 103–109, 105. Darüber hinaus etikettiert er den Markt als »Wunder« (*ders.*, Individualismus und Wirtschaftsordnung, Zürich 1952, 116), dem eine »Demut gegenüber den Vorgängen des Marktes« (ebd., 47) zu entsprechen habe.

⁷⁶ Dagegen läge der ›Job‹ einer methodisch korrekten Ökonomik gerade darin, die Marktfreiheit durch Zweckmäßigkeitserwägungen zu analysieren. Das tut von Hayek ansonsten auch, etwa in seinem wichtigen Aufsatz über den Wettbewerb als Entdeckungsverfahren (*ders.*, Der Wettbewerb als Entdeckungsverfahren, in: *ders.*, Freiburger Studien. Gesammelte Aufsätze, Tübingen 1969, 249–265). Dagegen ist die ersatztheologische Tabuisierung in der oben zitierten Stelle eine »Bankrotterklärung seines Rationalisierungsprogramms« (*Ingo Pies*, Normative Institutionenökonomik. Zur Rationalisierung des politischen Liberalismus (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften 78), Tübingen 1993, 269).

⁷⁷ Ökonomik hat zu zeigen, inwieweit (Markt)Freiheit »kein Wert ist, sondern einen Wert hat« (*Pies*, Normative Institutionenökonomik – Zur Problemstellung eines Forschungsprogramms demokratischer Politikberatung, in: Zeitschrift für Wirtschaftspolitik 44 (1995) 311–340, 319). Insofern nicht jede Form von Freiheit einen Wert hat, ist Freiheit ein konditionaler Wert.

⁷⁸ *Pius XI.*, Enzyklika Quadragesimo anno (1931), Nr. 88.

⁷⁹ Ehrlicherweise ist hinzuzufügen, dass von Hayek an anderer Stelle durchaus den instrumentalen Charakter der (Markt-)Freiheit sieht, wenn er betont, »[d]aß der Zweck der Freiheit ist, die Möglichkeit von Entwicklungen zu schaffen, die wir nicht voraussagen können« (*von Hayek*, Ursachen (Anm. 75), 104).

sierungen zu vermeiden.⁸⁰ Dieser Aspekt wird auch vom Gründer des ›Instituts für Christliche Sozialwissenschaften‹, *Joseph Höffner*, hervorgehoben, wenn er notiert, es falle der christlichen Gesellschaftslehre »in sozialtheologischer Hinsicht (...) die wichtige Aufgabe zu, vor jedem Sozialutopismus zu warnen«⁸¹.

3.1.3. Theologischer Begründungsdiskurs und polylingualer Anwendungsdiskurs

Die Kontingenz solch kontingenzschließender Ersatztheologien wird hier theologisch begründet, bewegt sich also auf der Ebene des theologischen Begründungsdiskurses. Auf der Anwendungsebene muss man jedoch die Grenzen der theologischen Begründungsleistung sehen: Erstens wird eine theologische Begründung nur bei denjenigen Zeitgenossen/-innen Resonanz finden, die einen Sinn für den Code der Religion besitzen. Zweitens herrscht auf der Anwendungsebene Polylingualität; es gibt also funktionale Äquivalente. Und drittens ist die theologische Begründungsleistung nur negativer Art: Sie wehrt nur der Kontingenzschließung, erbringt aber keine Argumente, inwiefern ein ökonomisches Konzept zweckmäßig ist oder nicht. Diese Zweckmäßigkeitserwägungen bleiben den ausdifferenzierten Einzelwissenschaften (z. B. der Ökonomik) überlassen.

3.2. Eröffnung und Management ethischer Kontingenzen

Theologische Systemethik ist Ethik. Sie gehört zu den im Prozess der Ausdifferenzierung positiver Einzelwissenschaften übrig gebliebenen Ganzheitssemantiken (Theologie, Philosophie), denen zweckmäßigerweise die Aufgabe einer (Sozial-)Ethik, die methodisch mit *ethischen* Mitteln arbeitet, zugeschrieben wird.

3.2.1. Moralbegründung. Zur Kontingenz ethischen Wissens

Der Ganzheitssemantik Ethik (philosophischer oder theologischer Herkunft) kommt die Aufgabe zu, einen Vorrat an vertretbaren und gölti-

⁸⁰ Gegenüber jedweden ersatztheologischen kontingenzschließenden Systemdivinisierungen – zu nennen wäre hier natürlich auch die ersatztheologische Divinisierung des politischen Systems im Marxismus-Leninismus –, fungiert die theologische Sozialethik mit ihrem Code: Immanenz/Transzendenz als kontingenzeröffnende Heuristik.

⁸¹ *Joseph Höffner*, Christliche Gesellschaftslehre, Neuausgabe (hg., bearb. u. erg. von *Lothar Roos*), Kevelaer 1997, 25 (Herv. MS).

gen Begründungen für moralische Sätze in die Gesellschaft einzuspeisen.⁸² Nun ist diese Produktion vertretbarer moralischer Sätze ein schwieriges Geschäft, und zwar wegen der Kontingenz ethischen Wissens in einer pluralistischen Gesellschaft. Ich stelle die Problematik im Folgenden unter Rückgriff auf zentrale Aussagen in der hier m. E. weiterführenden Gerechtigkeitstheorie von John Rawls dar.

- (a) Erstens ist die *Kontingenz ethischen Wissens hinsichtlich der Wahrheit des ›Guten‹*, also der Wahrheit comprehensiver Lehren eines guten, gelingenden Lebens, zu konstatieren.⁸³ Man kann durchaus vom traditionellen Wahrheitsbegriff ausgehen und mit Rawls erklären, »daß es nur eine Wahrheit gibt«⁸⁴ und dass es somit »nur eine einzige wahre umfassende Lehre [*des ›Guten‹, MS*] geben kann«⁸⁵. Gleichwohl – und das ist gerade theologisch hervorzuheben – verfügen wir nicht über eine göttliche Einsicht in die Wahrheit, vielmehr kann es auf Grund der ›Bürden der Vernunft«⁸⁶ bzw. ›Bürden des Urteilens«⁸⁷ zu »vernünftigen Meinungsverschiedenheiten«⁸⁸ über das ›Gute‹ kommen.⁸⁹ D. h.: Auch Christinnen und Christen müssen als Personen, die eine bestimmte ›vernünftige umfassende Lehre‹ bejahen, insofern eine letzte Kontingenz anerkennen, als die »Bürden [*der Vernunft, MS*] alle (einschließlich ihrer selbst) betreffen«⁹⁰. Dieser erkenntnistheoretisch bedeutsame Verweis macht mit der unausweichlichen *Kontingenz* des Vernunftgebrauchs⁹¹ und mit der damit unüberwindlichen (letzten) *Ungewissheit* all unserer Aussagen über

⁸² Vgl. Wieland, *Governance* (Anm. 37), 23 f.

⁸³ Die Differenzierung zwischen dem ›Guten‹ und dem ›Gerechten‹ ist auch in der theologischen Sozialethik mittlerweile Standard (vgl. etwa *Friedhelm Hengsbach/Bernhard Emunds/Matthias Möhring-Hesse* (Hrsg.), *Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik*, Düsseldorf 1993; *Arno Anzenbacher*, *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1998).

⁸⁴ *Rawls*, *Liberalismus* (Anm. 26), 139.

⁸⁵ *Ebd.*, 215.

⁸⁶ Vgl. *ders.*, *Idee* (Anm. 26), 336–339.

⁸⁷ Vgl. *ders.*, *Liberalismus* (Anm. 26), 129–131.

⁸⁸ *Ebd.*, 128.

⁸⁹ Somit existiert empirisch eine Pluralität comprehensiver Lehren religiöser oder philosophischer Art, »von denen nicht alle wahr sein können (in der Tat mag sich herausstellen, daß keine von ihnen wahr ist)« (*ebd.*, 134).

⁹⁰ *Ebd.*

⁹¹ Vgl. *Miguel Giusti*, *Die liberalistische Suche nach einem ›übergreifenden Konsens‹*, in: *Philosophische Rundschau* 41 (1994) 53–73, 65.

das Wahre oder das moralisch Gültige ernst.⁹² Doch trotz dieses Kontingenzbewusstseins gelingt es auf der anderen Seite den komprehensiven Lehren (wie etwa dem Christentum), zumindest für das normale Alltagsgeschäft der ihr anhängenden Personen diese Kontingenzen zu schließen und spezifische Verhaltenserwartungen zu stabilisieren, weil die komprehensiven Lehren in einer *bestimmten* Tradition stehen (z.B. der biblischen Tradition), die ihr spezifisches Fundament ausmacht und dadurch eine eben *spezifische* Sicht der Dinge begründet. Im Hinblick auf das ›normale‹ Alltagsleben besteht die Funktion der jeweiligen *Moral* also in einer *Kontingenzen-schließung*. Es ergeben sich für den *Begründungsdiskurs einer theologischen Ethik* mehrere Schlussfolgerungen: Eine moderne theologische Ethik operiert als *wissenschaftliche Eröffnung der Kontingenzen von Moral*.⁹³ Die Analyse der Moral(en), also das Geschäft einer *wissenschaftlichen Ethik*, besteht darin, den jeweils geschlossenen Moralkosmos zu öffnen, seine Normen auf ihre Triftigkeit zu hinterfragen, die hermeneutischen Grenzen sichtbar zu machen usw., kurz: genau jene im Alltagsleben geschlossenen Kontingenzen wieder zu eröffnen. Grundsätzlich werden in der ethischen Reflexion bisherige Werte und Normen in Frage gestellt (›aufgemacht‹) und können gegebenenfalls durch einen erneuerten Diskurs wieder als verbindlich begründet geschlossen (›zugemacht‹) werden, doch selbst wenn eine solche erneuerte Begründung gelingt, bleibt das ebenfalls erneuerte Bewusstsein um jene fundamentale Kontingenzen, jene letzte Ungewissheit bestehen, die mit den alle betreffenden *burdens of reason* zusammenhängt.⁹⁴ In der Welt der Moderne findet

⁹² Rawls' Sicht der Dinge weist damit eine sachliche Nähe zur Wissenschaftstheorie Poppers auf, derzufolge Erkennen »nicht die Suche nach Gewißheit« (*Popper*, Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren, 3. Aufl., München-Zürich 1988, 12) sein kann. Wer dagegen die Ungewissheiten dieses »vernünftigen Pluralismus als eine Katastrophe betrachtet, betrachtet den Gebrauch der Vernunft (...) selbst als eine Katastrophe« (*Rawls*, Liberalismus (Anm. 26), 22).

⁹³ Auch die Religion fungiert m. E. *letztlich* – über das normale Alltagsgeschäft hinaus – kontingenzeröffnend, aber nicht im Sinne einer *wissenschaftlichen*, sondern einer *existenzialen* Kontingenzeröffnung. Die Theologie ist dann die wissenschaftliche Analyse dieser existenzialen alltagsentgrenzenden Kontingenzeröffnung.

⁹⁴ Von daher liegt der folgenden Aussage des Philosophen *Anselm Winfried Müller u. a.*, Ende der Moral? (unter Mitwirkung von *Werner Greve*, *Yung-Yae Han* und *Klaus Rothmund*), Stuttgart-Berlin-Köln 1995, eine m. E. verfehlte Auffassung der Leistungsmöglichkeiten einer ethischen Theorie zugrunde: »Was (...) sollte die von der Moralphilosophie erwartete Begründung moralischer Normen leisten? Nicht weniger als: durch Argumente eine Gewißheit herbeizuführen, die verlorengegangen oder erschüttert worden ist oder jedenfalls nicht besteht, eine Gewißheit moralischer Überzeugungen« (133).

sich das Christentum nur als *eine* der möglichen Konzeptionen des ›Guten‹ wieder. Rawls stellt fest, dass »[e]ine moderne demokratische Gesellschaft (...) nicht einfach durch einen Pluralismus umfassender religiöser, philosophischer und moralischer Lehren gekennzeichnet (ist), sondern durch einen Pluralismus (...) *vernünftiger* umfassender Lehren«⁹⁵. Faktisch besteht damit ein Markt von unterschiedlichen Lehren des ›Guten‹ (Identitätssemantiken), auf dem sich alle als Kundinnen und Kunden bedienen können – oder es auch lassen können (›Individualisierung‹). In diesem Wettbewerb unterschiedlich konturierter Identitätssemantiken muss es auch für die christlichen Kirchen und ihre Ethiken darum gehen, die eigene Lehre des ›Guten‹ so zu kommunizieren, dass sie den potenziellen ›Kunden/-innen‹ als für sie attraktives Werteprofil deutlich wird. Trotz dieser Profilierung der eigenen Identitätssemantik wird sich der Begründungsdiskurs der theologischen Ethik bewusst sein, dass es gesellschafts*politisch* zweckmäßig ist, die gemeinsame moralische Basis einer modernen Gesellschaft nicht in *einer* der widerstreitenden Konzeptionen des ›Guten‹ zu suchen⁹⁶, sondern das umfassende ›Gute‹ vom politisch ›Gerechten‹ zu unterscheiden.⁹⁷ Diese Differenzierung zwischen der eigenen religiösen Lehre des ›Guten‹ und den politischen Fragen des ›Gerechten‹ bedeutet, dass *nicht* die eigene umfassende (komprehensive) Vorstellung des religiös ›Guten‹ zum *politischen* Maßstab erhoben werden kann – andernfalls würden die Kirchen gerade den *übergreifenden* gesellschaftlichen *Grundkonsens* einer pluralistischen Gesellschaft unterhöhlen. Um nur ein Beispiel zu nennen: *Joseph Kardinal Ratzinger* hat in einem

⁹⁵ Rawls, Liberalismus (Anm. 26), 12 (Herv. MS).

⁹⁶ »Eine politische Konzeption für die wahre und deshalb für die einzige geeignete Basis öffentlicher Begründungen zu halten, ist exklusiv, ja sogar sektiererisch, und fördert wahrscheinlich politische Spaltungen.« (ebd., 216)

⁹⁷ Zu diesem Unterschied und seiner Relevanz für eine christliche Sozialethik vgl. die gründliche Arbeit von *Elke Mack*, *Gerechtigkeit und gutes Leben. Christliche Ethik im politischen Diskurs*, unveröffentlichte Habilitationsschrift, Würzburg (Typoskript) 2000. Das Christentum ist eine der komprehensiven Konzeptionen (über das Wahre und das moralisch Gültige), hat aber seit der Anerkennung der Glaubens- und Gewissensfreiheit seinen Frieden mit den inhaltlichen Forderungen des *politisch* ›Gerechten‹ gemacht. Dies war früher durchaus anders: In der mittelalterlichen Gesellschaft, in der *eine einzige* Vorstellung des ›Guten‹, die katholische nämlich, als Grundlage der gesellschaftlichen Stabilität betrachtet wurde, »war die Inquisition kein Zufall« (Rawls, Liberalismus (Anm. 26), 107), sondern wurde als Stabilitätsgarantin erachtet. Heute dagegen hat sich das Politische vom Religiösen differenziert: Wenn heute ein Saulus zu einem Paulus wird, dann hat sich für ihn *religiös* alles, *politisch* aber nichts geändert (ebd., 99f.).

kritischen Aufsatz zur Grundrechtscharta der Europäischen Union Folgendes erklärt: »Multikulturalität« – und Ratzinger verwendet diesen Begriff an dieser Stelle nicht in einem pejorativen Sinn – »kann (...) ganz sicher nicht ohne Ehrfurcht vor dem Heiligen bestehen. Zu ihr gehört es, dem Heiligen des anderen ehrfürchtig zu begegnen, aber dies können wir nur, wenn uns das Heilige, Gott, selbst nicht fremd ist.«⁹⁸ Im Rückschluss bedeutet dies, dass diejenigen, denen Gott nicht vertraut ist, zur Multikulturalität unfähig sind. Dass Ratzinger hier die spezifisch religiöse Überzeugung von Gott als dem für den Menschen schlechthin ›Guten‹ zur Voraussetzung der Stabilität einer pluralistischen Gesellschaft macht, scheint mir die Differenz zwischen dem religiösen ›Guten‹ und dem politisch ›Gerechten‹ nicht hinreichend zu beachten.

- (b) Zweitens ist die *Kontingenz begründeter Sätze hinsichtlich des gesellschaftspolitisch ›Gerechten‹* zu konstatieren. In der Moderne ist das gesellschaftspolitisch ›Gerechte‹ nicht mehr durch ein (neu-)scholastisches ›Naturrecht‹ und dessen massive Ordnungsvorstellungen eines *einzigsten* ›Guten‹⁹⁹ (mit der Kirche als letztendlicher ›Hüterin‹ des Naturrechts) vorgegeben¹⁰⁰, sondern hängt vom kontingenten Konsens aller Bürgerinnen und Bürger ab. Insofern lässt sich eine pluralitätskonforme Ethik des gesellschaftspolitisch ›Gerechten‹ nur noch vertragstheoretisch im Sinne eines ›mobilen Ersatznaturrechts‹¹⁰¹ ausmünzen. Gesellschaftspolitisch zählt nur die Währung *moderner Gerechtigkeitsargumente*.¹⁰²

⁹⁸ Joseph Kardinal Ratzinger, Europas Kultur und ihre Krise, in: Die Zeit Nr. 50 vom 07.12.2000, 61–63, 63.

⁹⁹ Rawls, Liberalismus (Anm. 26), 220, zählt explizit »die christliche Tradition, wie sie durch Augustinus und Thomas von Aquin vertreten wird«, zur »Seite des *einen* vernünftigen und rationalen *Guten*« (ebd., 220 (Herv. MS)).

¹⁰⁰ Die Katholische Sozialethik hat also den Ausdifferenzierungsprozessen im Bereich des *Ethischen* Rechnung zu tragen. Soll ein universalisierbarer *moral point of view* nicht selbst zu einer nur partikularen Form des (material) ›Guten‹ werden, so muss er sich notwendigerweise als eine formale, den widerstreitenden Vorstellungen des ›Guten‹ (weitgehend) gleichermaßen gerecht werdende Verfahrens-Gerechtigkeit ausprägen.

¹⁰¹ So eine treffende Formulierung bei Luhmann, Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?, 3. Aufl., Opladen 1990, 134.

¹⁰² *Moderne Gerechtigkeitsargumente* werden verfahrensethisch ermittelt (Urzustand, Diskurs, Vertrag), während *vormoderne* Gerechtigkeitsvorstellungen substanztmetaphysischen Vorgaben entsprechen. Zur verfahrensethischen Methode: Gerhard Kruij, Sozialethik als Verfahrensethik, in: Höhn (Hrsg.), Sozialethik interdisziplinär (Anm. 5), 41–58.

3.2.2. Polylinguales Kontingenzmanagement. Zur gesellschaftspolitischen Anwendung ethisch begründeter Sätze des ›Gerechten‹

Die bisherigen Ausführungen waren auf den ethischen Begründungsdiskurs bezogen. Auf der Anwendungsebene werden die Dinge nun nicht gerade weniger kompliziert. Nehmen wir zunächst an, dass der Begründungsdiskurs in einer Gesellschaft einen – an sich stets kontingenten – gesellschaftspolitischen Konsens stabilisiert hat, der das Rawlssche ›Differenzprinzip‹¹⁰³ oder – christlich formuliert – die ›vorrangige Option für die Armen‹ als hinreichend begründete Gerechtigkeitsvorstellung ansieht¹⁰⁴, dann ist gleichwohl über die genauen Implementationsbedingungen dieses ethisch begründeten Gerechtigkeitsgrundsatzes noch nichts ausgesagt.¹⁰⁵ Die Umsetzungsproblematik sieht sich vielmehr mit einer Vielzahl von ökonomischen, juristischen und organisatorischen Bedingungen konfrontiert, die neben der ethischen Gerechtigkeitsperspektive ebenfalls in das Institutionendesign einer anwendungsfähigen Regelung eingearbeitet werden müssen. Insofern stellt sich der Prozess der gesellschaftspolitischen Anwendung ethisch begründeter Sätze des ›Gerechten‹ als polylinguales Kontingenzmanagement dar.

¹⁰³ Über die Zweckmäßigkeit der genauen Ausformulierung des ›Differenzprinzips‹ kann man ethisch durchaus streiten. Jedenfalls hat der eigentliche Erfinder des ›Schleiers des Nichtwissens‹, der Ökonom *John C. Harsanyi*, Cardinal Welfare, Individualistic Ethics and Interpersonal Comparisons of Utility, in: *Journal of Political Economy* 63 (1955) 309–321, mit guten Gründen dargelegt, dass aus dem Schleier logisch das Prinzip der Maximierung des Durchschnitts aller Nutzenerwartungen, also das *Durchschnittsnutzenprinzip* einer utilitaristischen Ethik folge und nicht Rawls' Differenzprinzip. Hierzu näher: *Schramm*, Sozialethisches Kontingenzmanagement. Das Gerechte in John Rawls' politischem Liberalismus, in: *Anton Rauscher (Hrsg.)*, Soziale Gerechtigkeit (Mönchengladbacher Gespräche 22), Köln 2002.

¹⁰⁴ Natürlich sind ›Differenzprinzip‹ und ›vorrangige Option für die Armen‹ nicht identisch. In unserem Zusammenhang jedoch genügt es, ihre weitgehende Kompatibilität zu konstatieren (ähnlich auch *Joachim Wiemeyer*, Europäische Union und weltwirtschaftliche Gerechtigkeit. Die Perspektive der Christlichen Sozialethik (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Bd. 39), Münster 1999, 34–45).

¹⁰⁵ Auch Rawls selbst hat es anderen überlassen, sich mit den Implementationsschwierigkeiten herumzuschlagen. Dies dürfte damit zusammenhängen, dass er sich *als Ethiker* weder für eine ausgearbeitete Strukturtheorie der modernen Gesellschaft noch für eine einzelwissenschaftlich kompetente »sorgfältige Betrachtung aller Umstände« (*Rawls*, Liberalismus (Anm. 26), 276, Anm. 9), zuständig fühlt. Bezeichnenderweise notiert er am Ende seines zweiten Hauptwerks: »Wir dürfen von einer philosophischen Konzeption nicht zuviel erwarten« (*Rawls*, Liberalismus (Anm. 26), 495).

3.3. Management funktionssystemischer Kontingenzen durch eine ›kritische Moralpragmatik‹

Kontingenz ist nicht gleich Kontingenz. Während Kontingenz in *religiösem* Sinn ursprünglich den Typus existenzialer Kontingenz und *ethische* Kontingenz eine Kontingenz des Wissens über Moral meint, geht es bei *funktionssystemischen* Kontingenzen darum, dass es an sich kontingent ist, die Wirtschaftsordnung im Sinn eines Marktwettbewerbs auszugestalten (man könnte es auch anders machen). Allerdings lassen sich Zweckmäßigkeitsargumente generieren, die einer diskursiven Rationalisierung der Gestaltungsmöglichkeiten dienlich sind. Im Hinblick auf funktionssystemische Kontingenzen geht es also um das Management der *Gestaltungskontingenz* durch Generierung zweckmäßiger Problemlösungsvorschläge (pragmatisches Kontingenzmanagement).

Sachkompetenz für das Management der Gestaltungskontingenz funktionssystemischer Regelungen besitzen nun entweder die ausdifferenzierten positiven Einzelwissenschaften (z. B. Ökonomik) oder aber Praktiker/-innen vor Ort. Den christlichen Sozialethiken und/oder den Kirchen kommt als solchen dagegen keine originäre Kompetenz hinsichtlich entsprechender Sachvorschläge zu.¹⁰⁶ Dennoch gibt es Mittel und Wege, um sich auch im Bereich konkreter Sachvorschläge nützlich machen zu können: Sieht man einmal davon ab, dass es Sozialethikerinnen und -ethikern natürlich unbenommen ist, hobbyökonomische Sachvorschläge zur Diskussion zu stellen¹⁰⁷, so dürften »[w]irtschafts- und unternehmensethische Kompetenz und gesellschaftliche Akzeptanz für die Sachvorschläge christlicher Sozialethik im Blick auf die Wirtschaft (...)

¹⁰⁶ *Rahner*, Politische Dimensionen (Anm. 72), 65, notiert, »daß man aus den Imperativen der Bergpredigt allein (...) keine konkrete Gesellschaftsordnung ableiten kann«. Man wird beispielsweise nicht nur zu ökonomisch naiver Sorglosigkeit aufgefordert (Mt 6,25–34), der schnöde Mammon, der doch das unverzichtbare Medium des Marktsystems darstellt, wird geradezu als Verunmöglichung des Heils angesehen (Mt 6,24; Mk 10,23–25). Der Religionssoziologe *Peter L. Berger*, Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit, Frankfurt a.M.-New York 1994, 201, merkt daher nicht zu Unrecht an, die Bergpredigt sei »ein Richtlinienkatalog für Junggesellen, der ihnen sagt, wie sie die letzte Woche vor dem Ende der Welt verbringen sollen«.

¹⁰⁷ Man muss sich hierbei jedoch darüber im Klaren sein, dass die theologische Sozialethik als solche keine genuine Kompetenz hinsichtlich der ökonomischen Mittel besitzt, sondern sich lediglich – mit ›geliehenem‹ Instrumentarium – als Hobbyökonomik darstellen kann. Auch ich selbst versuche mich ab und an als Hobbyökonom (z. B. *Schramm*, Bürgergeld ›light‹. Sozialpolitik für den Arbeitsmarkt, in: *Wulf Gaertner* (Hrsg.), Wirtschaftsethische Perspektiven IV (Schriften des Vereins für Socialpolitik NF 228/IV), Berlin 1998, 243–282). Das Problem dieser Hobbyökonomik besteht darin, dass sie *methodisch* keinen systematischen Bezug zu Kirche oder Theologie aufweist.

für die Kirchen letztlich nur aufzubauen [*sein, MS*] über und innerhalb ihrer Funktion als wirtschaftlicher Akteur«¹⁰⁸. Nur indem man sich den hier auftretenden Dilemmata stellt und jeweils die in Anwendungsdiskursen auftretenden ›trade-offs‹ der differentiellen Entscheidungskalküle bestimmt, können die Kirchen eine praktisch erprobte Identität produzieren, die dann den Sachvorschlägen der theologischen Sozialethik, welche die Erfahrungen aus der moralökonomischen Praxis der Kirchen in konzeptionell systematisierter Form aufzuarbeiten hat, Relevanz verleiht.¹⁰⁹ Dieses Vorgehen einer pragmatischen Bewährung der religiös-moralischen Heuristik christlicher Sozialethik (Begründungsebene) in den Dilemmata polylingualer Anwendungskontexte (Implementations-ebene) lässt sich systematisch als Methode einer ›kritischen Moralpragmatik‹ beschreiben.¹¹⁰

¹⁰⁸ Wieland, Die Kirche als ökonomischer Akteur. Einige Überlegungen am Beispiel des ›Interfaith Center of Corporate Responsibility (ICCR)‹, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 41 (1997) 137–142, 142. Zwei Praxisbeispiele: (a) Wieland beschreibt als instruktives Beispiel hierfür die Operationen des ›Interfaith Center of Corporate Responsibility (ICCR)‹, in dem sich ca. 250 religiöse Organisationen (Gemeinden, Diözesen, Orden, Kirchliche Rentenfonds etc. evangelischen, katholischen und jüdischen Glaubens) zu dem Zweck zusammengeschlossen haben, mit den ihnen zugedachten Spenden und Kollekten zu wirtschaften (Investitionen in Unternehmen, Angebote auf dem Kapitalmarkt usw.). Der springende Punkt hierbei liegt darin, dass bei den Transaktionen des ICCR unweigerlich ›trade-offs‹ entstehen: mit den Investitionen soll auf der einen Seite ein möglichst hoher Kapitalertrag erwirtschaftet werden, um den finanziellen Verpflichtungen (etwa den Pensionsansprüchen der hauptamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter) gerecht zu werden, auf der anderen Seite aber sollen die Transaktionen auch den religiös-moralischen Ansprüchen genügen, weswegen gerade die profitablen ›sin stocks‹ (Alkohol, Rüstungsgüter, Tabak etc.) problematisch werden. (b) Ein ähnliches Bewährungsfeld können die Kirchen in ihrer Funktion als Arbeitgeberinnen finden (hierzu: Wiemeyer, Art. Kirchen und religiöse Gemeinschaften, in: Korff u. a. (Hrsg.), Handbuch der Wirtschaftsethik, Bd. 3: Ethik wirtschaftlichen Handelns, Gütersloh 1999, 555–573, bes. 567–569).

¹⁰⁹ So auch: Kruip, Die Kompetenz der Kirche für die Politik – aus theologisch-sozialethischer Sicht, in: Wilfried Lochbühler/Joachim Wiemeyer/Judith Wolf (Hrsg.), Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche. Begründung – Wege – Grenzen (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Bd. 42), Münster 1999, 112–126, 126.

¹¹⁰ Zu diesem Begriff genauer: Schramm, Moral und Wahrheit. Zur Theoriestrategie der theologischen Ethik in der Moderne, in: Georg Hentschel/ Josef Römelt (Hrsg.), Wahrheit und Sittlichkeit (Erfurter Theologische Schriften, Bd. 27), Leipzig 1999, 9–44, bes. 29–44; ders., Wirtschaftsethik als Kritische Moralpragmatik, in: Josef Römelt (unter Mitarbeit von Michael Schramm), Jenseits von Pragmatismus und Resignation. Perspektiven christlicher Verantwortung für Umwelt, Frieden und soziale Gerechtigkeit (Handbuch der Moraltheologie, Bd. 3), Regensburg 1999, 218–279, bes. 244–247.

4. ZIVILGESELLSCHAFT IN DER MEDIENDEMOKRATIE.
ZU CHANCEN UND GRENZEN SOZIALETHISCHEN OPERIERENS
IN DER FUNKTIONAL DIFFERENZIIERTEN GESELLSCHAFT

Abschließend möchte ich noch kurz einen Blick auf die Frage werfen, welchen – ernüchternden – Rahmenbedingungen sozialetische oder kirchliche ›Einmischungen‹ unterliegen¹¹¹ und welche strategischen Konsequenzen sich daraus ergeben. So weit ich sehe, können solche ›Einmischungen‹ nur über einen zweistufigen Prozess erfolgreich sein:

Erstens müssen sich die theologische Sozialethik und allgemeiner auch Kirchen des *Aufmerksamkeitsproblems in der Mediendemokratie* bewusst sein. Ein bloßes Operieren als Teil der ›Zivilgesellschaft‹¹¹² reicht hier nicht aus, vielmehr führt am Weg über das Mediensystem kein Weg vorbei. Diese Gerechtigkeitsdiskussionen der ›Zivilgesellschaft‹, die vom Mediensystem beobachtet werden, können nur von diesem zu einem gesellschaftspolitisch prägenden Thema gemacht werden. Und nur insofern sich das Politiksystem, das letztlich allein – als politisches Zentrum – kollektive Entscheidungen verbindlich treffen kann, im Mediensystem selbst beobachtet (›Beobachtung zweiter Ordnung‹¹¹³), können sich – mit viel Glück (!) – Inhalte, die ursprünglich der religiös motivierten Moral von Kirchen und Sozialethik entstammen, auch im Politiksystem widerspiegeln. Wenn man mit Reformvorschlägen auch nur in die Nähe einer gesellschaftspolitischen Beachtung durchdringen möchte, muss man sich dem Code der modernen Medien ›interessant/uninteres-

¹¹¹ Letztlich werden die Einlassungen theologischer Sozialethikerinnen und -ethiker von der geneigten Öffentlichkeit als Äußerungen aus dem kirchlichen Bereich – der sich ja nicht in der Amtskirche erschöpft – wahrgenommen. Man kann (und muss) in diesem Sinn auch von ›kirchlicher Sozialethik‹ sprechen (ohne dabei gleich alle Unterschiede zwischen der wissenschaftlichen Sozialethik und der kirchlichen Sozialverkündigung zu verwischen).

¹¹² Der Begriff der ›Zivilgesellschaft‹ hat nicht zu Unrecht Konjunktur, allerdings sind normative Überhöhungen, die die moralische Ambivalenz auch der zivilgesellschaftlichen Kommunikationsprozesse verschleiern, tunlichst zu vermeiden. Zur Übersicht und Kritik: Georg Kneer, *Zivilgesellschaft*, in: Georg Kneer/Armin Nassehi/Markus Schroer (Hrsg.), *Soziologische Gesellschaftsbegriffe. Konzepte moderner Zeitdiagnosen*, München 1997, 228–251.

¹¹³ Luhmann, *Religion* (Anm. 60), 177, sieht die Urform dieser ›Beobachtung zweiter Ordnung‹ in der Theologie: Hier gehe es darum, »daß die Menschen beobachten, wie Gott sie beobachtet«. Inzwischen hätten »sich alle Funktionssysteme auf diesen Modus umgestellt: die Wissenschaft mit Hilfe von Publikationen, die Wirtschaft durch Orientierung am Markt, die Politik über die öffentliche Meinung« (ebd., 183).

sant« stellen.¹¹⁴ Die Massenmedien regulieren einen »Markt für (...) Aufmerksamkeit«¹¹⁵. Wenn Kirchen und Sozialethik irgendeine politische Wirkung auslösen wollen (›Politik möglich machen«¹¹⁶), dann müssen sie »die massenmedial erzeugte Öffentlichkeit mit strategischen Mitteln bearbeiten«¹¹⁷. Im Ergebnis heißt das, dass Kirchen und Sozialethik zunächst einmal nur dann mediale Aufmerksamkeit erzeugen können, wenn sie ein *markantes Werteprofil*, das einer *hinreichend großen Anzahl von Leuten interessant* erscheint, *über längere Zeiträume hinweg* zu kommunizieren vermögen. Das Sozialwort der beiden Kirchen hat keines dieser Kriterien wirklich erfüllt.¹¹⁸

Dies ist jedoch nur einer von zwei Aspekten. Denn ein *bloßes* Werte-Aufrüsten liefe auf das Ansinnen hinaus, die eigene umfassende (komprehensive) Wertvorstellung des religiös ›Guten‹ zum politischen Maßstab erheben zu wollen, was aber angesichts der phänomenal zu beobachtenden Inkommensurabilität der Wertvorstellungen (des ›Guten‹) den übergreifenden gesellschaftlichen Grundkonsens einer pluralistischen Gesellschaft unterhöhlen würde. Das Ansinnen, eine bessere ›Politik möglich zu machen‹, würde gerade verunmöglicht. Daher muss – in einem zweiten Schritt – das markante Werteprofil der kirchlichen Sozialethik, das einem religiös-ethischen Begründungsdiskurs entstammt, *in* den faktischen Dilemmata polylingualer Anwendungskontexte (Implementationsebene) zu pragmatisch funktionsfähigen Problemlösungen

¹¹⁴ Während *Luhmann*, *Die Realität der Massenmedien*, 2. Aufl., Opladen 1996, 36, den Code des Funktionssystems der Massenmedien als ›Information/Nicht-Information‹ definiert, scheint mir mit *Günther Thomas*, *Medien – Ritual – Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens*, Frankfurt a. M. 1998, 543, der Code zweckmäßiger als ›interessant/uninteressant‹ (± interessant) zu bestimmen zu sein.

¹¹⁵ *Bolz*, *Die Wirtschaft des Unsichtbaren. Spiritualität – Kommunikation – Design – Wissen: Die Produktivkräfte des 21. Jahrhunderts*, München 1999, 17. Nebenbei: Auch hier zeigt sich, dass Funktionssysteme eine marktförmige Wettbewerbskoordination aufweisen.

¹¹⁶ »Die Kirchen wollen nicht selbst Politik machen, sie wollen Politik möglich machen« (*Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.)*, Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit (Gemeinsame Texte 9), Hannover-Bonn, Nr. 4, S. 7).

¹¹⁷ So der lesenswerte Beitrag von *Martin Naß*, Möglichkeiten des Bewusstseinswandels in den Massenmedien?, in: *Lochbühler/Wiemeyer/Wolf (Hrsg.)*, Öffentlichkeitsauftrag (Anm. 109), 74–85, 75.

¹¹⁸ Der Konsultationsprozess war als Habermas'scher Verständigungsdiskurs angelegt (ebd., 77). Infolgedessen war sein Ergebnis (zumindest dasjenige, was dann schwarz auf weiß vorlag), das Sozialwort, sehr vermittelnd, ein Kompromisspapier ohne klares Markenzeichen (ebd., 84).

transformiert werden.¹¹⁹ Dieser Transformationsprozess unterliegt aber, um gesellschaftspolitisch erfolgreich sein zu können, einer Bedingung: Die anwendungsfähigen Umsetzungen des Werteprofiles aus dem religiös-ethischen Begründungsdiskurs der Kirchen müssen so ausgestaltet sein, dass *beide* Seiten eines Wertekonflikts Berücksichtigung finden. In Beispielen:

Es nützt gesellschaftspolitisch nichts, wenn man bloß Familienwerte propagiert, aber den kinderlosen Nutznießern eines Rentenversicherungssystems, das Kindererziehung ›bestraft‹, nicht zeigen kann, dass ein solches Rentenversicherungssystem langfristig ihren *eigenen* Interessen zuwiderläuft.¹²⁰ Es nützt gesellschaftspolitisch nichts, wenn man bloß den Wert des Lebensschutzes ungeborenen Lebens verkündet, aber die Problemsituation der Frauen nicht berücksichtigt.¹²¹ Es nützt gesellschaftspolitisch nichts, wenn man bloß den Wert der sozialstaatlichen Sicherungssysteme für die gesellschaftlich Armen und Schwachen herausstreicht, ohne Argumente zu generieren, dass ein Sozialstaat auch den Reichen und Erfolgreichen nützt.¹²²

Es ist die Aufgabe sozialetischer und kirchlicher Anwendungsdiskurse, das Werteprofil des religiös-ethischen Begründungsdiskurses in solche ›orthogonalen‹, d. h. beide Seiten eines Wertekonflikts berücksichtigende Problemlösungsmodelle zu überführen.¹²³ Markantes Werteprofil (Begründungsebene) *und* ›orthogonale Positionierung‹ (Anwendungsebene) – das ist die heuristische Suchanweisung, die es strategisch zu verfolgen gilt. Nun ist allerdings eine ›orthogonale Positionierung‹ ein außerordentlich hehres Ziel. Vielfach wird es nicht gelingen, solch hegelianische ›Aufhebungs‹-Modelle, denen dann auch die mediale Beach-

¹¹⁹ Dies dürfte im allgemeinen nur möglich sein, indem es die Kirchen als z. B. ökonomische Akteure *in ihren eigenen Reihen* ›vormachen‹. Ich erinnere nochmals an das Beispiel des ICCR oder an die Rolle der Kirchen als Arbeitgeberinnen.

¹²⁰ Dies schon sehr frühzeitig gezeigt zu haben, ist das Verdienst von *Wilfried Schreiber*, Existenzsicherung in der industriellen Gesellschaft, Köln 1955.

¹²¹ Dies nicht hinreichend zu sehen, ist den Befürwortern eines Ausstiegs der katholischen Kirche aus der staatlich eingebundenen Schwangerschaftskonfliktberatung zu bescheinigen. Zu dieser Entwicklung: *Wilhelm Ernst*, Zu neueren Entwicklungen in der Schwangerschaftskonfliktberatung, in: *Bertram Pittner/Andreas Wollbold (Hrsg.)*, Zeiten des Übergangs (Festschrift für Franz Georg Friemel zum 70. Geburtstag) (Erfurter Theologische Schriften, Bd. 80), Leipzig 2000, 243–268.

¹²² Hierzu: *Homann/Pies*, Sozialpolitik für den Markt: Theoretische Perspektiven konstitutioneller Ökonomik, in: *Pies/Martin Leschke (Hrsg.)*, James Buchanans konstitutionelle Ökonomik (Konzepte der Gesellschaftstheorie 2), Tübingen 1996, 203–239.

¹²³ Zum Konzept einer ›orthogonalen Positionierung‹: *Pies*, Ordnungspolitik in der Demokratie. Ein ökonomischer Ansatz diskursiver Politikberatung, Tübingen 2000.

tung relativ sicher wäre, tatsächlich zu realisieren.¹²⁴ In diesen Fällen bleibt der kirchlichen Sozialethik nichts anderes übrig als – zunächst einmal – bei dem eigenen Werteprofil stehenzubleiben, aber – und das ist gesellschaftspolitisch ein entscheidender Punkt – dann in dem Bewusstsein, dass der eigene Wertestandpunkt bloß ein identitätssemantisches Angebot für Individuen, (noch) nicht aber ein gesellschaftspolitisch praktikabler Vorschlag ist.

5. SCHLUSS

Schon die Entstehungsbedingungen der christlichen Sozialethik weisen diese als eine Disziplin aus, die sich mit dem sozialen Nutzen und den sozialen Kosten *systemischer* Differenzierungen zu befassen hat. Angesichts der funktionalen Ausdifferenzierung von Wettbewerbssystemen in modernen Gesellschaften wiederum wird die Unterscheidung von *Begründungs- und Anwendungsdiskursen* systematisch grundlegend. Ziel des Aufsatzes war es aufzuzeigen, inwiefern sich eine christliche Sozialethik angesichts der Ausdifferenzierungen von Funktionssystemen und von Begründungs- und Anwendungsdiskursen nützlich machen kann. Und diesbezüglich scheint mir die Theoriestrategie einer *theologischen Systemethik* am zweckdienlichsten zu sein.

Michael Schramm, Prof. Dr., ist Professor für Katholische Theologie sowie für Wirtschafts- und Unternehmensethik an der Universität Hohenheim.

¹²⁴ Trade-offs werden sich niemals ganz ›aufheben‹ lassen. Ohnehin geht es ›nur‹ um prohibitive trade-offs.