

ZUR LOGIK SOZIALANALYTISCHER KOMPETENZ CHRISTLICHER GESELLSCHAFTSETHIK

Von Matthias Möhring-Hesse, Frankfurt a. M.

Mit der Durchsetzung von kapitalistischer Produktionsweise und demokratisch-bürokratischer Staatsorganisation veränderten sich in den okzidentalischen Gesellschaften sowohl die Handlungsbedingungen der kirchlichen Institutionen als auch die Lebenslagen der Kirchenmitglieder. Den sozialen Folgen gesellschaftlicher Modernisierung gegenüber versagten aber die theologischen Deutungsmuster und politischen Handlungsorientierungen der katholisch-kirchlichen Tradition. In Reaktion auf dieses theologische Defizit entstand Ende des 19. Jahrhunderts aus der Moraltheologie die christliche Gesellschaftsethik als ein eigenständiges Fach, das über lange Zeit hinweg durch den Ansatz der „katholischen Soziallehre“ geprägt wurde. Die Gesellschaftsethik sollte helfen, die kirchlichen Orientierungen einer vermeintlichen „katholischen Politik“ zu reaktivieren, wozu die theologisch-ethische Thematisierung von „Politik“ und „Gesellschaft“ in diesem Fach konzentriert und sozialanalytisch qualifiziert wurde. Durch die Integration von sozialanalytischer Kompetenz in die Theologie sollten nämlich die neuen und komplexen gesellschaftlichen Verhältnisse begriffen und bewältigt, dabei zugleich die traditionellen Politikorientierungen der katholischen Kirche bestätigt und aktualisiert werden.

Seither gehört der Anspruch auf sozialanalytische Kompetenz zur Selbstschätzung der christlichen Gesellschaftsethik, mit dem sie auch – neben ihrer thematischen Spezialisierung – ihre fachliche Originalität innerhalb der Theologie auszuweisen pflegt. In den gegenwärtigen theologischen Debatten verorten etwa die Vertreter der „katholischen Soziallehre“ die politisch ambitionierten Theologen in Konkurrenz zur christlichen Gesellschaftsethik. Gegen deren theologische Reflexion politisch dimensionierter Glaubenspraxis bestehen sie auf ihren sozialwissenschaftlichen Fertigkeiten sowie deren Monopol innerhalb der Theologie. Die polit-theologische Rezeption sozialwissenschaftlicher Begriffe erscheint ihnen als „gehobener Dilettantismus“¹; sie sehen darin gar eine gefährliche „Veräußerung des Glaubens“ und die häretische Verwandlung von Theologie in Soziologie.²

¹ *W. Weber*, Wenn aber das Salz schal wird . . . Der Einfluß sozialwissenschaftlicher Weltbilder auf theologisches und kirchliches Sprechen und Handeln. Würzburg 1984, 171.

² Vgl. *A. Rauscher*, Die katholische Soziallehre als Frucht sozialer Verantwortung aus dem Glauben. In: Christlicher Glaube und gesellschaftliche Praxis. Hg. *F. Hengsbach* – *A. Lopez Trujillo* (Veröffentlichungen des Studienkreises Kirche und Befreiung). Aschaffenburg 1978, 99–116, hier 106f.

Durch die Ausdifferenzierung spezialisierter Wissenschaftsdisziplinen wird jedoch der Anspruch eines theologischen Faches auf sozialwissenschaftliche Kompetenz problematisiert. Obwohl die christliche Gesellschaftsethik nachdrücklich eigene sozialwissenschaftliche Fertigkeiten beansprucht, bleibt dennoch ihre methodologische Reflexion auf deren Logik dürftig. Versuche innerhalb der katholischen Theologie, die sozialanalytische Kompetenz christlicher Gesellschaftsethik näher zu bestimmen, verblieben systematisch im Rahmen der Verhältnisbestimmung von Ethik und Empirie. Mit der Darstellung und Kritik der dazu vorliegenden Ansätze (1.) möchte ich jedoch die These plausibel machen, daß der Bezug auf das Ethik-Empirie-Verhältnis ungeeignet ist, für die christliche Gesellschaftsethik die Logik ihrer sozialanalytischen Kompetenz zu klären. Statt dessen plädiere ich dafür, die dazu notwendige methodologische Reflexion beim Praxis-Theorie-Verhältnis anzusetzen: Die historischen Anforderungen moderner Gesellschaften an die politisch dimensionierte Glaubenspraxis (2.) verlangt von der christlichen Gesellschaftsethik m. E. eine eigene sozialwissenschaftliche Produktivität, die der Logik interdisziplinärer Diskurse folgt (3.).

1. Allgemeine Ethik und sozialwissenschaftliche Empirie

Der Ansatz, die sozialanalytische Kompetenz christlicher Gesellschaftsethik über das Ethik-Empirie-Verhältnis zu fixieren, liegt für Ethiken in der aristotelisch-thomanischen Tradition nahe. Da sie im Allgemeinen und im Konkreten die beiden unterschiedlichen Wirklichkeitsebenen des Erkennens und des Handelns ausmachen³, können sie die ethische Relevanz sozialwissenschaftlicher Analyse aus den empirisch-konkreten Bezügen der ethischen Urteilsbildung bestimmen: Welche Bedeutung hat das geschichtlich Konkrete für die Erkenntnis dessen, was getan werden soll? Aus der unterschiedlichen Beantwortung dieser Frage ergeben sich zwei verschiedene Ansätze, Relevanz und Kompetenz von Sozialanalyse innerhalb der christlichen Gesellschaftsethik zu bestimmen:

a) Kennzeichnend für den ersten Ansatz ist eine scharfe Trennung von Gesellschaftsethik und sozialwissenschaftlicher Analyse. Die Erkenntnis und Begründung des ethischen Allgemeinen ist der sozialwissenschaftlichen Empirie vorausgesetzt und von ihr unabhängig. Reduziert auf quantitative, gleichsam statistische Empirie, liefert die Sozialanalyse lediglich das zur Operationalisierung der allgemeinen Ethik notwendige Wissen über das geschichtlich Kon-

³ Vgl. H. Schnädelbach, Was ist Neoaristotelismus? In: Moral und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik. Hg. W. Kuhlmann. Frankfurt a. M. 1986, 38–63, hier 43–46.

krete. Während das ethische Wissen theoretisch höchster und normativ verpflichtender, aber metaempirischer Wirklichkeitserkenntnis entstammt, resultiert das sozialanalytische Wissen aus methodisch disziplinierter und vermeintlich wertfreier, dabei empirischer Forschung. In der katholischen Tradition wird dieser Ansatz vor allem in der neuscholastischen Methodologie der „katholischen Soziallehre“ vertreten. Zu ähnlichen methodologischen Konsequenzen, zu denen die ontologische Trennung von Allgemeinem und Konkretem die „katholische Soziallehre“ drängt, führt übrigens in der evangelischen Tradition auch die Theologie der „Zwei-Reiche“ und der „Königsherrschaft Christi“ mit ihrer fundamentalen Diastase von theologischer Ethik und sozialwissenschaftlicher Analyse.

Der neuscholastische Ansatz der „katholischen Soziallehre“ instrumentalisiert sozialwissenschaftliche Empirie als Analyse der „circumstantiae“, der geschichtlich-konkreten Umstände des ethischen Allgemeinen. Sie dient im syllogistischen Schlußverfahren als empirischer Untersatz, mit dem allgemeine, „wahre“ Normen in politische Postulate transformiert werden können.⁴ Gesellschaftsethik wird dabei als eine „Zusammenfassung letzter Grundwerturteile und empirischer Gegebenheiten unserer Wirtschaft und Gesellschaft“ zu einer „objektiv-gültige[n] Lösung“⁵ begriffen, die der politischen Praxis von Christen vor- und aufgegeben ist. Mit Hilfe sozialwissenschaftlicher Analyse klärt diese Gesellschaftsethik, ob im historischen Konkreten ein „Fall“ für das ethische Allgemeine vorliegt, d. h., ob Allgemeines im Konkreten verwirklicht, gefährdet oder verletzt ist. Mit diesem statistischen Blick auf die geschichtliche Wirklichkeit definiert die „katholische Soziallehre“ mögliche Bereiche sozialwissenschaftlicher Analyse vorgängig als Anwendungsfälle ihrer selbst. Reduziert sie so die sozialwissenschaftliche Empirie auf eine „Statistik“ allgemeiner Normen, beschränkt sie zugleich ihre eigene sozialanalytische Kompetenz auf die „Übernahme wissenschaftlich gesicherter Erkenntnisse“⁶ über die historische Situation. Diese Erkenntnisse dienen nämlich im neuscholastischen Schlußverfahren als „Lemmata“, d. h. als nicht-axiomatische, aber allgemein geteilte und von niemandem bestrittene Prämissen über den Einzel-

⁴ Vgl. etwa F. Klüber, Grundriß der katholischen Gesellschaftslehre (Zeitnahes Christentum 61). Osnabrück 1971, 18–24; J. Oelinger, Methodische Gesichtspunkte zur Anwendung der katholischen Gesellschaftslehre. In: Neue Ansätze der katholischen Soziallehre. FS F. Müller. Hg. Kath.-Soz. Institut der Erzdiözese Köln. Köln 1970, 24–45.

⁵ W. Dreier, Der Weg zur normativen Sozialwissenschaft. In: JCSW 1 (1960) 19–30, hier 30.

⁶ J. Höffner, Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung? Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz Fulda, 24. September 1984 (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 11). Bonn 1984, 19; vgl. auch ders., Christliche Gesellschaftslehre. Studienausgabe. Kevelaer 1983, 25.

fall. Beschränkt die „katholische Soziallehre“ einerseits ihre sozialanalytische Kompetenz auf die „Übernahme sozialwissenschaftlich gesicherter Erkenntnisse“, präsentiert sie sich gegenüber der sozialwissenschaftlichen Forschung andererseits als die „höchste und grundlegende Sozialwissenschaft“, mit der die Frage nach der „Wahrheit der Wirklichkeit“ sozialwissenschaftlich überhaupt erst thematisiert wird.⁷

Der Empiriebezug im Erkennen des ethischen Allgemeinen wird in der neuscholastischen Methodologie der „katholischen Soziallehre“ nur selten reflektiert, obwohl sie in naturrechtsethischer Weise das Allgemeine als immer vorgegebene Wirklichkeit des Gesollten behauptet. Eine Ausnahme macht jedoch die Naturrechtsethik von Johannes Messner, der aus der für die neuscholastische Ontologie eigentümlichen Verdoppelung des Seins (als Wirkliches und Zu-Verwirklichendes) einen zweifachen Empiriebezug der Gesellschaftsethik folgert. Messner bestimmt die geschichtliche Erfahrung als Erkenntnismedium des ethischen Allgemeinen, das als vorgegebene Wirklichkeit immer bereits gelebt und so als ein „von seiner Natur selbst aufgedrängter gesellschaftlicher Ordnungswillen“⁸ erfahren wird – vor allem im kindlichen Erleben der Familie als der „ontologischen Urgesellschaft“ der Menschen. Das Erkennen des ethischen Allgemeinen wird als ein Prozeß der Bewußtwerdung behauptet, in dem sich das erfahrene Allgemeine für die „induktiv-ontologische“ Vernunft⁹ als unmittelbar einsichtig und evident erweist. Dabei muß wissenschaftliche Empirie zwar nicht prinzipiell ausgeschlossen sein, fundamentale Bedeutung erhält sie allerdings erst bei der anschließenden Operationalisierung des induktiv-ontologisch erhobenen Allgemeinen.

Die „katholische Soziallehre“ konstituiert sich – so legt Messners erfahrungsbezogene Naturrechtsethik offen – aus methodisch undisziplinierten Erfahrungen gesellschaftlicher Sachverhalte, die als vorgegebene soziale Daten zur „wesentlichen Wirklichkeit“ verklärt und so mit normativer Qualität versehen werden.¹⁰ Dies „führt zwangsläufig zu einem Ethikverständnis, das sich zwar empiriebezo-

⁷ Vgl. etwa Höffner, Soziallehre (s. Anm. 6) 33.

⁸ Vgl. J. Messner, Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik. Innsbruck 1966, 315.

⁹ Vgl. ebd. 344.

¹⁰ Vgl. zur wissenssoziologischen Einschätzung dieser Vermutung die These von F.-X. Kaufmann, daß das naturrechtliche Denken eine spekulative Überhöhung intuitiver Einsichten des Alltagswissens darstellt, die jedoch nach der Ausbildung zunehmend komplexerer Gesellschaftsformationen ihre Funktion, allgemein anerkennungsfähige Handlungsorientierungen auszuweisen, nicht länger erfüllen kann; F.-X. Kaufmann, Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens im 19. und 20. Jahrhundert. In: Naturrecht in der Kritik. Hg. E. W. Böckenförde – F. Böckle. Mainz 1973, 126–164, hier 146–148.

gen gibt, [. . .] aber gegebenenfalls auch zugleich gegen Empirie argumentieren kann“¹¹. Um jedoch peinliche Zusammenstöße zwischen dem „empirisch“ erhobenen Allgemeinen und den Erkenntnissen empirischer Sozialwissenschaften zu verhindern, wird das ethische Allgemeine allerdings nur mit geringem und vage formuliertem materialem Gehalt angegeben. Die Dynamik gesellschaftlicher Prozesse gerät der „katholischen Soziallehre“ dabei aber gänzlich aus dem Griff: Ihre metaphysische Verwandlung von geschichtlichen Daten in „wesentliche Wirklichkeiten“ und ihre Sozialanalyse als „Statistik“ der geschichtlichen Konkretionen dieses Allgemeinen verhindern eine grundlegend kritische Analyse und eine politische Alternativen antizipierende Wertung der bestehenden Verhältnisse. Da sie ihr normatives Fundament in den gesellschaftlichen Verhältnissen selbst besitzt, ist ihre gesellschaftsethische Kritik zwar „möglich und nützlich, aber stets nur im Detail“¹². Dieser konservative Habitus sowie zusätzlich ihr geringer materialer Gehalt machen die „katholische Soziallehre“ für die Reflexion und Orientierung von politischer Praxis gesellschaftlicher Veränderung unbrauchbar, die sich weder mit Hilfe ihrer „statistischen“ Sozialanalyse begreifen noch durch ihr ethisches Allgemeines einer vorgegebenen Sittlichkeit orientieren kann.

b) Bleibt die sozialanalytische Kompetenz der „katholischen Soziallehre“ auf die Übernahme von „gesicherten Ergebnissen“ der empirischen Sozialforschung beschränkt, werden dagegen im zweiten Ansatz christliche Gesellschaftsethik und sozialwissenschaftliche Analyse gekoppelt und ineinander vermittelt. Eine derartige Vermittlung wird von diesem gesellschaftsethischen Ansatz angezielt, weil er „die spezifisch ethische Frage nach dem, was sein soll, zugleich immer auch schon als Frage nach konkreten, von sich aus wirkenden empirischen Strukturzusammenhängen als Bedingung seiner Möglichkeit begreift und [. . .] die spezifisch empirische Frage nach dem, was ist, immer schon von einem je und je praxisbezogenen Interesse bestimmt weiß, um derentwillen sie gestellt wird“¹³. Werden Gesellschaftsethik und empirische Sozialwissenschaften daher ineinander vermittelt, muß sowohl die ethische Relevanz sozialwissenschaftlicher Analyse als auch die Bedeutung der Gesellschaftsethik für die empirische Analyse neu erschlossen werden. Vor allem in der jüngeren Moralthologie wurde diese Vermittlung von Ethik und Empirie reflektiert und in einem (zumindest in den methodologischen Konsequenzen) konfessionsübergreifenden Einverständnis bestimmt.

¹¹ W. Korff, Wege empirischer Argumentation. In: Handbuch der christlichen Ethik. Hg. A. Hertz – W. Korff. Bd. 1. Freiburg i. Br. – Gütersloh 1978, 83–105, hier 89.

¹² W. Weber, Das Problem einer verantwortlichen Vermittlung zwischen Glauben und sozialem Handeln. In: Christlicher Glaube (s. Anm. 2) 117–136, hier 127.

¹³ Korff (s. Anm. 11) 88.

Mit der Renaissance Thomanischer Ethik verabschiedete die katholische Moraltheologie die Neuscholastik, indem sie deren naturrechtlichen Ansatz als „autonome Moral“ reformulierte.¹⁴ Diese basiert auf einem – im Vergleich zum neuscholastischen Denken – geschichtlich-dynamischen Verständnis von den menschlichem Handeln vor- und aufgegebenen Bestimmungen. Dabei ist aber auch für die „autonome Moral“ fundamental, daß sie menschliches Handeln durch *objektive Wirklichkeiten* in ihrer normativen Beliebigkeit beschränkt sieht. Doch wird der materiale Gehalt dieser ethisch verpflichtenden Wirklichkeit immer erst und immer wieder aus den empirischen Kontexten menschlicher Praxis erkannt. Die Rekonstruktion des geschichtlich Konkreten geht daher der Erkenntnis von „der materialen Bedingungslogik menschlichen Seinkönnens und menschlicher Verwirklichung“¹⁵ unabdingbar voraus. Die wissenschaftlich qualifizierte Erkenntnis des ethisch Allgemeinen wird dabei auf das Wissen von empirischen Disziplinen außerhalb der Theologie verpflichtet: „Ethik sieht sich nicht mehr wie früher auf empirische Zufallsinformation und gängige Evidenzerfahrungen verwiesen, sondern kann erstmals auf Informationen rekurrieren, die im Rahmen methodisch gesicherter wissenschaftlicher Forschung erbracht werden.“¹⁶ Die ethische Relevanz der empirischen Sozialwissenschaften für die christliche Gesellschaftsethik besteht dann darin, die geschichtlichen Bestimmungen menschlicher Selbstverwirklichung aufzuweisen, die für den Normenfindungsprozeß der Gesellschaftsethik konstitutiv sind.

Die Gesellschaftsethik bestimmt sich daher methodisch als „Integrationswissenschaft“¹⁷, die sozialwissenschaftlich erhobene, geschichtliche Bedingungen menschlicher Selbstverwirklichung „zu der sich in der Sinnlogik dieser Bedingungszusammenhänge abzeichnenden Zielgestalt des Humanen“¹⁸ zusammenführt: zur politischen Zielgestalt der Gerechtigkeit gesellschaftlicher Ordnungen.¹⁹ Die gesellschaftsethische Integration führt wiederum die sozialwissenschaftlichen Analysen in ihren jeweiligen „ethisch-anthropologische[n] Gesamtzusammenhang, in dem sie sich selbst bewegen und dem ihre in der Regel spezifisch segmentären Einsichten zuzuordnen, kritisch einzufügen und zur Geltung zu bringen sind“²⁰. Der meta-

¹⁴ Vgl. dazu etwa A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*. Düsseldorf 21984; F. Böckle, *Fundamentalmoral*. München 1977.

¹⁵ Korff (s. Anm. 11) 84.

¹⁶ Ebd. 85.

¹⁷ Vgl. W. Schöllgen, *Konkrete Ethik*. Düsseldorf 1961; Auer (s. Anm. 14) 44–46. 189–191; Korff (s. Anm. 11) 85ff; D. Mieth, *Der Wissenschaftscharakter der Theologie*. In: FZThPh 23 (1976) 13–41.

¹⁸ Korff (s. Anm. 11) 105.

¹⁹ W. Korff, *Grundzüge einer künftigen Sozialethik*. In: JCSW 24 (1983) 29–49, hier 38.

²⁰ Korff (s. Anm. 11) 85.

physische Totalitätsanspruch der „katholischen Soziallehre“ gegenüber den empirischen Sozialwissenschaften wird als „Anspruch einer handlungsbezogenen Logik des Ganzen“²¹ reformuliert. Doch erscheint nun als neuer Ort dieses Anspruchs die interdisziplinäre Kooperation der Gesellschaftsethik mit den sozialwissenschaftlichen Disziplinen. Wilhelm Dreier sieht die christliche Gesellschaftsethik gar „im interdisziplinären Dialog aller Wissenschaften nicht einfach zusätzlich bereichert, sondern überhaupt erst konstituiert“²². Dabei weist er ihr in diesem Dialog die Rolle des „Promotors“²³ der normativen Zielverpflichtung auf das Humane zu.

Welche Kompetenzen die christliche Gesellschaftsethik als Integrationswissenschaft im interdisziplinären Diskurs mit sozialwissenschaftlichen Disziplinen einbringen kann, bleibt hinter ihrem abstrakten Totalitätsanspruch allerdings verborgen. In der Forschungspraxis besteht „Integration“ offensichtlich häufig nur in der schlechten Verdoppelung sozialwissenschaftlicher Aussagen mit theologischem Anstrich. Niklas Luhmann bringt die Erfahrung von Sozialwissenschaftlern in solchen interdisziplinären Dialogen anschaulich zur Sprache: „Theologen stehen nicht unter Motiv- oder Interessenverdacht, bieten argumentative Kompetenz und sind unbestreitbar guten Willens. Ihre Beiträge [. . .] bleiben gleichwohl mehr als dürftig. Weithin wiederholen sie nur, was ohnehin gedacht und gemeint wird ohne spezifisch religiösen Bezug [. . .] Wer so formuliert, kann es ebensogut auch bleiben lassen. Es reicht nicht. Und es hilft nichts, wenn man solche Aussagen dann nochmals theologisch reformuliert und sie auf Gott bezieht.“²⁴

Dennoch zeigt das Konzept der christlichen Gesellschaftsethik als Integrationswissenschaft, daß sozialwissenschaftliche Kompetenz in das Zentrum christlicher Gesellschaftsethik drängt und die Konstitution gesellschaftsethischer Urteile prägt: Sozialwissenschaftliche Analyse bleibt der Gesellschaftsethik nicht äußerlich, sondern konstituiert die ethische Urteilsbildung mit. Damit wird die sozialanalytische Kompetenz der christlichen Gesellschaftsethik nicht mehr auf die bloße „Übernahme wissenschaftlich gesicherter Erkenntnisse“ begrenzt, sondern ansatzweise um den Anspruch auf eigene sozialwissenschaftliche *Produktivität* erweitert. Denn wenn sozialwissenschaftliche Erkenntnisse in die gesellschaftsethische Urteilsbildung integriert werden, die dann deren Gehalt und deren Geltung mitbestimmen, muß die Gesellschaftsethik angeben und selbst begründen können, welche und warum bestimmte Erkenntnisse inte-

²¹ Ebd. 96.

²² W. Dreier, *Sozialethik (Leitfaden Theologie 9)*. Düsseldorf 1983, 18.

²³ Ebd. 9.

²⁴ N. Luhmann, *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?* Opladen 1986, 184.

griert werden – und andere nicht. Dies verlangt eine kritische Kompetenz gegenüber der sozialwissenschaftlichen Forschung, die dieser nicht einfach fremd bleiben kann.

Doch wegen seiner ontologischen und normtheoretischen Prämissen bleibt auch das Konzept der Integrationswissenschaft – wie das der „katholischen Soziallehre“ – ungeeignet, die sozialanalytische Kompetenz christlicher Gesellschaftsethik und deren Logik zu bestimmen. Die ontologische Trennung von Allgemeinem und Konkretem sowie die normtheoretische Konzeption einer vor- und aufgegebenen Sittlichkeit erfordert nämlich sowohl eine unhaltbare Reduktion der Sozialwissenschaften auf empirische Forschung als auch eine gleichermaßen unhaltbare metaphysische Überhöhung der Gesellschaftsethik. Erstens bildet nämlich sozialwissenschaftliche Analyse keineswegs „konkrete“ gesellschaftliche Wirklichkeit einfachhin ab und ist selbst als empirische Sozialforschung nicht einfach „empirische Wissenschaft“. Vielmehr bieten auch die Sozialwissenschaften „nur“ Theorien *über* gesellschaftliche Sachverhalte, in die mehr oder weniger anspruchsvolle theoretische („allgemeine“) Annahmen sowie – mehr oder weniger reflektiert – normative Positionen eingehen. Die empiristische Reduktion sozialwissenschaftlicher Analyse wird daher deren Forschungspraxis nicht gerecht, auch wenn ihr einmal deren methodologische Selbstreflexion weitgehend entsprochen hat. Selbst wenn sich die christliche Gesellschaftsethik als Integrationswissenschaft oder gar höchste Sozialwissenschaft präsentiert, taugt sie zweitens auch nicht zur Explikation und Reflexion von theoretischen Grundannahmen und normativen Implikationen sozialwissenschaftlicher Analysen. Deren Tauglichkeit und Richtigkeit lassen sich nämlich nur reflexiv, d. h. durch die sozialwissenschaftliche Forschung selbst – oder aber gar nicht – erweisen. Die empiristische Reduktion der Sozialwissenschaften und die metaphysische Überhöhung der Gesellschaftsethik werden daher sozialwissenschaftlichen Forschungsprozessen nicht gerecht – und verraten zudem eine maßlose Überschätzung der christlichen Gesellschaftsethik im interdisziplinären Dialog mit den Sozialwissenschaften.

Statt die sozialanalytische Kompetenz christlicher Gesellschaftsethik und deren Logik aus der ontologisch fundierten Unterscheidung von konkreter und allgemeiner Wirklichkeit zu erheben, schlage ich vor, das Verhältnis von politischer Glaubenspraxis und christlicher Gesellschaftsethik, d. h. das Praxis-Theorie-Verhältnis zum Ausgang dieser methodologischen Reflexion zu nehmen. Meine These ist, daß sich die sozialanalytische Kompetenz christlicher Gesellschaftsethik aus der historischen Situation politischer Glaubenspraxis definieren läßt. Meine Ausgangsfrage lautet demnach: Welche sozialanalytische Kompetenz wird von einer Gesellschaft verlangt,

die die Glaubenspraxis politisch engagierter Christen unter den Bedingungen moderner Gesellschaften subsidiär begleitet und reflektiert? Verwiesen auf die historische Situation politischer Glaubenspraxis, erweist sich die Logik dieser sozialanalytischen Kompetenz selbst als historisch. Daher bedarf die christliche Gesellschaftsethik zu deren Rekonstruktion bereits sozialanalytischer Kompetenz.

2. Politische Glaubenspraxis in modernen Gesellschaften

Mit dem Anspruch auf sozialanalytische Kompetenz reagiert die christliche Gesellschaftsethik auf das praktische Problem, wie Christen die politische Dimension ihres Glaubens in modernen Gesellschaften realisieren können. Die Unterscheidung von Glauben und politischem Handeln ist nämlich entgegen einem hartnäckigen Vorurteil keine theologisch fundamentale, sondern eine historische. Sie reflektiert die Situation christlicher Glaubenspraxis in modernen Gesellschaften (des okzidentalen Typs), in denen durch die Ausdifferenzierung von funktionsspezifischen Handlungsbereichen und von kulturellen Wertsphären der innere Zusammenhang von Glauben und Politik zum glaubenspraktischen und dadurch zum theologischen Problem geworden ist.²⁵ Die gesellschaftlichen Differenzierungsprozesse sind aber gerade deshalb zum Problem geworden, weil für den jüdisch-christlichen Gottesglauben politisches Handeln konstitutiv ist. Bereits das alttestamentliche Bekenntnis – gut vertreten durch seine prophetischen Traditionen – sah nämlich den Glaubensakt als die notwendig auch politisch-praktische Annahme des universalen und geschichtsmächtigen Heilszuspruchs JHWHs. Die Jesuanische Verkündigung der anbrechenden Gottesherrschaft bestätigte dieses prophetische Glaubensverständnis eindringlich: Das verkündigte Reich der göttlichen Friedensherrschaft ist bereits dort angebrochen und wird erfahrbar, wo es Menschen in praktischer Antizipation vorwegnehmen. Das Engagement für soziale Gerechtigkeit ist dann auch Akt der Annahme sowie der Offenbarung der nahen und zukommenden Gerechtigkeit Gottes. Gott zu glauben heißt „den Willen des Vaters tun“ (Mt 7, 21), wie es einfach in der Jesuanischen Verkündigung heißt.

Die Differenzierung der Gesellschaft in funktional spezialisierte Handlungsbereiche wird heute trotz unterschiedlicher Ansätze in den soziologischen Gesellschaftstheorien als markantes Kennzeichen moderner Gesellschaften betrachtet: Notwendige Aufgaben der gesellschaftlichen Reproduktion werden in sozialen Einheiten ge-

²⁵ Vgl. zur folgenden Rekonstruktion christlicher Glaubenspraxis und Religion: M. Möhring-Hesse, Politik aus dem Glauben und ethische Auslegung. Zur theologischen Begründung christlicher Gesellschaftsethik als normative Reflexion politischer Glaubenspraxis. In: JCSW 32 (1991) 65–89, hier 68–81.

bündelt, die, spezialisiert auf die Bedienung einer Funktion und entlastet von der Erfüllung anderer gesellschaftlicher Funktionen, ihre Leistungen optimieren können. Die differenzierten Handlungsbereiche (Wirtschaft, staatliche Verwaltung, Wissenschaft, Recht, Familie usw.) integrieren dazu bestimmte gesellschaftlich notwendige Tätigkeiten und entsprechende Interaktionen, definieren dabei ihre eigenen „Rationalitäten“, die sich nicht ohne Verlust ihrer Rationalität auf die jeweils anderen Handlungsbereiche übertragen lassen. Wer etwa in den Supermarkt geht, sucht sinnvollerweise keine pastorale Beratung, sondern will einkaufen; wer einkaufen will, rechtfertigt den angezielten Warentausch nicht mit Verweis auf den Willen Gottes oder auf die moralische Legitimität seiner Konsumwünsche, sondern durch Geldzahlungen. Die kirchliche Sozialverkündigung hat die funktionsspezifischen „Rationalitäten“ gesellschaftlich differenzierter Handlungssphären im Begriff der „Autonomie der kulturellen Sachbereiche“ (Gaudium et Spes 36) zu fassen versucht und deren Entflechtung von der christlichen Religion (zumindest) prinzipiell anerkennt.

In funktional differenzierten Gesellschaften vollzieht soziales Handeln die vorgegebene Spezifizierung der gesellschaftlich vordisstrukturierten Handlungsbereiche nach und reproduziert sie. Das komplexe Verhältnis von funktionaler Differenzierung der Gesellschaft und gesellschaftlichem Handeln der Subjekte kann jedoch der Begriff der „Autonomie kultureller Sachbereiche“ kaum fassen. Das Handeln der gesellschaftlichen Akteure wird nämlich durch die funktional spezialisierten Handlungsbereiche zwar konditioniert, nicht jedoch determiniert, da es auch durch individuelle oder kollektive Interessenlagen und soziale Machtpositionen geprägt wird. Weil sich die gesellschaftlichen Handlungsbereiche nur über soziale Handlungen reproduzieren können, sind sie immer auch disponible Produkte politischer Konflikte und Kompromisse: Politik besteht so als endogenes Moment aller Handlungsbereiche.

Die funktionale Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften impliziert die „Verkirchlichung des Christentums“²⁶: Die spezifischen christlichen Symbole und Symbolhandlungen sowie deren Reflexion im Bekenntnis erhalten ihren gesellschaftlich zugewiesenen Ort *innerhalb* von kirchlichen Institutionen und religiösen Gemeinschaften. Durch die religiöse Spezialisierung christlicher Symbolsysteme, eine Orthodoxierung ihrer Inhalte und eine bürokratische Organisation entsprechender Interaktionen konzentriert sich das Christentum in modernen Gesellschaften zunehmend auf seine Religiosität und wird gesellschaftlich weitgehend mit den etablierten Kir-

²⁶ Vgl. F.-X. Kaufmann, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums. Freiburg i. Br. 1979, 54–76. 100–102.

chen und christlichen Gemeinschaften identifiziert, wie diese wiederum ein Monopol auf die gesellschaftliche Präsenz des Christentums beanspruchen. Gleichzeitig verlieren die christlichen Symbolsysteme und religiösen Interaktionen aber auch an gesellschaftlicher Relevanz außerhalb ihrer Institutionen und Gemeinschaften, so daß sie „für die in den übrigen Institutionen angesammelten Erfahrungszusammenhänge an Plausibilität und legitimierender Kraft verlieren“²⁷.

Im religiösen Bekenntnis behaupten die Christen die befreiende Wirklichkeit Gottes und feiern sie gemeinschaftlich. „Behaupten“ läßt sich diese Wirklichkeit eschatologischen Heils allerdings nur, indem sie in geschichtlicher Praxis sozialer Gerechtigkeit verwirklicht und so überhaupt erfahrbar gemacht wird. Die „Behauptung“ von Gottes absoluter Heilspräsenz ereignet sich daher nicht nur im sprachlichen Bekenntnis, sondern logisch primär im praktischen Vollzug dieser Heilswirklichkeit. Die christliche Hoffnung „behauptet“ sich also in der praktischen Antizipation der Jesuanisch verkündigten und bezeugten Gerechtigkeit Gottes – und damit immer auch im politischen Engagement gegen gesellschaftlich vermittelte Unterdrückung und Ausbeutung. Die Universalität des bekannten Heils macht aber alle geschichtlichen Handlungsbereiche zu Orten seiner eindringenden Gegenwart – und damit zu Arenen politischer Praxis aus dem Glauben. So läßt sich die christliche Religion als die Öffentlichkeit der praktischen „Behauptung“ der Heilspräsenz Gottes begreifen, die in der Kirche ihre institutionelle Ausformung erreicht. Christliche Glaubenspraxis wird *als Glauben* innerhalb der kirchlich verfaßten Glaubensgemeinschaft reflexiv; d. h. dort thematisieren die Christen im gemeinsamen Bekenntnis die Wirklichkeit Gottes, die praktisch gerade auch außerhalb der spezialisierten Öffentlichkeit des christlichen Glaubens – oder eben gar nicht – „behauptet“ wird.²⁸ Die funktional differenzierten Handlungsbereiche neuzeitlicher Gesellschaften lassen sich daher als relevante Politikfelder christlichen Glaubens rekonstruieren, in denen die Christen jene Heilswirklichkeit Gottes praktisch „behaupten“, die sie in religions-spezifischen Interaktionen reflexiv bekennen.

Erst in ihrer gemeinschaftlichen Reflexion kommt Politik aus christlichem Glauben zu religiösem Bewußtsein. Diese Bewußtwerdung des Glaubens geschieht in der Deutung und Reflexion von

²⁷ K. Gabriel, *Analysen der Organisationsgesellschaft. Ein kritischer Vergleich der Gesellschaftstheorie Max Webers, Niklas Luhmanns und der phänomenologischen Soziologie*. Frankfurt a. M. 1979, 161.

²⁸ Zur Auszeichnung von „Bekennen“ und „Bezeugen“ als die beiden elementaren und komplementär aufeinander bezogenen Grundformen christlichen Glaubens siehe E. Arens, *Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens* (Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft). Düsseldorf 1989.

Erfahrungen und Interessen, die die Christen aus ihrer Praxis gewinnen und auf der Folie von religiösen Traditionen und Symbolen artikulieren. Diese Erfahrungen und Interessen sind Produkte einer aktiven Auseinandersetzung der Glaubenden mit ihrer geschichtlichen Wirklichkeit. In ihnen verarbeiten sie Ereignisse und Sachverhalte der verschiedenen Handlungsbereiche, die sie (zumindest implizit) auf das Ganze der geschichtlichen Wirklichkeit, d. h. sowohl auf die vermutete Totalität der bestehenden Verhältnisse als auch auf umfassende Vorstellungen utopischer Verhältnisse beziehen. In den Totalitätsbezug von Erfahrungen und Interessen handelnder Subjekte geht im Kontext christlicher Glaubenspraxis auch die religiöse Erwartung der eschatologischen Erlösung Gottes und ihrer befreienden Heilsgegenwart ein: Gottes absolute Heilspräsenz bei den Menschen wird als Grund und Ziel eigener Praxis von den Menschen miterfahren.

Mit ihrer Reflexion in kirchlichen Interaktionen kommen diese politischen Erfahrungen und Interessen zu religiösem Bewußtsein. Dabei wird nicht nur die theologische Behauptung der Heilswirklichkeit Gottes, sondern zugleich auch die *Geschichte* seines Heils thematisiert. Über die Reflexion christlicher Glaubenspraxis vermittelt sich daher die geschichtliche Wirklichkeit in das gemeinschaftliche Bekenntnis des Glaubenden, das so Sachverhalte und Ereignisse auch der nicht-religiösen Handlungsbereiche integriert. Die Rationalität der Glaubensreflexion entscheidet sich dann aber nicht zuletzt an der Qualität dieser Integration, die daran gemessen wird, ob sie die Rationalität externer „Rationalitäten“ berücksichtigt, ohne sie zu verletzen. Der reflexiven Auslegung von Erfahrungen und Interessen in kirchlichen Interaktionen sind nämlich die spezialisierten Symbolsysteme ausdifferenzierter Handlungssphären vorgegeben, die sich auch im religiösen Bekenntnis nur bei Strafe von Rationalitätsverlusten übergehen lassen. Die handlungsbezogenen Erfahrungen und Interessen der Glaubenden verweisen dann zwar auf das Ganze der geschichtlichen Wirklichkeit; aber in der Reflexion dieser Erfahrungen und Interessen läßt sich diese Totalität unter den Bedingungen spezialisierter „Rationalitäten“ differenzierter Handlungssphären nicht einholen – auch nicht im christlichen Gottesbekenntnis. Im Bekenntnis vermögen die Glaubenden daher Gott als Grund und Ziel der Geschichte, nicht aber das Ganze ihrer Geschichte zu begreifen.

Dies gilt erst recht auf der Ebene wissenschaftlicher Reflexion mit ihren institutionalisierten Rationalitätsanforderungen. Auf den Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung reagiert nämlich die Wissenschaft, also der mit systematischer Wissensproduktion beschäftigte Handlungsbereich moderner Gesellschaften, mit der Aus-

differenzierung von spezialisierten Einzeldisziplinen, wie andererseits die spezialisierte Wissensproduktion auch gesellschaftliche Differenzierungsprozesse ermöglicht. Mit der Spezialisierung von Wissenschaftsdisziplinen kann der systematische Erwerb von Wissen optimiert werden, indem jede Disziplin nur noch einen begrenzten materialen Bereich der Wirklichkeit unter einem bestimmten formalen Aspekt und mit spezifischen Methoden bearbeitet und diesen in disziplinäre Theorien transformiert. Keine wissenschaftliche Disziplin kann daher beanspruchen, die Wirklichkeit als Ganze zu bearbeiten. Werden dennoch von wissenschaftlichen Disziplinen umfassende Totalitätsansprüche erhoben – die Theologie ist immer noch eine prominente Kandidatin für derartige Totalitätsansprüche –, werden diese weder von den anderen Disziplinen noch in der gesellschaftlichen Rezeption wissenschaftlichen Wissens akzeptiert.

Auch für die theologische Disziplin bedeutet die wissenschaftliche Differenzierung eine Spezialisierung ihres materialen und formalen Gegenstandsbereiches. Sie wird zur reflexiven Hermeneutik einer in Glaubenspraxis erschlossenen und erfahrenen Wirklichkeit, von der die Glaubenspraxis durch Traditionen erzählter und ausgelegter Glaubenspraxis weiß und auf die sie antizipierend zugeht. Indem diese im Glauben als „Gott“ bekannte Wirklichkeit als erster Grund und letztes Ziel nicht nur der eigenen Praxis, sondern jeglicher geschichtlicher Wirklichkeit „behauptet“ wird, ist für die Theologie – wie für das christliche Glaubensbekenntnis überhaupt – ein Totalitätsbezug zwar bleibend konstitutiv. Jedoch thematisiert sie die ganze Geschichte umgreifende Totalität göttlichen Heils als das erhoffte Ganze der Geschichte, das sich selbst den Menschen aus der Zukunft herkommend erst eröffnet und daher von den Menschen (wenn auch praktisch antizipierend) erwartet wird. Der theologische Totalitätsbezug realisiert sich daher nicht in einer Metaphysik, die die geschichtliche Totalität von Gottes Offenbarung her expliziert, sondern vielmehr in der Begründung der Offenheit von Geschichte, deren Sinn sich den Menschen am Ende der Geschichte von Gottes Erlösung her erweisen wird. Die Theologie reflektiert demnach die praktische „Behauptung“ eines die Geschichte umgreifenden Heils, indem sie gerade die Erkenntnis dieser erlösten Totalität – auch für die Theologie – ausschließt. Ihr konstitutiver Totalitätsbezug macht die Theologie daher gerade nicht zur integrativen Spitze spezialisierter Wissenschaften. Vielmehr fügt sich die Theologie in die materiale und formale Begrenzung disziplinärer Wissenschaften als eine Disziplin neben anderen ein. Über ihren Bezug zu der in Gottes Heilshandeln erlösten Totalität wird sie im interdisziplinären Zusammenhang eher zum „Anwalt der Selbstkritik der Wissenschaften, ihrer Bescheidenheit, des Bewußtseins ihrer Vorläufigkeit“ und wohl auch

Begrenztheit, zum „Anwalt des unbegreiflichen Geheimnisses, das [...] von jeder Wissenschaft respektiert werden muß“²⁹ – an erster Stelle aber wohl von der Theologie selbst.

3. Logik sozialwissenschaftlicher Kompetenz christlicher Gesellschaftsethik

Die christliche Gesellschaftsethik ist ein subsidiäres Theoriesystem, das sich auf die Reflexion politischer Glaubenspraxis bezieht. In Abgrenzung zu anderen theologischen Fächern reflektiert sie Glauben, insofern er politische Praxis ist, in normativer Absicht – wenn auch im theologischen Zusammenhang.³⁰ Mit dem Fach christliche Gesellschaftsethik wird die normative Reflexion politischer Glaubenspraxis institutionalisiert, die außerhalb der theologischen Wissenschaft von engagierten Christen und ihrer Kirche zwar als ethische Auslegung ihrer Politik aus dem Glauben notwendig geleistet wird, dabei aber akzidentelles und sporadisches Moment ihrer Glaubenspraxis bleibt. Andererseits ist die christliche Gesellschaftsethik subsidiär so auf diese ethische Selbstausslegung politischer Glaubenspraxis bezogen, daß sie innerhalb der Reflexion der Christen und ihrer Kirche über ihre politische Glaubenspraxis als sozialanalytische „Expertin“ und „Anwältin“ universalisierbarer politischer Interessen bestimmt werden kann.³¹ Mit dieser subsidiären Konzeptualisierung der christlichen Gesellschaftsethik werden nicht nur ihre wissenschaftlichen Kompetenzen und Ressourcen in den Dienst der handlungsbegleitenden Reflexion politischer Glaubenspraxis verwiesen. Darüber hinaus zwingt sie auch, bereits die Kompetenzen christlicher Gesellschaftsethik aus den kontingenten Anforderungen zu bestimmen, die sich in den jeweiligen gesellschaftlichen Situationen an die Realisierung ihrer subsidiären Funktion stellen. Hinsichtlich ihrer sozialanalytischen Kompetenz und deren Logik möchte ich die beiden folgenden Thesen plausibel machen: Der christlichen Gesellschaftsethik wird unter den Bedingungen moder-

²⁹ *K. Rahner, Theologie im Gespräch mit den modernen Wissenschaften.* In: *Die Theologie in der interdisziplinären Forschung.* Hg. *J. B. Metz – T. Rendtorff.* Düsseldorf 1971, 27–34, hier 32 und 30.

³⁰ Vgl. zum Konzept einer christlichen Gesellschaftsethik als normative Reflexion politischer Glaubenspraxis: *Möhring-Hesse* (s. Anm. 25) 81–89.

³¹ Die politisch-normative Reflexion christlichen Glaubens, insofern sie politische Praxis ist, wird traditionell „kirchliche Soziallehre“ genannt. Vgl. dazu *M. Möhring-Hesse*, „... und nicht vergessen: die Solidarität!“ Eine Einführung in kirchliche Soziallehre (Arbeiterfragen 3/89). Herzogenrath 1989. Insofern sich die christliche Gesellschaftsethik subsidiär in diesen Reflexionsprozeß politischer Glaubenspraxis einfügt, kann sie auch als das reflexive Moment der kirchlichen Soziallehre bestimmt werden – ohne sie dabei auf deren spezifische Ausformung als „katholische Soziallehre“, d. h. als naturrechtsethische und an das kirchliche Lehramt gebundene Ordnungsethik zu verpflichten.

ner Gesellschaften (a) die Kompetenz eigener sozialwissenschaftlicher Produktivität abverlangt, die sich (b) vermittelst der Logik „interdisziplinärer Diskurse“ in die theologische Disziplin einfügt.

a) Sozialwissenschaftliche Produktivität christlicher Gesellschaftsethik

Christliche Gesellschaftsethik wurde als normative Reflexion politischer Glaubenspraxis im theologischen Zusammenhang bestimmt. Zur methodischen Umsetzung dieser Bestimmung wird sie auf die gesellschaftlichen Erfahrungen und politischen Interessen engagierter Christen als ihren systematischen Ausgangspunkt verwiesen. Diese Erfahrungen und Interessen werden in religiösen und weitgehend kirchlich verfaßten Interaktionen artikuliert, zu denen die christliche Gesellschaftsethik Zugang finden muß. Da diese Erfahrungen zudem für die wissenschaftliche Reflexion unnachahmbare kognitive Einsichten in die bestehenden Verhältnisse und politischen Auseinandersetzungen vermitteln, sind die Erfahrungen und Interessen politisch engagierter Christen für die Gesellschaftsethik zudem auch ein empirischer Ausgangspunkt ihrer Sozialanalyse. Daher gilt es, die politischen Erfahrungen und Interessen engagierter Christen hermeneutisch aufzufangen, so daß die sozialanalytische Kompetenz christlicher Gesellschaftsethik zunächst in deren kritischem Verstehen besteht.

Die Gesellschaftsethik ist aber deshalb zum subsidiären Dienst an der ethischen Selbstausslegung politischer Glaubenspraxis gefordert, weil diese angesichts komplexer gesellschaftlicher Situationen und Entwicklungen sozialanalytisch überfordert ist und der Unterstützung durch entsprechendes wissenschaftliches Wissen bedarf. Deswegen kann sich die sozialanalytische Kompetenz christlicher Gesellschaftsethik nicht mit einer ausschließlich hermeneutischen Kompetenz begnügen. Wirklich helfen kann sie der Praxisreflexion politisch engagierter Christen nämlich nur dann, wenn sie in Analyse und Bewertung der gesellschaftlichen Verhältnisse und politischen Auseinandersetzung eine größere Komplexität verarbeiten kann. Indem die christliche Gesellschaftsethik dazu anspruchsvolle theoretische Grundannahmen und sozialanalytische Verfahren aufgreift und so ihren hermeneutischen Zugang zur politischen Glaubenspraxis ergänzt oder korrigiert, wird ihre Kompetenz zum „explanatorischen Verstehen“³² erweitert. Im explanatorischen Verstehen wird

³² Damit greife ich auf einen Begriff von J. Habermas zurück, der – in Auseinandersetzung mit dem „Universalitätsanspruch“ hermeneutischer Ansätze – kritische Sozialwissenschaften methodologisch auszeichnet; vgl. *J. Habermas, Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*. In: *ders., Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Erweiterte Auflage. Frankfurt a. M. 1985, 331–366, hier 342. Der Begriff „explanatorisches Verstehen“ erhält aber im folgenden eine zusätzliche, auf die sozialanalytische Kompetenz christlicher Gesellschaftsethik zugeschnittene Bedeutung und Begründung.

das Verstehen von handlungsbezogenen Erfahrungen und Interessen mit einer Rekonstruktion der komplexen Bedingungen gesellschaftlicher Entwicklung verknüpft, so daß die Relevanz von politischen Erfahrungen, die Wahrheit ihrer Auslegung und schließlich die Richtigkeit ihrer politischen Optionen in der normativen Reflexion politischer Glaubenspraxis kritisch überprüft werden kann. Ihre Sozialanalyse gewinnt die christliche Gesellschaftsethik also aus den hermeneutisch angeeigneten Erfahrungen politisch engagierter Christen und aus der explikativen Aneignung gesellschaftlicher Verhältnisse und Entwicklungen.

Der Prozeß explanatorischen Verstehens verläuft in einer ständigen Kreisbewegung von allgemeiner Gesellschaftstheorie und Einzelfall-Analyse. Wegen der politisch-praktischen Absichten gesellschaftsethischer Reflexion bleibt diese Arbeitsweise auf die Einzelfälle, d. h. auf die gesellschaftlichen Situationen von Unterdrückung und Ausbeutung ausgerichtet. Damit die politisch ambitionierte Analyse jedoch die komplexen Situationen politischer Praxis hinreichend begreifen kann, wird in der Analyse der Einzelfälle auch eine umfassende Theorie der Gesellschaft angezielt. Die gleichsam exemplarisch entfaltete Gesellschaftstheorie wird wiederum anhand von Einzelfällen überprüft und korrigiert. So erfüllt und dynamisiert die christliche Gesellschaftsethik einen traditionellen Anspruch der „katholischen Soziallehre“, politische Orientierungen im Kontext einer komplexen „normativen Gesellschaftswissenschaft“³³ zu verorten. Dem dynamischen Erkenntnisprozeß einer Gesellschaftstheorie „aus dem Einzelfall“ fehlt aber die Sicherheit konstanter Methodologie oder konstanter Inhalte; er hat prinzipiell experimentellen Charakter. Die von Einzelfällen ausgehende Gesellschaftsethik kann sich nämlich weder auf vorgängig definierte und abschließend formalisierbare Regeln des methodischen Vorgehens³⁴ noch auf konstante Grundannahmen über die gesellschaftliche Wirklichkeit verpflichten. Sie erreicht damit nicht die Geschlossenheit und Statik, die sie als „katholische Soziallehre“ noch beanspruchte.

Im Prozeß des explanatorischen Verstehens politischer Glaubenspraxis zielt die christliche Gesellschaftsethik auf eine umfassende Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse. Die Geltung ihrer Gesellschaftstheorie „aus dem Einzelfall“ muß sie dabei nicht nur innerhalb der Selbstausslegung politischer Glaubenspraxis gegenüber den engagierten Christen erweisen, sondern auch in Konfrontation mit sozialwissenschaftlichen Theorien bestätigen und der Kontrolle

³³ *O. von Nell-Breuning, Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre.* München 1985, 19.

³⁴ Vgl. dazu *W. Bonß, Kritische Theorie als empirische Wissenschaft. Zur Methodologie postkonventioneller Sozialforschung.* In: *Soziale Welt* 34 (1983) 57–89.

der sozialwissenschaftlichen Disziplinen aussetzen (können). Ihre Sozialanalyse muß also die sozialwissenschaftlichen Rationalitätsstandards erreichen und entsprechend qualifiziert sein, d. h. die christliche Gesellschaftsethik muß selbst sozialwissenschaftlich produktiv sein. Zudem gewinnt die christliche Gesellschaftsethik ihre theoretischen Grundannahmen und sozialanalytischen Verfahren weniger durch eigene Forschung; sie rezipiert vielmehr Theorien und Verfahren aus sozialwissenschaftlichen Zusammenhängen. Deren Selektion ist aber nicht ethisch qualifiziert, sondern muß deren eigenen (sozialwissenschaftlichen) Geltungsansprüchen folgen. Die Qualität sozialwissenschaftlicher Übernahmen entscheidet sich nämlich nicht an der Richtigkeit ihrer normativen Grundoptionen³⁵, sondern an der Tauglichkeit der rezipierten Verfahren und der Wahrheit der aufgegriffenen Analysen von gesellschaftlichen Ereignissen und Sachverhalten. Mit ihrer Rezeption übernimmt die christliche Gesellschaftsethik für deren Tauglichkeit und Wahrheit eigene Geltungsansprüche und daher auch eine Begründungsverantwortung, der sie nur auf dem Niveau der rezipierten Theorien und Verfahren, d. h. eben nur sozialwissenschaftlich entsprechen kann.³⁶ Das sozialanalytische Konzept des explanatorischen Verstehens verlangt von der christlichen Gesellschaftsethik daher eine eigene sozialwissenschaftliche Produktivität, der sie nicht durch bloße Übernahme sozialwissenschaftlicher Vorgaben genügen kann.

b) Logik interdisziplinärer Diskurse

Die christliche Gesellschaftsethik reflektiert die politische Praxis von Christen und integriert deren Erfahrungen und Interessen durch explanatorisches Verstehen in eine normative Gesellschaftstheorie. Dabei bewahrt sie das theologische Wissen darum, daß diese politische Praxis eine notwendige Dimension christlichen Glaubens ist. Trotz ihrer sozialwissenschaftlichen Produktivität ist die christliche Gesellschaftsethik so ein theologisches Fach, nämlich Moment der theologischen Reflexion von politisch dimensionierter Glaubenspraxis und damit der Glaubenserkenntnis, daß Gott und seine Gnade in den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen vergegenwärtigend „behauptet“ werden. Dazu integriert sie ihre hermeneuti-

³⁵ So in der Tendenz aber das Modell der „sozialanalytischen Vermittlung“ in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie; vgl. etwa C. Boff, *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung* (Fundamentaltheologische Studien 7). München – Mainz 1983, 114–118.

³⁶ Jedoch dient die Rezeption sozialwissenschaftlicher Theorien und Verfahren der explanatorischen Hermeneutik von Erfahrungen und Interessen politisch engagierter Christen, die die prinzipielle Beliebigkeit der sozialwissenschaftlichen Rezeption begrenzt. Sozialwissenschaftliche Theorien und Methoden, die diese hermeneutische Bewegung zu politischen Erfahrungen und Interessen wie auch immer ausschließen, bleiben nämlich für die christliche Gesellschaftsethik – zumindest als Grundlagen-theorie – ausgeschlossen.

sche Bewegung des explanatorischen Verstehens politischer Glaubenspraxis und deren normativen Prüfung in die theologische Disziplin. Mit diesem Anspruch steht die christliche Gesellschaftsethik aber unter dem Verdacht, sich die „Reintegration“ spezialisierter Kompetenzen mit einem Niveauverlust, d. h. mit der Verletzung der in den modernen Wissenschaftsdisziplinen institutionalisierten Rationalitätsstandards zu erkaufen. Soll die Integration sozialwissenschaftlicher Produktivität in die Theologie aber weder die Rationalität der auf die Analyse gesellschaftlicher Wirklichkeit spezialisierten Sozialwissenschaften noch die der theologischen Hermeneutik verletzen, dann muß die christliche Gesellschaftsethik m. E. der Logik interdisziplinärer Diskurse folgen. Christliche Gesellschaftsethik ist dann keineswegs ein interdisziplinärer Diskurs außerhalb der Theologie, gleichsam ein Verschnitt von Sozialwissenschaften und Theologie. Sie ist vielmehr die Integration sozialwissenschaftlicher Kompetenzen innerhalb der theologischen Disziplin – und kann dies sein, wenn sie *wie* interdisziplinäre Diskurse betrieben wird³⁷.

Von der politischen Glaubenspraxis nimmt die Reflexion unter zwei unterschiedlichen Analyseaspekten ihren Ausgang, die jeder für sich nur einen partikularen Zugang zum Erkenntnisgegenstand besitzen. Die spezifischen Perspektiven der theologischen wie der sozialwissenschaftlichen Reflexion von politischer Glaubenspraxis reduzieren unausweichlich ihr Erkenntnisobjekt in unterschiedlicher Weise und richten damit die Aufmerksamkeit auf unterschiedliche Sachverhalte. Während sozialwissenschaftliche Theorien die Politik aus dem Glauben als eine gesellschaftlich situierte Praxis gesellschaftlicher Veränderung rekonstruieren, wird sie in der theologischen Hermeneutik als praktische Antizipation der vorgängigen Heilspräsenz Gottes gedeutet. Um Politik aus dem Glauben aber hinreichend begreifen zu können, wird eine Reintegration dieser beiden unterschiedlichen Perspektiven, d. h. gleichsam eine interdiszi-

³⁷ Meine Rekonstruktion der interdisziplinären Logik christlicher Gesellschaftsethik unterscheidet sich damit vom „interdisziplinären Ansatz“ Wilhelm Dreiers. Ich konzipiere die christliche Gesellschaftsethik nämlich weder als „in interdisziplinären Dialogen konstituiert“ (vgl. Dreier [s. Anm. 22] 18) noch als „Brückenfach zwischen den [...] Sozialwissenschaften und der Theologie“ (*ders.*, *Christliche Sozialwissenschaft/ Sozialethik*. In: *Praktische Theologie heute*. Hg. F. Klostermann – R. Zerfuß. München – Mainz 1974, 255–265, hier 263). Abgesehen davon, daß die Akzeptanz der christlichen Gesellschaftsethik innerhalb der Sozialwissenschaften beiden Bestimmungen nicht entspricht, lassen sie sich m. E. auch methodologisch nicht halten. Erstens setzt die Teilnahme an interdisziplinären Diskursen disziplinäre Konturen voraus: die Konstitution eines wissenschaftlichen Faches durch Teilnahme an interdisziplinären Diskursen ist methodologischer Unfug. Zweitens mag christliche Gesellschaftsethik zwar prinzipiell ein „Brückenfach“ zwischen Theologie und Sozialwissenschaften sein können, zur methodologischen Bestimmung des Faches reicht dieser Begriff allerdings nicht aus. Angesichts des eigenständigen Bedarfs an sozialwissenschaftlicher Rezeption bzw. an sozialanalytischer Vermittlung in den anderen theologischen Fächern erscheint mir zudem auch diese „Brückenfunktion“ als eher unwahrscheinlich.

plinäre Rücknahme ihrer Differenzierung erforderlich. Dies wird in der christlichen Gesellschaftsethik angezielt, die deshalb auch die seltsame Mittelstellung zwischen sozialwissenschaftlichen Disziplinen und theologischer Disziplin einnimmt: sie ist ein Teil der Theologie, der die politische Praxis von Christen auch sozialwissenschaftlich begreift. Diese wenig eindeutige Stellung ist aber nur so lange wissenschaftlich verantwortbar, wie dabei die Rationalität der spezialisierten Disziplinen nicht verletzt wird.

Die christliche Gesellschaftsethik löst nicht die auf partielle materiale Wirklichkeitsbereiche und auf formale Analyseaspekte spezialisierten Disziplinen auf, sondern integriert disziplinäres Wissen sich ergänzender Disziplinen in ein gemeinsames Aussagesystem. Allgemein ist interdisziplinäres Arbeiten „eine spezifische, besonders voraussetzungsvolle Form wissenschaftlicher Kommunikation, sozusagen eine Wissensproduktion zweiter Ordnung. Sie setzt einschlägiges disziplinäres Wissen voraus, das jedoch typischerweise nicht problemlos mit demjenigen anderer Disziplinen vermittelt werden kann.“³⁸ Der interdisziplinäre Charakter christlicher Gesellschaftsethik setzt also disziplinäre Kompetenzen als theologisches Fach mit eigener sozialwissenschaftlicher Produktivität voraus. Als Ergebnis ihrer Interdisziplinarität läßt sich für die Theorien christlicher Gesellschaftsethik dann die Konvergenz gesellschaftsethischer und theologischer Aussagen über politische Glaubenspraxis und ihre gesellschaftliche Situation erwarten, die sowohl eine bloße Addition disziplinär entstandener Aussagen als auch deren blindes Nebeneinander überbietet. Diese Interdisziplinarität erwächst aus einer Vermittlung von spezifisch theologischem Wissen über die christliche Glaubenspraxis mit der sozialwissenschaftlichen Bewegung des explanatorischen Verstehens dieser Praxis zu einem Aussagesystem, das zwar innerhalb der sozialwissenschaftlichen Disziplinen diskursfähig, aber nicht aus ihnen selbst entstanden ist.

Theoretisch Neues ergibt sich aus der interdisziplinären Arbeit der christlichen Gesellschaftsethik also dadurch, daß Aussagen sozialwissenschaftlicher und theologischer Disziplinen zum gleichen Gegenstand zusammengeführt und miteinander vermittelt werden. Die christliche Gesellschaftsethik konfrontiert demnach nicht erst die Ergebnisse unterschiedlicher wissenschaftlicher Disziplinen oder integriert die Ergebnisse einer Disziplin in die Arbeit einer anderen, sondern vermittelt bereits im Verlauf der theoretischen Arbeit Begriffe, Methoden und Theorien der unterschiedlichen Disziplinen. Durch diese Vermittlung müssen ihre Aussagen einen jeweils disziplinär verständlichen Sinn erhalten, den sie im Kontext der sozial-

³⁸ F.-X. Kaufmann, Interdisziplinäre Wissenschaftspraxis. Erfahrung und Kriterien. In: Interdisziplinarität. Praxis – Herausforderung – Ideologie. Hg. J. Kocka. Frankfurt a. M. 1987, 63–81, hier 70.

wissenschaftlichen Disziplinen und der Theologie zuvor nicht gehabt haben und aus einer bloß disziplinären Aufarbeitung der jeweils eigenen Ressourcen auch nicht hätten erhalten können: „Die Konfiguration der Worte aus dem [interdisziplinären] Gespräch selbst, seine semantische Bewegung, bestimmen neu und präzisieren den Sinn von Aussagen.“³⁹ So treibt der interdisziplinäre Diskurs christlicher Gesellschaftsethik aus der Vermittlung disziplinärer Aussagen jeweils Neues und für Sozialwissenschaften und Theologie gleichermaßen Ungewohntes heraus.⁴⁰

Die Reflexion politischer Glaubenspraxis durch die Vermittlung von sozialwissenschaftlichen und theologischen Aussagen kennt keine generellen und formalisierbaren Regeln: Auch die interdisziplinäre Bewegung verpflichtet die christliche Gesellschaftsethik auf eine eher experimentelle Methodik, um aus den Anforderungen der politisch relevanten Einzelfälle die Möglichkeiten einer interdisziplinären Konfrontation wie einer Kooperation mit anderen theologischen Fächern zu erkunden. Im Vergleich zur methodologischen Strenge disziplinärer Forschung erlaubt diese Unbestimmtheit eine größere Freiheit wissenschaftlicher Reflexion. Andererseits stehen den Chancen zur theologischen und sozialwissenschaftlichen Innovation, die in einer interdisziplinären Behandlung politischer Glaubenspraxis liegen, erhöhte Risiken des Scheiterns bzw. der ergebnislosen Suche nach einer fruchtbaren Vermittlung sozialwissenschaftlicher und theologischer Aussagen gegenüber. Hinter der Sicherheit des syllogistischen Schlußverfahrens, das den Zugriff der „katholischen Soziallehre“ auf die sozialwissenschaftlichen Disziplinen regelte, bleibt die auf interdisziplinäre Forschung verpflichtete Gesellschaftsethik also weit zurück.

Mit der Bestimmung ihrer sozialwissenschaftlichen Produktivität und deren interdisziplinärer Logik bleibt die Kompetenz der christlichen Gesellschaftsethik als theologisches Fach noch offen. Ihre theologische Kompetenz muß eine bloße Verarbeitung theologischer Wissensbestände etwa der Dogmatik oder Exegese übersteigen, andererseits aber keine theologische Forschung in Konkurrenz etwa zur exegetischen, der dogmatischen oder der historischen Theologie erlauben. Verlangt wird von einer Gesellschaftsethik innerhalb der Theologie vielmehr, daß sie ohne spezifische theologische For-

³⁹ H. Peukert, Zur Frage einer Logik interdisziplinärer Forschung. In: Die Theologie (s. Anm. 29) 65–71, hier 70.

⁴⁰ Die skizzierten Konturen einer „interdisziplinären Logik“ christlicher Gesellschaftsethik bleiben zwangsläufig abstrakt. Als ein Beispiel für diese Logik kann vielleicht die im zweiten Teil vorgelegte Analyse christlicher Glaubenspraxis in funktional differenzierten Gesellschaften gelesen werden. Die Rekonstruktion der christlichen Religion als gesellschaftlicher Ort des kollektiven und kirchlich verfaßten Bewußtseins einer praktischen „Behauptung“ auch außerhalb der Religion ist weder „theologisch“ noch „soziologisch“, ist aber theologisch und soziologisch sinnvoll.

schung eigenständig sinnvolle theologische Aussagen hervorbringt. Dies setzt Vertrautheit mit den theologischen Methoden und Grundannahmen, die Kenntnis konkurrierender theologischer Positionen sowie den Überblick über die Arbeitsteilung der theologischen Fächer voraus. Mit Bezug auf die theologische Forschung anderer Fachbereiche muß die christliche Gesellschaftsethik in der Lage sein, in Konfrontation mit den eigenen sozialwissenschaftlichen Ressourcen eigenständig theologisch kreativ zu werden. Dabei bewährt sich die Interdisziplinarität christlicher Gesellschaftsethik in der internen Kooperation der verschiedenen theologischen Fächer insbesondere dadurch, daß die Theologie insgesamt durch ihre sozialwissenschaftliche Produktivität profitiert. Durch den Beitrag der Gesellschaftsethik muß der theologische Diskurs bessere und umfassendere, aber *theologische* Aussagen über die Glaubenspraxis politisch engagierter Christen und deren gesellschaftliche Situation machen können.

So erhält die christliche Gesellschaftsethik ihre theologische Kompetenz aus der Kooperation mit anderen theologischen Fachbereichen und ist daher auf eine derartige Kooperation voraussetzende Anerkennung als theologisches Fach angewiesen. Für sie ist dabei die Kooperation mit Theologien besonders effizient, die selbst einer reflexiven Hermeneutik auf christliche Glaubenspraxis folgen und dabei selbständig sozialwissenschaftliche Erkenntnisse „nutzen“. Daß die christliche Gesellschaftsethik vor allem durch ihre Kooperation mit anderen theologischen Fächern als theologisches Fach ausgewiesen wird, braucht nicht zu irritieren, da die Theologie in ihrer modernen Gestalt insgesamt „als interdisziplinär im Sinne eines Zweckverbandes“⁴¹ verschiedener Fächer bezeichnet werden muß, die ihre auch disziplinäre Vielfalt in die kooperative Einheit des theologischen Erkenntnisinteresses bindet. Unter den Bedingungen der Rationalisierungs- und Differenzierungsprozesse moderner Gesellschaften kann die eschatologische Wirklichkeit Gottes, die in christlicher Glaubenspraxis antizipierend „behauptet“ wird, offensichtlich verantwortet und umfassend nur durch eine kooperative Einheit unterschiedlichster Kompetenzen theologisch zur Sprache gebracht werden.⁴²

⁴¹ D. Rössler, Interdisziplinäre Forschung als theologisches Programm. In: Die Theologie (s. Anm. 29) 73–75, hier 74.

⁴² Damit akzeptiere ich im Prinzip die in der „katholischen Soziallehre“ vorgeschlagene und praktizierte Arbeitsteilung zwischen christlicher Gesellschaftsethik und systematischer Theologie, hoffe aber zugleich den dagegen vorgetragenen Einwänden von seiten der Politischen Theologie (vgl. dazu vor allem W. Kroh, Kirche im gesellschaftlichen Widerspruch. Zur Verständigung zwischen katholischer Soziallehre und politischer Theologie. München 1982) Rechnung tragen zu können. Meine Rekonzeptualisierung der christlichen Gesellschaftsethik innerhalb der theologischen Arbeitsteilung meint nämlich keineswegs mehr die Aufspaltung der Theologie in nichttheologische, aber thematisch mit Politik beschäftigte Gesellschaftsethik und theologische, aber von der Politik absehende Systematik. Vgl. dazu ausführlicher F. Hengsbach – M. Möhring-Hesse, Christliche Gesellschaftsethik und Politische Theologie. In: Erwachsenenbildung 38 (1991) 7–12.

Die interdisziplinären Aussagen christlicher Gesellschaftsethik unterliegen einer dreifachen Rationalitätskontrolle. Sie müssen erstens innerhalb des eigenen Faches, aber auch zweitens innerhalb der sozialwissenschaftlichen Disziplin und drittens innerhalb der Theologie verständlich sein. Kriterium für die Rationalität der Aussagen christlicher Gesellschaftsethik ist dabei, ob sie im Kontext sozialwissenschaftlicher Aussagen bzw. im Kontext theologischer Aussagen „einen verständlichen (was nicht sofort heißt: akzeptablen oder gar akzeptierten) Sinn“⁴³ bekommen. Über diese drei wissenschaftsinternen Rationalitätskontrollen christlicher Gesellschaftsethik hinaus besteht noch eine externe, letzte und für eine normative Gesellschaftstheorie wichtigste Relevanz- und Geltungskontrolle, nämlich die diskursive Bewährung ihrer normativen Aussagen in der Reflexion politisch engagierter Christen und ihrer Kirche. Die Richtigkeit gesellschaftsethischer Urteile über Politik aus dem Glauben bestätigt sich nämlich erst durch Zustimmung aller von dieser Politik betroffenen Subjekte. Der Geltung ihrer Aussagen kann sich die christliche Gesellschaftsethik daher nicht selbst versichern, sondern erst durch deren Bewährung in entsprechender Politik aus dem Glauben. Politisch engagierte Christen müssen nämlich ihre Handlungsinteressen in den politischen Auseinandersetzungen rechtfertigen und können dabei indirekt die subsidiären Theorieleistungen christlicher Gesellschaftsethik ihrer wissenschaftsexternen Bestätigung zuführen – allerdings nur dann, wenn diese in den gesellschaftlichen Konflikten zur Rechtfertigung politischer Praxis taugen, d. h. relevant *und* richtig sind.

Die interdisziplinäre Vermittlung der christlichen Gesellschaftsethik gründet in ihrer subsidiären Funktion als Reflexion politischer Glaubenspraxis in einer normativen Gesellschaftstheorie und im theologischen Zusammenhang. Die „Reintegration“ disziplinärer Kompetenzen ist nämlich wesentlich ein Erfordernis christlicher Glaubenspraxis und – gerade wegen der Differenzierung spezialisierter Wissenschaften – auch nur in der Nähe zur politischen Glaubenspraxis wahrscheinlich. Jede dauerhafte Entfernung von der Praxisreflexion politisch engagierter Christen und ihrer Kirche gefährdet daher den interdisziplinären Charakter christlicher Gesellschaftsethik und drängt auf ihre Auflösung in „reine“ Theologie oder „reine“ Sozialwissenschaft. Die oftmals notierte Randstellung der Gesellschaftsethik in theologischen wie ihre Fremdheit in sozialwissenschaftlichen Diskursen wird diesen Rückzug in die Disziplinarität allerdings faktisch kaum zulassen. Gerade um innerhalb der Theologie überhaupt als eigenständiges Fach akzeptiert zu werden, wird die christliche Gesellschaftsethik auch im Fall ihrer Distanz zur

⁴³ Peukert (s. Anm. 39) 70.

politischen Glaubenspraxis zur Interdisziplinarität, zur Verteidigung ihrer sozialwissenschaftlichen Qualifikationen gezwungen. Indem ihr der Rückzug in die Disziplinarität verstellt scheint, drückt sich ihr Praxisverlust eher in einem für die „katholische Soziallehre“ nicht ganz untypischen *intradisziplinären* Niveauverlust aus, insofern nämlich weder die selbstverständlichen Standards der Theologie noch die der Sozialwissenschaften erreicht werden. Nur wenn sich statt dessen die christliche Gesellschaftsethik für politisches Engagement aus dem Glauben relevant machen kann, wird sie durch die praktischen Herausforderungen zu einem theoretischen Niveau gedrängt, das ihr auch zu einer angemessenen Reputation innerhalb der sozialwissenschaftlichen Disziplinen und innerhalb der Theologie verhelfen wird.