

IV. Grundlagen christlicher Gesellschaftsethik

Matthias Möhring-Hesse

Ein Sprung in die Gegenwart

Überlegungen zur diskurstheoretischen Transformation christlicher Gesellschaftsethik

Auf der Suche nach *der* christlichen Ethik machte man dereinst »epochale *Rezeptionsvorgänge* größten Ausmaßes«¹ aus: Seit der neutestamentlichen Paränese über den Kirchenlehrer Thomas von Aquin bis zur Katholischen Soziallehre habe das Christentum »nur *Hochformen* eines entwickelten Ethos rezipiert und sie unter dem Anspruch und im Feuer der Offenbarung kritisch geläutert«². Der Diskursethik gegenüber hat sich die katholische Theologie ihre Offenheit – bislang – allerdings versagt. Spätestens seit Thomas wurde sie nämlich auf das aristotelische Ethikverständnis eingeschworen,³ dem zufolge praktische Probleme über den Rückschluß auf »wirklich seiende« Sachverhalte entschieden werden.⁴ Seither ist die »große« Rezeptionsgeschichte theologischer Ethik abgeschlossen und *die* christliche Ethik und besonders *die* christliche Gesellschaftsethik »eine natürliche oder *naturrechtliche* Ethik«⁵. Bis heute besteht deshalb gerade die Katholische Soziallehre auf ihrer naturrechtlichen Denkungsweise und hält die Naturrechtsethik für das »Non plus ultra« christlicher Gesellschaftsethik.

Mit Ethikansätzen in der Tradition von Kants »Kritik der praktischen Vernunft« hat sich die katholische Theologie daher schwer ge-

1 W. Weber: Vermittlung, S. 120 (Hervorh. im Orig.).

2 Ebd., S. 128 (Hervorh. im Orig.).

3 Vgl. etwa J. Th. Arntz: Thomismus; A. Hollerbach: Naturrecht; L. Honnefelder: Naturrecht.

4 Vgl. dazu K.-H. Ilting: Naturrecht, S. 44–47; H. Schnädelbach: Neoaristotelismus.

5 W. Weber: Vermittlung, S. 122 (Hervorh. eingef.).

tan. Diese verzichten nämlich auf einen theoretisch definierten Katalog von Tugenden und Pflichten, geben statt dessen formale Regeln zur Überprüfung praktischer Maximen an und überantworten damit moralische Fragen den handelnden Subjekten. Als kommunikationstheoretische Transformation der kantischen Ethik folgt die Diskursethik diesen Grundannahmen und steht damit in Opposition zum aristotelischen Ethikverständnis. Für die katholische Theologie ist sie daher – glaubt man den Moraltheologen und Gesellschaftsethikern – unannehmbar.

Dabei hat insbesondere die christliche Gesellschaftsethik die diskursethische Konzeption gar nicht ernsthaft zur Kenntnis genommen. Dieses Desinteresse gründet nicht nur auf ihrer Opposition zu kantischen Ethiken. Darüber hinaus war sich die christliche Gesellschaftsethik bis in die jüngere Gegenwart hinein ihrer Grundlagen derart sicher, daß sie ihre neuscholastische Naturrechtsethik bloß lehrbuchartig wiederholte,⁶ dabei kaum fundamentalethische Fragen diskutierte und sich auch durch ethiktheoretische Debatten in Philosophie und Theologie nicht irritieren ließ. Seitdem sich aber die christliche Gesellschaftsethik von der neuscholastischen »Einheitslinie« zu lösen beginnt, hat sich die Lage geändert: Inzwischen hat innerhalb der theologischen Gesellschaftsethik eine Debatte um die eigenen Grundlagen begonnen,⁷ in die auch die Diskursethik ernsthaft einbezogen wird.⁸

Allerdings steht der »mainstream« theologischer Gesellschaftsethik dem diskurstheoretischen Ethikansatz auch weiterhin skeptisch bis ablehnend gegenüber. Demgegenüber möchte ich begründen, daß der christlichen Gesellschaftsethik der notwendige Sprung in die Gegenwart nur gelingen wird, wenn sie sich von der Diskursethik über die Logik neuzeitlicher Moral informieren läßt. Durch diskursethische Transformation kann die christliche Gesellschaftsethik – so meine These – ihre ureigene Aufgabe erfüllen, nämlich politische Glau-

6 Exemplarisch das »Lehrbuch« von J. Höffner: *Gesellschaftslehre*; siehe dazu Türk, *Veränderungen*.

7 Vgl. dazu W. Lesch: *Ansätze*; F. Hengsbach/B. Emunds/M. Möhring-Hesse (Hrsg.): *Jenseits Katholischer Soziallehre*.

8 Vgl. vor allem H.-J. Höhn: *Sozialethik*; Ders.: *Vernunft*; Ch. Kissling: *Gemeinwohl*; sowie die verschiedenen am Frankfurter »Nell-Breuning-Institut« entstandenen Beiträge, etwa F. Hengsbach/B. Emunds/M. Möhring-Hesse: *Reflexion*.

benspraxis in modernen Gesellschaften profan zu begründen, ohne deswegen die in den christlichen Traditionen eingewobenen Lebensentwürfe und die sich daraus für politische Glaubenspraxis ergebenden Handlungsorientierungen verraten zu müssen.

1. Die allgemeine Moral, naturrechtsethisch verfehlt

Nicht zuletzt durch lehramtliche Interventionen konnte das neuscholastische Naturrechtsdenken die christliche Gesellschaftsethik lange Zeit dominieren. Bei allen Unterschieden im Detail präsentierten dabei die verschiedenen Ansätze Katholischer Soziallehre gesellschaftliche Ordnungsvorstellungen als Verbindlichkeiten, die sich »allen Menschen guten Willens« aus der »Natur« der jeweiligen Handlungsgegenständen ergeben, politischer Praxis damit vorausliegen und zur Verwirklichung aufgegeben sind. Die »Erkenntnisse über Wesen und Ordnung der menschlichen Gesellschaft und über die sich daraus ergebenden und auf die jeweiligen geschichtlichen Verhältnisse anzuwendenden Normen und Ordnungsaufgaben«⁹ sind – so der Anspruch – *prinzipiell* allen Menschen möglich, wenngleich sie durch das kirchliche Lehramt »autoritativ«¹⁰ bestätigt werden müssen.

Auf den ersten Blick vermag die Katholische Soziallehre vielleicht zu bestechen: Durch theoretische Abstraktion heben sich die »Menschen guten Willens« über die politische Gemengelage konkurrierender Interessen und Weltanschauungen hinweg und lösen die anstehenden Fragen gesellschaftlicher Ordnung mit Bezug auf die »Natur der Dinge«. Weil von den Akteuren unbeeinflusst, ist die »Natur« erstens unparteiisch, zumal wenn ihre Erkenntnis durch das unparteiische Lehramt der Kirche kontrolliert wird. Als »Tiefenstruktur« der jeweiligen Handlungsgegenstände gibt sie zweitens auch die realistischen Antworten auf praktische Probleme; diese Antworten lassen sich – mit Hilfe »empirischer« Sozialwissenschaften – zu einer umfassenden Lehre von der richtigen Ordnung der Gesellschaft zusammenfassen. Die Katholische Soziallehre verspricht also die Unparteilichkeit ihrer normativen Urteile sowie deren Realismus, scheitert jedoch – so sollen die folgenden Überlegungen zeigen – an diesen selbst gesetzten Ansprüchen.

⁹ J. Höffner: *Gesellschaftslehre*, S. 21.

¹⁰ Ebd. in Wiedergabe von »*Dignitatis humanae*« Nr. 14.

Probleme der gesellschaftlichen Organisation unter einem moralischen Gesichtspunkt zu bearbeiten, verlangt ohne Zweifel deren *unparteiliche* Beurteilung. Von moralischen Urteilen erwarten Akteure nämlich, daß diese ihre sozialen Beziehungen »ohne Ansehung von Personen« regeln, also die Interessen aller Betroffenen gleichermaßen berücksichtigen und keinen auf Kosten anderer privilegieren. Ihre Unparteilichkeit sieht die Katholische Soziallehre durch ihren Standpunkt »außerhalb« der politischen Auseinandersetzungen gesichert, sucht sie doch soziale Verhältnisse und politisches Handeln in der Perspektive des unbeteiligten Theoretikers zu beurteilen. Tatsächlich »schwebt« auch der gutwilligste Soziallehrer nur scheinbar über allen gesellschaftlichen Auseinandersetzungen: Auch als Theoretiker bleibt er ein beteiligter Akteur, der weder seine eigenen Interessen noch seine Überzeugungen einfach ablegen und hinter sich lassen kann. Soziale Verhältnisse und politische Projekte beurteilt er, vielmehr vor diesem Hintergrund, den er aber nicht bearbeiten kann, weil er ihn methodologisch bereits überwunden glaubt.¹¹ Hinter der vermeintlichen Neutralität der Katholischen Soziallehre verbergen sich also die partikularen Interessen und Überzeugungen des jeweiligen Soziallehrers, woran auch der autoritative Beistand des kirchlichen Lehramtes wenig ändert.

Das Manko methodisch eingeleiteter Befangenheit verschärft sich noch einmal durch das naturrechtsethische Profil der Katholischen Soziallehre: Der unbeteiligte Beobachter soll vom Besonderen, gleichsam von der »Oberfläche« der beobachtbaren Tatsachen und Sachverhalte abstrahieren und auf die eigentliche »Natur der Dinge« schließen.¹² In der Katholischen Soziallehre werden folglich ge-

11 Vgl. dazu auch F. Hengsbach/B. Emunds/M. Möhring-Hesse: Reflexion, S. 228–231.

12 Mit diesem Verfahrensvorschlag ergeben sich eine Vielzahl methodologischer Probleme: So wären gegenüber der modernen Sprachanalyse Bedeutung und Geltung ontologischer Aussagen zu sichern, die mit jeder Forderung nach Verwirklichung von bereits Wirklichem verbundene Verdoppelung von »Sein« müßte plausibel gemacht werden, genauso wie der Schluß vom »Sein« auf das »Sollen« gegenüber dem »Humeschen Gesetz« verteidigt werden müßte. Obgleich das naturrechtsethische Schlußverfahren die Standards moderner Wissenschaftstheorie, Sprachanalyse oder auch Moralphilosophie verletzt, werden diese methodologischen Probleme innerhalb der Katholischen Soziallehre eher »ausgeschissen« als bearbeitet.

schichtliche Wirklichkeiten durch ontologische Abstraktion ganz oder in bestimmten Dimensionen zu wesentlichen Tatsachen und Sachverhalten stilisiert. Weil allen Menschen wesensmäßig vorgegeben, erhalten diese Wirklichkeiten präskriptive Bedeutung mit universalem Anspruch, werden also allen Menschen zu allen Zeiten und in allen Regionen dieser Welt zur Verwirklichung aufgegeben. Auf diesem Weg wurden Sozialprinzipien, gesellschaftliche Ordnungsmodelle und Institutionen abendländischer Herkunft als ewig und allgemeingültige Verbindlichkeiten eingefroren.

Tatsächlich werden aber durch naturrechtsethische Abstraktionen wenig mehr als diejenigen Einsichten verallgemeinert, die der jeweilige Naturrechtsethiker – im Horizont seiner Vorstellungen von einem guten Leben – für wesentlich hält. Bestenfalls bringt er dabei die gemeinsamen Intuitionen derjenigen auf den Begriff, die seiner Gemeinschaft oder Tradition angehören und mit ihm deshalb auch Vorstellungen vom guten Leben teilen. Über diesen Kreis hinaus lassen sich die intuitiven, dann aber naturrechtsethisch aufgeladenen Einsichten nicht rechtfertigen, so daß deren Verallgemeinerung zu ewig- und allgemeingültigen Verbindlichkeiten scheitern muß.

Daß der scheinbar unbeteiligte Naturrechtsethiker überfordert wird, seine hintergründigen Vorstellungen vom guten Leben argumentativ gegenüber allen abzusichern, die er auf entsprechende Institutionen und Ordnungsmodelle verpflichten will, bedeutet aber keineswegs, daß seine Frage nach dem guten Leben sowie nach entsprechenden Lebensformen und schließlich nach den sie ermöglichenden Institutionen und Ordnungsmodellen sinnlos wäre. Im Gegenteil: Durch entsprechende Vorstellungen orientieren Akteure ihr (auch politisches) Handeln, weshalb sie sich – als Individuen wie als Gemeinschaften – auch über diese handlungsrelevanten Vorstellungen vom guten Leben verständigen müssen. Jedoch lassen sich entsprechende Fragen in den modernen Gesellschaften nicht allgemeingültig beantworten; von Erfahrungen in spezifischen Handlungsbereichen sowie von partikularen Überzeugungen abhängig bleiben die Vorstellungen von sinnvollem Leben und von entsprechenden Lebensformen partikular. Eine christliche Gesellschaftsethik muß daher unterscheiden können: zwischen der *moralischen* Beurteilung sozialer Verhältnisse sowie politischen Handelns und den *sittlichen* Vorstellungen vom guten Leben. Weil von einem unparteiischen Standpunkt aus vorgenommen, können in der moralischen Beurteilung die Inter-

essen aller Betroffenen zugleich berücksichtigt und deshalb Allgemeingültigkeit beansprucht werden, während *Vorstellungen vom guten Leben* für das (auch politische) Handeln von Akteuren zwar konstitutiv sind, jedoch immer nur für Individuen und ihre kommunikativen Zusammenhänge, also partikular gelten können.

2. Diskurstheoretische Rekonstruktion der neuzeitlichen Moral

Unter dem Etikett »Diskursethik« wird im folgenden der insbesondere von Jürgen Habermas vorgelegte Entwurf verhandelt, mit Hilfe kommunikationstheoretischer Begriffe den neuzeitlichen Gebrauch der praktischen Vernunft, also die in modernen Gesellschaften erreichbare und alltagspraktisch auch vollzogene rationale Bewältigung praktischer Probleme zu rekonstruieren. Bislang konzentrierte sich die Diskursethik dabei auf einen bestimmten Bereich der praktischen Vernunft, nämlich auf die vernünftige Regelung von sozialen Beziehungen über allgemeinverbindliche Handlungsregeln, also auf den Bereich der Moral. Die Diskursethik ist also eine *rekonstruktive Theorie* und dabei – zuvorderst – eine *Theorie der Moral*.

In modernen Gesellschaften und erst recht in der immer enger zusammenwachsenden Weltgesellschaft können Menschen auf Grund unterschiedlichster Selbst- und Weltdeutungen kaum mehr ein Einverständnis über ihre Lebensentwürfe und entsprechende Handlungsorientierungen erzielen. Weil sie sich und ihre Welt jeweils anders verstehen, geben sie ihrem Leben und entsprechend auch ihrem Handeln Ziele, die für andere häufig keinen Sinn machen, da sie außerhalb ihrer Lebensentwürfe und Überzeugungen liegen. Treffen Akteure mit ihren unterschiedlichsten Überzeugungen aufeinander, werden sie sich der Andersheit der jeweils anderen bewußt und begegnen sich als »Fremde«. Dennoch bleiben sie voneinander abhängig, zumal in modernen Gesellschaften bzw. in der enger zusammenwachsenden Weltgesellschaft soziale Beziehungen verfestigt und über weite Strecken von Raum und Zeit hinweg ausgedehnt werden. Wenn in pluralen Handlungszusammenhängen Handlungen nicht mehr »automatisch« durch Übereinstimmung von Lebensentwürfen gleichgerichtet werden, können Akteure ihre wechselseitigen Ansprüche durch allgemeinverbindliche Normen regeln und ihr Handeln derart aufeinander abstimmen.

Normen sind generalisierte Handlungsregeln, beinhalten also nicht den besonderen Fall, sondern regeln typische Handlungskonstellationen. Sie bestimmen also, was Akteure in typischen Situationen voneinander erwarten dürfen. Im Gegensatz zu Regeln, die – wie etwa Rechtsnormen – gegebenenfalls mit Zwang durchgesetzt werden können, werden moralische Normen – wenn sie befolgt werden – freiwillig befolgt, weil und insofern Akteure sie akzeptieren. Freiwillige Zustimmung verdienen Handlungsregeln aber nur, wenn sie in gleicher Weise für alle Akteure gelten. In diesem Sinne sichern moralische Normen allgemeine und wechselseitige Ansprüche, denen alle Akteure in gleicher Weise unterliegen bzw. die sie gleichermaßen wie alle anderen erheben können.

Moralische Normen »funktionieren«, d.h. koordinieren die wechselseitigen Ansprüche verschiedener Akteure aber nur solange, wie sich die Akteure darauf verlassen können, daß ihnen auch die anderen entsprechen. Versagen diese jedoch ihre Zustimmung, kündigen also ihre freiwillige Gefolgschaft auf, besteht für alle Beteiligten ein *moralisches* Problem: Obgleich aufeinander angewiesen, sind sich die Akteure nicht nur unsicher, was sie von den jeweils anderen erwarten können, zu welchen Handlungen oder Unterlassungen diese also freiwillig bereit sind. Unsicherheit besteht auch darüber, welche Normen gelten, und was sie deshalb von den anderen erwarten dürfen.¹³ Keineswegs müssen sie diese Unsicherheiten als moralische Probleme bearbeiten. Akteure können statt dessen versuchen, eigene Ansprüche durch Einsatz von Gewalt oder manipulativen Mitteln durchzusetzen. Werden moralische Probleme dagegen *als* moralische Probleme angegangen, suchen die Akteure die gemeinsame Zustimmung über die jeweils strittigen Normen (wieder-)herzustellen. Auf die freiwillige Zustimmung der anderen angewiesen, müssen sie dazu die betreffenden Normen mit derart guten Gründen ausstatten, daß die anderen ihre Zweifel und Einwände aufgeben und sich von deren Geltung überzeugen lassen.

Derartige Argumentationsprozeduren reagieren auf moralische Probleme, bearbeiten strittige Handlungsnormen diskursiv und zielen schließlich auf den Konsens aller Beteiligten – und werden von der Diskursethik als »moralisch-praktische Diskurse« untersucht.

¹³ Ausführlich zur Phänomenologie moralischer Probleme L. Wingert: *Gemeinsinn*, S. 28–165, insbes. S. 113–131, S. 144–149.

Die diskurstheoretische Aufmerksamkeit gilt dabei besonders den Argumenten, die in diesen Argumentationsprozeduren als gute Gründe vorgetragen werden können, bzw. allgemeiner: der Logik moralisch-praktischer Diskurse. Mit dem Anspruch auf allgemeine Geltung unterstellen Akteure, daß Normen im gemeinsamen Interesse aller liegen. In dem Fall, daß andere die Geltung der Normen bestreiten oder auch nur bezweifeln, müssen Akteure nachweisen, daß alle Betroffenen wollen können, daß diese Normen von allen befolgt werden und in diesem Sinne in ihrem gemeinsamen Interesse liegen. Als Argumentationsregel besitzen moralisch-praktische Diskurse daher das – in Anlehnung an Kants »kategorischen Imperativ« formulierte – Universalisierungsprinzip: Geprüft werden Normen daraufhin, ob »die Folgen und Nebenwirkungen, die sich jeweils aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines jeden Einzelnen (voraussichtlich) ergeben, von *allen* Betroffenen akzeptiert (und den Auswirkungen der bekannten alternativen Regelungsmöglichkeiten vorgezogen) werden können«. ¹⁴

Unter der Regie des Universalisierungsprinzips werden die DiskursteilnehmerInnen angehalten, die Interessen aller anderen anzuerkennen und gemeinsam mit ihnen die jeweils eigenen Interessen in einem allgemeinen Interesse aufzuheben. Beim Eintritt in moralisch-praktische Diskurse müssen die Akteure jedoch ihre eigenen Interessen weder zurückstellen noch aufgeben. Im Gegenteil: Erst indem alle Beteiligten ihre Interessen auch im Diskurs vertreten, nötigen sie die jeweils anderen, diese Interessen zur Kenntnis zu nehmen und bei der gemeinsamen Formulierung eines allgemeinen Interesses *in gleicher Weise* zu berücksichtigen wie ihre eigenen. In der argumentativen Konfrontation mit anderen werden DiskursteilnehmerInnen also angehalten, deren Interessen auch *in deren Perspektive* wahrzunehmen. Demnach geben Akteure in moralisch-praktischen Diskursen nicht ihre eigene Perspektive auf, entschränken diese jedoch durch Übernahme der Perspektiven aller anderen. Erst nach erfolgreichem Abschluß moralisch-praktischer Diskurse verpflichten sie sich im Akt ihrer freiwilligen Zustimmung dazu, die eigenen Interessen an Hand der konsensuell bestätigten Normen – und damit gleichsam aus der Perspektive eines Überparteilichen – zu überprüfen und gegebenenfalls zu revidieren.

14 J. Habermas: Diskursethik, S. 75f. (Herv. und Einf. im Orig.).

Bei der argumentativen Suche nach einem allgemeinen Interesse können sich die DiskursteilnehmerInnen nicht auf ihre kulturell eingewöhnten und deshalb selbstverständlichen Vorstellungen vom guten Leben verlassen, die auf Grund unterschiedlichster Selbst- und Weltdeutungen nicht allgemein konsensfähig sind. Statt dessen müssen moralisch-praktische Diskurse eine gleichmäßige Distanz zu den partikularen Lebensentwürfen und Überzeugungen aller TeilnehmerInnen sichern, aus der ihnen ihre gemeinsamen Interessen erst sichtbar werden. So wenig Akteure aber ihre egozentrischen Interessen mit Eintritt in moralisch-praktische Diskurse aufgeben können, so wenig können sie ihre selbstverständlichen Lebensentwürfe und Überzeugungen einfach ablegen. Wiederum ist es das Universalisierungsprinzip, das kulturell sozialisierte Akteure in die erforderliche Distanz zu partikularen Selbst und Weltdeutungen versetzt, ohne daß sie deswegen ihre eigenen Lebensentwürfe und Überzeugungen veraten oder gar aufgeben müßten: Im Austausch von Argumenten irritieren sich die DiskursteilnehmerInnen gegenseitig und führen sich so die Unterschiede ihrer Lebensformen und Überzeugungen zu Bewußtsein; darüber hinaus ermöglichen sie wechselseitige Einblicke in ihre »Kulturen« aus ihrer jeweils eigenen Perspektive. Dadurch werden die TeilnehmerInnen angehalten, die alltagspraktisch unvermeidliche Privilegierung der eigenen Selbst- und Weltsicht zugunsten einer gemeinsamen Situationsdeutung aufzugeben, auf deren Basis dann gemeinsame Interessen »entdeckt« werden können.

In moralisch-praktischen Diskursen erreichen Akteure also, was dem über allem »schwebenden« Naturrechtsethiker prinzipiell gestellt ist, nämlich die für moralische Urteile notwendige Unparteilichkeit: Unter der Regie des Universalisierungsprinzips werden DiskursteilnehmerInnen angehalten, die eigene Perspektive um die Perspektive allen anderen TeilnehmerInnen zu erweitern und in der Folge die Provinzialität eigener Selbst- und Weltdeutungen sowie die Egozentrik eigener Interessen zu Gunsten gemeinsamer Situationsdeutungen und allgemeiner Interessen zu überwinden. Dieses Verfahren hat die Diskursethik nicht erfunden, sondern führt es rekonstruktiv zu Tage – und verteidigt es gegenüber skeptischen oder relativistischen Ethiktheorien. Dazu wird durch formalpragmatische Analyse gezeigt, daß das diskursive Verfahren wechselseitiger und universaler Perspektivenübernahme auf den idealisierenden Unterstellungen derjenigen aufliegen, die sich auf eine argumentative Be-

wältigung von moralischen Problemen einlassen:¹⁵ DiskursteilnehmerInnen unterstellen notwendiger- und zugleich idealisierenderweise, daß zwischen ihnen ausschließlich der »zwanglose Zwang« besserer Argumente zählt, und daß sich die besseren Argumente immer erst in der Zustimmung aller Beteiligten erweisen. Darüber hinaus sind Diskurse strukturell für alle Betroffenen offen, denn als Argumentierende müssen sie auch voraussetzen, daß im Prinzip alle diejenigen, die von einer Handlungsnorm betroffen werden, in gleicher Weise wie alle anderen am Diskurs über diese Norm teilnehmen könnten.

Mit skeptischen und relativistischen Theorien teilt die Diskursethik jedoch die Einsicht, daß sich über substantielle Vorstellungen des Guten keine allgemeingültigen Verbindlichkeiten mehr rechtfertigen lassen. Negiert wird also die Möglichkeit einer universalen Werte-, Güter oder Tugendethik, gleichgültig, ob sie als Naturrechtsethik auf die »Natur der Dinge« oder als Ethosethik auf überlieferte und

15 Sofern sich TheologInnen überhaupt mit der Diskursethik ernsthaft beschäftigen, wird ihr gegenüber gerne der Unterschied zwischen Moralität und Rationalität eingeklagt: Die Diskursethik begründe die wechselseitige Anerkennung von Personen aus ihrer Teilnahme an Diskursen, mache also Anerkennung von ihrer Argumentationsfähigkeit und damit von ihrer Rationalität abhängig. So urteilt in Anlehnung an A. Wellmer: Ethik, S. 102–113 – Höhn: »Humanität aber verlangt Anerkennung der Person ohne Ansehung ihrer Argumentationskompetenz. ... Der letzte Prüfstein für die Moralität der Vernünftigen ist ihr Verhältnis zu den ihnen Unterlegenen und ihnen Widerstehenden.« (H.-J. Höhn: Sozialethik, 1989, S. 194.) Als Rekonstruktion der Argumentationsprozesse, in denen Akteure moralische Probleme als moralische Probleme bearbeiten, läuft dieser Einwand zunächst einmal durch die Diskursethik gleichsam hindurch, betrifft nämlich nicht die rekonstruktive Theorie, sondern vielmehr das theoretisch rekonstruierte Verfahren und damit letztlich die profane Moral. Und da moralisch-praktische Diskurse auf die Erneuerung einer umstrittenen Moralität durch Begründung von allgemeinen Normen und damit über den Einsatz praktischer Vernunft zielen, werden in diesem Verfahren tatsächlich die »Vernünftigen« privilegiert, wengleich deswegen Moralität und Rationalität nicht einfach zusammenfallen (vgl. dazu J. Habermas: Faktizität, S. 19). Dieses Privileg wird erst mit der diskurstheoretischen Rekonstruktion sichtbar, genauso wie die Diskursethik die Aktivitäten derjenigen DiskursteilnehmerInnen begreifen kann, die den Ausschluß der »Stimmlosen« und des »Unvernünftigen« aus moralisch-praktischen Diskursen *moralisch* bedenklich finden. Die Diskursethik bewährt sich also darin, das moralische Begründungsverfahren derart genau zu rekonstruieren, daß auch dessen Grenzen »von innen her« deutlich werden (vgl. dazu auch J. Habermas: Transzendenz).

eingespielte Lebensformen verweist. Verteidigt sie demgegenüber das alltagspraktische Begründungsverfahren allgemeinverbindlicher Normen, zeigt die Diskursethik zugleich an, daß in pluralen Handlungssituationen moderner Gesellschaften sowie der Weltgesellschaft kein anderes Verfahren zur Verfügung steht, die Geltung universaler Handlungsregeln zu sichern. Zu moralisch-praktischen Diskursen besteht also keine Alternative, moralische Probleme als moralische Probleme zu bearbeiten.

3. Christliche Gesellschaftsethik, diskursethisch informiert

Zwischen christlichem Glauben und politischem Engagement besteht ein inniges Verhältnis, das sich theologisch aufklären läßt: Gottes eschatologisches Heil können Christen sinnvoll nur innerhalb einer dieses Heil antizipierenden Praxis, und also auch nur innerhalb politischen Engagements für soziale Gerechtigkeit, bekennen. Ohne die Praxis, die Gottes Heil geschichtlich gegenwärtig machen soll, würden Christen nicht wissen, was sie in der Rede von Gottes Heil behaupten; ihr Glaubensbekenntnis bliebe ohne Inhalt. Zugleich ist das Bekenntnis von Gottes anbrechendem und zugleich gegenwärtigem Heil ohne den entsprechenden Einsatz für die Heilung der Welt widersprüchlich; das Glaubensbekenntnis wäre unglaubwürdig.¹⁶ Doch nicht nur die Notwendigkeit politischen Engagements aus christlichem Glauben (»daß« politischer Glaubenspraxis) ist theologisch aufzuklären, sondern auch die Ziele dieses Engagements (»was« politischer Glaubenspraxis).

Zwar schreibt das eschatologische Gottesbekenntnis den Gläubenden keineswegs *einen* Lebensentwurf vor, wie man als Christ einzig wahrhaftig zu leben hätte. Die im Bekenntnis ausgesagte Hoffnung auf Gottes endzeitliche Gerechtigkeit orientiert jedoch erfülltes Leben auf den verheißenen Bund aller Menschen mit Gott hin, der nicht nur zu erwarten, sondern in der Solidarität unter den Menschen geschichtlich zu vergegenwärtigen ist. Mit dem Bekenntnis von Gottes Heil übergeben die christlichen Traditionen daher in ihren Bildern

16 Vgl. dazu u.a. F. Castillo: *Evangelium*; J.B. Metz: *Glaube*; E. Schillebeeckx: *Politik*; Ders.: *Menschen*; ausführlicher auch in M. Möhring-Hesse: *Politik*, S. 68–73.

und Geschichten auch Vorstellungen vom guten, weil heilsamen Leben. Damit werden den Christen bestimmte Handlungsweisen angetragen, die ihrer eschatologischen Hoffnung entsprechen; andere Handlungsweisen werden dagegen als weniger gut oder gar als schlecht zurückgewiesen. In der jüngeren Kirchen- und Theologiegeschichte wurde mit der »Option für die Armen« eine der wichtigsten Handlungsorientierungen des Christentums wiederentdeckt: Gott hat sich in seiner besonderen Zuwendung zu den Unterdrückten, Ausgeschlossenen und Ausgebeuteten offenbart und sein Heil insbesondere diesen »Armen« zugesprochen. Erfülltes Leben erscheint den Menschen, die an diesen Gott glauben, nur im Vollzug von Gottes parteiischer Liebe möglich, so daß sie sich durch eine vorrangige Option für die »Armen« verpflichten lassen.¹⁷

Die in den christlichen Traditionen eingewobenen Lebensentwürfe verpflichten die Glaubenden *relativ*, nämlich nur *insofern* sie ihrem eigenen Bekenntnis von Gottes Heil und damit ihrem eigenen Selbstverständnis als Glaubende entsprechen wollen. Diese Verbindlichkeiten lassen sich durch theologische Hermeneutik aufhellen und in diesem Sinne auch theologisch begründen, indem nämlich die christlichen Traditionen auch hinsichtlich ihrer Vorstellungen vom guten Leben ausgelegt werden. Auseinandersetzungen um die praktischen Implikationen ihres Glaubens können Christen daher argumentativ austragen und – zumindest im Prinzip – durch überzeugende Gründe für die jeweils bessere Auslegung beilegen. Zur Begründung christlicher Glaubenspraxis reicht die begründete Auslegung christlicher Traditionen jedoch nicht aus: Daß Christen durch bestimmte Handlungsweisen ihrem Gottesbekenntnis entsprechen können, rechtfertigt nämlich diese nur in Relation zu ihrem Handlungsmotiv, Gottes Heil praktisch zu vergegenwärtigen, und damit in Relation zum christlichen Gottesbekenntnis und der damit verbundenen Selbst- und Weltdeutung. Sollen Handlungen dagegen unabhängig von den persönlichen Motiven sowie unabhängig von partikularen Überzeugungen, also unter dem *moralischen* Gesichtspunkt begründet werden, wird die diskursive Überprüfung der jeweils zugrundeliegenden Normen notwendig, ob diese in einem gemeinsamen Interesse aller

17 Vgl. dazu P. Rottländer: Option; Ders.: Fundamentaltheologie; vgl. zur theologischen Literatur über die »Option für die Armen« G. Collet: Implikationen.

Betroffenen sind und die Akteure deshalb *absolut* bzw. – um mit Kant zu sprechen – kategorisch verpflichtet.

Natürlich wird diese moralische Begründung christlicher Glaubenspraxis vor allem in den Situationen notwendig, in denen Christen mit ihren Handlungszielen auf den Widerspruch von Menschen stoßen, die ihr Glaubensbekenntnis und die damit verbundene Selbst- und Weltdeutung nicht teilen. Für Christen, die sich durch ihre eschatologische Hoffnung zur heilsgemäßen Gestaltung ihrer sozialen Verhältnisse motivieren und daher in politische Auseinandersetzungen drängen lassen, sind derartige Situationen das Normale. Darüber hinaus ist die profane Moral aber auch ein »interner« Sachverhalt, betrifft also die Gemeinschaft der Glaubenden in ihrem »Innenverhältnis«. An das moralische Begründungsverfahren »gewöhnt«, können sich Christen auch untereinander nicht von den Zumutungen allgemeiner Handlungsbegründung entlasten.¹⁸ Dann aber kann durch hermeneutische Aneignung der christlichen Traditionen nur entschieden werden, ob Christen durch ihre Handlungsweisen dem christlichen Gottesbekenntnis praktisch entsprechen können. Die Richtigkeit von Handlungen ist dagegen auch innerhalb der Glaubensgemeinschaft nur durch profane Begründung erweisbar, daß nämlich die jeweils zugrundeliegenden Normen im allgemeinen Interesse aller betroffenen Menschen ist. Christen haben daher weder ein originäres Begründungsverfahren noch eine originäre Moral mit spezifisch christlichen Normen. Vielmehr erweist sich die Geltung auch der ihrem Handeln zugrundeliegenden Normen immer in moralisch-praktischen Diskursen, also durch allgemeine Zustimmung der von diesen Normen Betroffenen, so daß sie für alle Akteure in gleicher Weise gelten, wenn sie gelten.

Angetreten, die politisch engagierten Christen bei der Begründung ihrer politischen Praxis zu unterstützen, wird auch die christliche Gesellschaftsethik an das diskursethisch rekonstruierte Begründungsverfahren verwiesen. Ihrem subsidiären Auftrag wird sie nur gerecht, indem sie gute Gründe »produziert«, mit denen Christen in moralisch-

18 Dies gilt zumal dann, wenn wegen der Pluralisierung innerhalb des Christentums (vgl. dazu F. Hengsbach: Pluralismus; K. Gabriel: Christentum) gemeinsame Lebensentwürfe und Handlungsorientierungen zwischen den Christen unwahrscheinlicher geworden sind, wenn also der Streit zwischen Christen um die richtige Auslegung ihrer Traditionen eher offen bleibt, als durch Konsens beendet wird.

praktischen Diskursen die ihrem Engagement zugrundeliegenden Normen überzeugend verteidigen können. In diesem Sinne bietet die christliche Gesellschaftsethik eine *Theorie gerechter Politik*. Gegenüber der naturrechtlichen Sozialmetaphysik unterscheidet sich die christliche Gesellschaftsethik dann in (mindestens) zwei Punkten:

1. Ihre Theorie gerechter Politik kann die Gesellschaftsethik nicht in der Perspektive eines vermeintlich über allen Auseinandersetzungen schwebenden Beobachters entwickeln. Statt dessen muß sie die Perspektiven aller Betroffenen antizipieren und in einem fiktiven Diskurs und damit unter der Regie des Universalisierungsprinzips wechselseitig derart einschränken, daß jenseits der unterschiedlichen Interessen und Überzeugungen allgemeine Interessen sichtbar werden. Da sie aber als eine theologische Theorie mit dem politischen Engagement von Christen einsetzt und darüber hinaus der theoretischen Unterstützung ihres Engagements dient, wird sie zunächst einmal zur normativen Überprüfung politischer Glaubenspraxis angehalten. In Reflexion politischer Glaubenspraxis erkundet sie die von Christen vertretenen Handlungsziele und -mittel, die damit verbundene Kritik an den bestehenden Verhältnissen sowie die angestrebten politischen Reformen und sucht dann zu überprüfen, ob die diesem Engagement zugrundeliegenden Normen in moralisch-praktischen Diskursen bestehen können. Dazu hat die Gesellschaftsethik ihre Aufmerksamkeit über das Engagement der Christen hinaus auf alle Betroffenen auszudehnen, um nämlich die von Christen vertretenen Handlungsziele und -mittel in das politische Gesamtspektrum einzuordnen und von dorthier zu prüfen. In Reflexion politischer Glaubenspraxis¹⁹ hat die theologische Gesellschaftsethik also das auszuzeichnen, was an den bestehenden Verhältnissen und politischen Reformprojekten gerecht ist.

2. Obgleich auf Politik bezogen, ist die christliche Gesellschaftsethik eine theoretische Veranstaltung. Unter den spezifischen »Produktionsbedingungen« wissenschaftlicher Forschung antizipiert sie die Perspektiven der politischen Akteure und überprüft sie – inklusive der Interessen und Überzeugungen der beteiligten GesellschaftsethikerInnen – in *fiktiven* Diskursen. Ihr Urteile bewähren sich aber

¹⁹ Zur christlichen Gesellschaftsethik als Reflexion politischer Glaubenspraxis vgl. M. Möhring-Hesse: Politik; F. Hengsbach/B. Emunds/M. Möhring-Hesse: Reflexion, S. 226–238.

erst als gute Argumente in *realen* Diskursen, also erst durch die einsichtige Zustimmung von TeilnehmerInnen an moralisch-praktischen Diskursen. Zwar beteiligen sich GesellschaftsethikerInnen häufig selbst an derartigen Diskursen und setzen ihre Argumente so der Kritik politischer Akteure und damit einer »empirischen« Kontrolle aus. Methodologisch ist jedoch ein anderer Weg entscheidender: Als Reflexion politischer Glaubenspraxis werden die Urteile christlicher Gesellschaftsethik in reale Diskurse vor allem dadurch eingeführt, daß politisch engagierte Christen sie zur Rechtfertigung ihrer Handlungsziele und -mittel aufgreifen. Insofern Christen die ihrem Engagement zugrundeliegenden Normen auch gegenüber Akteuren mit anderen Interessen und anderen Überzeugungen verteidigen können, wird auch die Geltung derjenigen gesellschaftsethischen Forschung erwiesen, der sie sich dabei »bedient« haben.

Gegen dieses diskursethisch informierte Profil theologischer Gesellschaftsethik besteht theologisches Mißtrauen: Wird die *christliche* Gesellschaftsethik auf diesem Wege nicht von jenem Handlungswissen abgeschnitten, das für engagierte Christen glaubenswichtig und für jede theologische Theorie konstitutiv ist, nämlich von dem in den christlichen Traditionen überlieferten Gottesbekenntnis mitsamt seinen Lebensentwürfen und Handlungsoptionen? Muß die theologische Gesellschaftsethik nicht zu einer »originär *christlichen Lebenspraxis* verhelfen«²⁰, was sie in der Begründung allgemeiner Normen unter der Regie des Universalisierungsprinzips jedoch verpaßt? Bei näherer Hinsicht verflüchtigt sich dieser Verdacht schnell: Sowenig Christen in moralisch-praktischen Diskursen ihre sittlichen Traditionen verraten oder aufgeben müssen, sowenig entledigt sich eine diskursethisch informierte Gesellschaftsethik der im Christentum überlieferten Handlungsorientierungen. Auch als eine Theorie gerechter Politik bleibt sie nämlich Moment der Theologie, der es um die Auslegung des überlieferten Gottesglaubens geht.

Akteure orientieren ihr Handeln im Kontext von kulturell erworbenen und alltagspraktisch selbstverständlichen Vorstellungen vom guten Leben,²¹ so auch politisch engagierte Christen: Ihr Gottesbe-

20 H.J. Höhn: Sozialethik, S. 181.

21 Dieser Sachverhalt wird in der Diskursethik zwar anerkannt, bislang wird ihm aber eine zu geringe Aufmerksamkeit gewidmet; vgl. dazu B. Emunds/M. Möhring-Hesse: Entkoppelung, S. 502–504. In jüngeren Veröffentlichungen

kenntnis prägt »passende« Vorstellungen vom erfüllten Leben; in aktuellen Handlungssituationen suchen sie mit Hilfe dieser Vorstellungen praktische Probleme zu bewältigen und bestimmen auf diesem Wege »richtiges«, weil mit ihrem Gottesbekenntnis und ihrem Selbstverständnis übereinstimmendes Handeln (vgl. S. 173ff.). Sofern sich ihre Handlungsorientierungen in längerfristigen und gemeinschaftlichen Handlungsoptionen und -modellen verfestigen, besteht zwischen den Christen ein gemeinsames Ethos, also ein kommunitäres, wengleich auch plurales Wissen darüber, durch welche Handlungen das eigene Leben in erfüllender Weise gelebt werden kann. Weil dieses Wissen vom christlichen Gottesbekenntnis her bestimmt ist, kann es als »christliches Ethos« bezeichnet werden – unabhängig davon, ob es sich empirisch von den Handlungsoptionen und -modellen derjenigen unterscheidet, die sich nicht zu dem im Christentum ausgesagten Gott bekennen. So wie Christen von Gott nur durch Sozialisation im christlichen Traditionszusammenhang wissen, so sind sie auch zur Orientierung ihrer bekenntnisgemäßen Praxis auf die vielfältigen Traditionen des Christentums und auf deren (Vor-)Bilder gelingender Menschlichkeit angewiesen. In diesem Sinne läßt sich schließlich der christliche Überlieferungszusammenhang als *eine* sittliche Tradition beschreiben, die allerdings – seit den biblischen Zeiten – durch unterschiedlichste Ethosformen vielfach aufgefächert ist.

Beauftragt mit der Begründung politischer Glaubenspraxis ist die christliche Gesellschaftsethik – so wurde gezeigt – primär eine Theorie gerechter Politik. Als ein theologisches Fach bleibt die christliche Gesellschaftsethik gleichwohl in dem theologischen Bemühen eingeschlossen, die christlichen Traditionen auch hinsichtlich ihrer praktischen Implikationen auszulegen. Als ein Moment dieser theologischen Hermeneutik befindet sich die christliche Gesellschaftsethik in einem kreisförmigen Prozeß:²²

a) Zunächst wirkt die Gesellschaftsethik an der hermeneutischen Auslegung der christlichen Traditionen sowie an deren ethischer

wird jedoch die Frage nach dem guten Leben zunehmend aufgegriffen, wenn auch eine zur Rekonstruktion moralisch-praktischer Diskurse vergleichbare Theorie sittlicher Diskurse noch fehlt; vgl. vor allem Habermas: Erläuterungen; Ders.: Faktizität, S. 124–129, S. 187–208; L. Wingert: Gemeinsinn, S. 25–27, S. 34–39, S. 110–156.

22 Dazu ausführlicher F. Hengsbach/B. Emunds/M. Möhring-Hesse: Reflexion, S. 282–275.

Auslegung in situativ angemessenen Handlungsorientierungen mit. Entsprechende Interpretationen haben sich nicht nur innerhalb der Theologie, sondern vor allem auch innerhalb der Gemeinschaft der Glaubenden Einwänden und Zweifeln auszusetzen, um sich als die jeweils bessere Interpretation des christlichen Ethos zu erweisen. Auf diesem Wege unterstützt die christliche Gesellschaftsethik – als *sittliche Hermeneutik* – Christen dabei, ihr politisches Engagement in einer Weise zu orientieren, daß sie sich darin selbst als Glaubende bestätigt finden. Dabei geht es insbesondere um solche Handlungsoptionen und -modelle, mit deren Hilfe Christen etwas von dem Heil geschichtlich vergegenwärtigen können, dessen Erfüllung sie von Gott hoffend erwarten.

b) Als gerecht kann auch eschatologisch inspiriertes Engagement nur dadurch begründet werden, daß es auf allgemeine Normen zurückgeführt und daß gegebenenfalls die Geltung dieser Normen gegenüber Einwänden argumentativ gesichert werden kann. Wie gezeigt, haben Christen dazu in moralisch-praktischen Diskursen einzutreten, wo sie – in gleicher Weise wie alle anderen betroffenen Akteure – in Distanz zu ihren partikularen Lebensentwürfen und Überzeugungen treten müssen. In der profanen Verantwortung ihres Engagements werden die Christen durch die christliche Gesellschaftsethik unterstützt. Als *normative Prüfung politischer Glaubenspraxis* sondiert sie nämlich die Qualität derjenigen Gründe, die Christen in moralisch-praktischen Diskursen zur Rechtfertigung ihres politischen Engagements vortragen (können). Dabei wird auch sie dazu angehalten, von denjenigen Gründen zu abstrahieren, die mit dem christlichen Glaubensbekenntnis verwoben sind und deshalb nur innerhalb der Glaubensgemeinschaft überzeugen können. Im Ergebnis führen ihre Anstrengungen dazu, bestimmte Handlungsoptionen und -modelle christlicher Ethosformen als moralische Normen zu bestätigen, als moralisch möglich zuzulassen oder aber als moralisch falsch zu verwerfen. Dabei läßt die normative Prüfung politischer Glaubenspraxis christliche Ethosformen nicht immer unberührt: Auf der einen Seite können christlich tradierte Orientierungen durch Abstraktion in allgemeine Normen überführt und somit über die Glaubensgemeinschaft hinaus verallgemeinert werden, verlieren also ihre christliche Originalität. In anderen Fällen scheitern tradierte Orientierungen dagegen im moralischen Überprüfungsverfahren und erweisen sich damit als unmoralisch. Diese Orientierungen bedürfen

dann einer Revision, so daß christliche Ethosformen an der profanen Moral »lernen« müssen.

c) Christen dürfen – so bereits die theologische Intuition des Naturrechtsdenkens – in dem, was sie als gerecht begründen können, den Heilswillen Gottes sehen.²³ Daher ist ihnen die profane Moral ein bevorzugter Ort der Gottesbegegnung: In dem, was Menschen als ihr allgemeines Interesse erkennen, teilt sich ihnen Gott selbst mit. In diesem Sinne erschließt sich den Christen über die normative Begründung ihres politischen Engagements auch die *theologische Bedeutung* politischer Praxis und sozialer Verhältnisse. An dieser theologalen Deutung wirkt auch die christliche Gesellschaftsethik mit, indem sie moralisch legitimierte bzw. disqualifizierte Praxis in Begriffen und Chiffren der christlichen Überlieferungen zur Sprache bringt und auf diesem Wege die Gegenwart Gottes bei den Menschen bzw. deren Ablehnung reflektiert. Damit wirkt sie auch an der Überlieferung des christlichen Gottesbekenntnisses mit, von dem her Glaubende auch in Zukunft ihr politisches Engagement orientieren wollen.

4. Normative Theorie moderner Gesellschaften

Gegen die diskursethische Transformation der christlichen *Gesellschaftsethik* besteht ein fundamentaler Einwand: Die Diskursethik biete lediglich eine Moral für face-to-face-Beziehungen und bleibe deshalb unter dem Niveau einer normativen Theorie der Gesellschaft, als die sich aber die Katholische Soziallehre gerne präsentiert. Während es der Diskursethik – so wird argumentiert – um die konsensuelle Bewältigung moralischer Probleme und damit um kommunikative Beziehungen gehe, habe die christliche Gesellschaftsethik zur Aufgabe, die Organisation gerade auch derjenigen sozialen Beziehungen zu prüfen, die von den Akteuren nicht überschaut und daher auch nicht durch kommunikative Absprachen beherrscht werden (können), dennoch aber ihre Lebenschancen nachhaltig bestimmen.²⁴ Verliert die christliche Gesellschaftsethik durch ihre diskursethische Transformation nicht ihren Aufgabenbereich, verkommt sie nicht zu

²³ Vgl. E. Schillebeeckx: Moral.

²⁴ So urteilt etwa Kissling: Gemeinwohl, »daß die Diskursethik die moderne Industriegesellschaft lediglich aus der Teilnehmerperspektive als Lebenswelt

einer Theorie von Klein- und Kleinstgruppen? Zwei verschiedene Vermutungen begründen diesen Verdacht: Eine Gesellschaftsethik braucht (a) eine normative Grundlegung, die sie von der Moral miteinander kommunizierender Akteure unterscheidet, und (b) sozialanalytische Kompetenzen, die für die Begründung politikfähiger Urteile konstitutiv sind, in der Diskursethik zu Gunsten des formalen Universalisierungsprinzips jedoch vernachlässigt werden.

a) In negativer Weise wird die erste Vermutung durch die jüngsten Arbeiten Apels²⁵ bestätigt: Im Anschluß an die Begründung einer »Metanorm der Konsensbildung über Normen ... unter Diskursbedingungen einer idealen Kommunikationsgemeinschaft«²⁶ macht Apel Handlungssituationen aus, in denen ein strikt moralisches Verhalten zu unverantwortlichen Folgen führen würde, weil sich strategisch handelnde Gegenspieler der konsensuellen Lösung von Handlungskonflikten verweigern, oder weil ihre weitflächig vernetzten Beziehungen die konsensuelle Lösung von Konflikten nicht zuläßt. Offensichtlich hat Apel dabei genau jene Situationen vor Augen, die Akteure durch *politisches* Engagement gestalten wollen und – in der Folge – auch von der christlichen *Gesellschaftsethik* bearbeitet werden. Für diese Situationen setzt Apel seine »Metanorm der Konsensbildung über Normen« außer Kraft, da sie nicht den Bedingungen moralisch-praktischer Diskurse genügen. Um Akteure moralisch aber nicht gänzlich zu entlasten, präsentiert Apel ein verantwortungsethisches Ergänzungsprinzip: Wo die konsensuelle Bewältigung von Handlungskonflikten unzumutbar oder unverantwortlich ist, sollen Akteure ihr strategisches Handeln an dem längerfristigen Ziel orientieren, Verhältnisse herbeizuführen, unter denen die generelle Befolgung moralischer Normen zumutbar wird und verantwortet werden

versteht, die der konsensuellen Gestaltung durch ihre Angehörigen offensteht« (S. 449). Weil ihre Aufmerksamkeit allein den »interpersonellen« Beziehungen gelte, gelänge es der Diskursethik nicht, »den Typus nicht-intendierter Folgen sozialen Handelns in die ethische Theoriebildung aufzunehmen« (ebd.). Die Diskursethik bleibe daher »Gesinnungsethik in dem Sinne, daß ihr aus systematischen Gründen nur die beabsichtigten Folgen des frei bestimmten Handelns als moralfähig gelten. Das Funktionieren des einzelnen Entscheidungs- und Verantwortungsträgers innerhalb gesellschaftlicher Institutionen muß deshalb als moralisch neutralisiertes Handeln erscheinen«. (ebd.)

25 Vgl. vor allem K.-O. Apel: Diskurs, und Ders.: Diskursethik.

26 K.-O. Apel: Diskurs, S. 99.

kann. Mit diesem »Ergänzungsprinzip« scheint die Diskursethik einzugestehen, daß sie in politischen Kontroversen wenig mehr als eine abstrakte Leitidee bietet, jedenfalls in politischen Debatten um konkrete Probleme gesellschaftlicher Organisation schweigen muß.

Mit seinem »Ergänzungsprinzip« suggeriert Apels Diskursethik Praxisnähe, bleibt aber tatsächlich in einem schlechten Sinne abstrakt, weil in konkreten Handlungssituationen ohne Relevanz. Moralische Probleme stellen sich Akteuren nämlich gar nicht auf der Ebene, auf der die Diskursethik das moralische Begründungsverfahren in den Blick nimmt.²⁷ Obgleich Normen generalisierte Handlungsregeln sind, werden sie in konkreten Situationen relevant, indem sie von konkreten anderen bestritten bzw. gegenüber deren Einwänden gesichert werden. Die Diskursethik kann die dazu notwendigen Diskurse rekonstruieren und (in einem theoretisch anspruchsvollen Sinne) abstrakt begründen. Die strittigen Normen selbst müssen jedoch in situativen Diskursen bearbeitet, können also diskursethisch nicht vorentschieden werden. Auch Apels Handlungsregel, daß die gesellschaftlichen Voraussetzungen für moralisch-praktische Diskurse zu schaffen sind und dazu unterbestimmten Bedingungen auch von moralischen Verbindlichkeiten abzusehen ist, muß sich – wie alle anderen Normen – auf dieser Ebene bewähren.

Politische, also auf die gesellschaftliche Organisation von sozialen Beziehungen bezogene Probleme stellen sich weniger der Diskursethik, sondern weit mehr den politischen Akteuren. Diese können gesellschaftliche Verhältnisse und politische Projekte mit Hilfe allgemeiner Normen beurteilen. Normen regeln nämlich nicht nur die Beziehungen von miteinander kommunizierenden Akteuren, sondern bestimmen darüber hinaus auch die Organisation ihrer gesellschaftlichen Verhältnisse und damit auch jene sozialen Beziehungen, die – wie Tauschbeziehungen auf (globalen) Märkten – von den betroffenen Akteuren weder intendiert werden müssen, noch beherrscht und häufig sogar gar nicht gewußt werden. Gesellschaftliche Verhältnisse bestimmen das Handeln der Menschen, werden zugleich aber auch durch das Handeln der Menschen bestimmt. Ihnen können sie daher nur in dem Maße als gerecht gelten, als sie diejenigen Normen verkörpern, denen alle jeweils Betroffenen zustimmen können. Das *Diskursprinzip* sichert also die *Geltung* von Normen; deren Reichweite

27 Vgl. dazu J. Habermas: Erläuterungen, S. 195–199.

wird damit keineswegs auf die Einflußsphäre von DiskursteilnehmerInnen beschränkt.

Andererseits kann die Diskursethik aus dem Diskursprinzip oder aus einer »Metanorm moralisch-praktischer Diskurse« nicht die gerechte Gesellschaft(sordnung) ableiten. Insbesondere die idealisierenden Unterstellungen von DiskursteilnehmerInnen, also die Unterstellung von Herrschaftsfreiheit und Offenheit von Diskursen (vgl. S. 171f.), taugen nämlich nicht als Maßstab zur Beurteilung gesellschaftlicher Verhältnisse und politischer Projekte. Da sie von TeilnehmerInnen realer Diskurse faktisch vorgenommen werden, sind sie nämlich keine Ideale, in deren Licht Sachverhalte als Abweichungen beurteilt werden können.²⁸ Darüber hinaus sind diese Idealisierungen nicht Gegenstand von (politischer) Praxis, sondern immer schon Voraussetzung moralischer Diskurse über (politische) Praxis. Über ihre Unterstellungen können Akteure nicht verfügen und deshalb auch nicht etwa – im Sinne allgemeiner Herrschaftsfreiheit – politisch anzielen.²⁹

Gleichwohl lassen sich strukturelle Voraussetzungen praktischer Diskurse angeben, von denen her auch auf die »Grundstruktur«³⁰ einer zivilen Gesellschaft geschlossen werden kann, in der moralische Probleme als moralische Probleme wahrgenommen und entsprechend durch öffentliche Diskurse bearbeitet werden. Denn wenn es öffentlicher Diskurse bedarf, um über die Gerechtigkeit gesellschaftlicher Verhältnisse rational entscheiden zu können, dann erscheint als *erste* Dimension dieser Gerechtigkeit die Struktur der gesellschaftlichen Kommunikations- und Entscheidungsprozesse, ob sie nämlich jene öffentlichen Auseinandersetzungen zulassen und ermöglichen, in denen gesellschaftliche Sachverhalte normativ beurteilt werden können.³¹ Allen Gesellschaftsmitgliedern müssen erstens die gleichen Chancen zur zwanglosen Einigung gewährt werden: Ausgeschlossen

28 Vgl. H. Brunkhorst: Dialektik, S. 344.

29 Vgl. ebd., S. 346.

30 J. Rawls: Gerechtigkeit, S. 23. Im Gegensatz zu Rawls' Utilitarismus werden im folgenden als »Grundstruktur« nicht »die Art, wie die wichtigsten gesellschaftlichen Institutionen Grundrechte und -pflichten und die Früchte der gesellschaftlichen Zusammenarbeit verteilt werden« (ebd.), sondern vielmehr die gesellschaftlichen Voraussetzungen moralisch-praktischer Diskurse gefaßt.

31 Vgl. dazu A. Honneth: Gerechtigkeitskonzept; siehe auch F. Hengsbach/M. Möhring-Hesse: Gerechtigkeit.

bleiben diejenigen Zwänge, die bestimmte Akteure in öffentlichen Diskursen benachteiligen, sowie alle Ausgrenzungen von bestimmten Inhalte aus diesen Diskursen. Darüber hinaus müssen diejenigen sozialen Voraussetzungen gesichert werden, die den Gesellschaftsmitgliedern ermöglichen, an öffentlichen Diskursen chancengleich teilzunehmen.³² Zweitens bedarf es einer »Infrastruktur« öffentlicher Auseinandersetzungen, damit gleichberechtigte Akteure über ihre gemeinsamen Angelegenheiten derart streiten können, daß dieser Streit am Ende durch den Zwang besserer Argumente entschieden werden kann. Dazu muß insbesondere berücksichtigt werden, daß öffentliche Diskurse die idealisierenden Unterstellungen ihrer TeilnehmerInnen nicht realisieren (können). Daher müssen institutionelle Vorkehrungen derart getroffen werden, daß die faktischen Beschränkungen die gehaltvollen Idealisierungen nicht auf Dauer unterwandern und für immer außer Kraft setzen.³³ Durch Reflexion auf die Bedingungen öffentlicher Diskurse erreicht man indes immer nur

32 Dazu gehören etwa argumentative Kompetenzen, die in individuellen Bildungsprozessen erworben werden müssen, oder die Chance, relevante Informationen zu erhalten oder räumlich mobil zu sein. Mit der Aufmerksamkeit für gesellschaftliche Kommunikations- und Entscheidungsstrukturen wird die Verteilung wirtschaftlicher Ressourcen theoretisch zurückgestellt, auf die sich aber die liberalen Gerechtigkeitstheorien genauso wie die marxistische Gesellschaftskritik konzentrieren. Dennoch wird die Verteilungsfrage der Reflexion über soziale Gerechtigkeit keineswegs entzogen; diese Frage wird vielmehr neu verortet, nämlich auf die distributiven Voraussetzungen einer zivilen Gesellschaft bezogen. Offensichtlich sind die negativen wie auch die positiven Voraussetzungen öffentlicher Diskurse daran gebunden, daß alle BürgerInnen mit Gütern und Dienstleistungen hinreichend ausgestattet werden. Damit aber ruht der Gerechtigkeitsbegriff auf einem egalitären Verteilungsprinzip in dem Sinne, daß allen BürgerInnen ein bestimmtes, aber relativ bestimmbares Minimum an Gütern und Dienstleistungen garantiert werden muß, ohne das sie sich nicht in den für sie relevanten gesellschaftlichen Kommunikations- und Entscheidungsprozessen selbst vertreten können.

33 So läßt sich die faktische Beschränkung öffentlicher Diskurse hinsichtlich ihrer TeilnehmerInnen dadurch auffangen, daß repräsentative Parlamente eingerichtet werden; der bestehende und mit der Logik konsensueller Verständigung unvereinbare Zeit- und Entscheidungsdruck kann durch das Mehrheitsprinzip entschärft werden. Jedoch müssen der Zugang zu den Parlamenten in einer von allen Betroffenen anerkannten Weise geregelt, deren Arbeit durch alle Betroffenen, also durch eine politische Öffentlichkeit, kontrolliert und schließlich die Rechte der jeweiligen Minderheit auch nach Mehrheitsbeschlüssen hinreichend geschützt werden. Vgl. dazu J. Habermas: Faktizität, S. 208–237.

die Grundstruktur einer zivilen Gesellschaft, die in einer Vielzahl möglicher Institutionen und Verfahren realisiert, über die deshalb abstrakt auch nicht entschieden werden kann.

b) Der Einwand, die Diskursethik erweise sich für eine Gesellschaftsethik als untauglich, ist häufig auch durch folgenden Vorbehalt motiviert: Wie alle deontologischen Ethiken übergehe die Diskursethik das situationsbezogene Wissen, das jedoch zur realistischen Bewältigung praktischer Probleme dringend notwendig ist. Indem sie als Argumentationsregel ausschließlich das Universalisierungsprinzip gelten lasse, erlege sie kontextlos allen Akteuren die gleichen Pflichten auf, sehe von den jeweiligen Handlungsfolgen ab und fordere so die Befolgung von Normen »um jeden Preis«. Eine gerechte Organisation gesellschaftlicher Verhältnisse könne auf der Basis einer solchen »Gesinnungsethik« nicht gelingen. Dazu bedürfe die christliche Gesellschaftsethik eines verantwortungsethischen Realismus, müsse nämlich die konkreten Handlungssituationen sowie die Folgen und Nebenfolgen des Handelns hinreichend berücksichtigen.

Obwohl eine deontologische und formalistische Ethikkonzeption, wird die Diskursethik von diesem Vorwurf nicht getroffen. Für situationsbezogenes Wissen ist die Diskursethik nämlich keineswegs blind, da sie sich auf moralisch-praktische Diskurse bezieht, in denen Akteure sowohl die voraussichtlichen Handlungsfolgen als auch die Beschränkungen und Möglichkeiten ihrer Handlungssituationen berücksichtigen (müssen). Bei der Prüfung strittiger Normen wägen die DiskursteilnehmerInnen erstens *Folgen* und *Nebenfolgen* ab, die sich gemäß ihrer verfügbaren Informationen aus einer allgemeinen Befolgung der strittigen Handlungsregeln ergeben werden bzw. ergeben können. In der Folge gelten Normen nur für bestimmte Situationen, die sich in ihren relevanten Merkmalen gleichen, zumindest ähnlich sind. Zweitens berücksichtigen die Akteure bei der Prüfung von Handlungsregeln die jeweilige *Handlungssituation* auch insofern, als sie die strittigen Handlungsregeln daraufhin befragen, ob durch ihre allgemeine Befolgung die anstehenden Probleme ihrer Praxis überhaupt bewältigt werden können. Allgemeine Handlungsregeln müssen daher nicht nur von allen Betroffenen angenommen werden können, sie müssen auch sachgemäß sein.³⁴

³⁴ Die vorgestellten Überlegungen konzentrieren sich auf diejenigen Probleme der gesellschaftlichen Organisation, die Akteure als moralische Probleme wahr-

In moralischen Urteilen über das »Gerechte« geht daher analytisches Wissen über relevante Merkmale der jeweiligen Handlungssituationen und über voraussichtliche Handlungsfolgen ein. Entsprechende analytische Behauptungen in moralisch-praktischen Diskursen können bestritten werden, weshalb diese Diskurse für situations- und folgenbezogene Kontroversen offengehalten werden müssen – vor allem dann, wenn sie über komplexe Fragen gesellschaftlicher Sachverhalte handeln.

Weil sie vor allem mit sozialen Beziehungen zu tun hat, die sich über weite Strecken von Raum und Zeit ausdehnen und deswegen von den Akteuren häufig weder intendiert noch beherrscht werden, hat eine politische Ethik analytisches Wissen aufzubringen, das für DiskursteilnehmerInnen zwar verständlich sein muß, sich aber nicht ausschließlich ihrer Binnenperspektive verdanken kann. Die zur moralischen Bewältigung von politischen Problemen notwendigen Informationen müssen mit Hilfe komplexer Begriffe und anspruchsvoller Theorien derart aufbereitet werden, daß die jeweiligen Handlungssituationen gleichsam »von außen« betrachtet und so in ihre übergreifenden Zusammenhänge eingeordnet werden können. Meistens entstammen die erforderlichen Begriffe und Theorien den sozialwissenschaftlichen Disziplinen. Sie halten Einzug in moralisch-praktische Diskurse, indem SozialwissenschaftlerInnen an diesen Diskursen teilnehmen, oder indem DiskursteilnehmerInnen sozialwissenschaftliches Wissen rezipieren und als Argumente verwenden. Die diskursethische Rekonstruktion der auf politische Probleme bezogenen Moral sichert damit auch der christlichen Gesellschaftsethik hinreichenden Platz, sozialanalytische Kompetenzen zu mobilisieren und sich als »normative Gesellschaftswissenschaft«³⁵ an der moralischen Bewältigung politischer Probleme zu beteiligen.³⁶

nehmen und deshalb unter moralischer Perspektive bearbeiten. Damit wird keineswegs unterstellt, daß *alle* politischen Probleme unter dieser Perspektive bearbeitet werden bzw. bewältigt werden können. Zahlreiche Fragen der gesellschaftlichen Organisation sind nämlich moralisch neutral und stellen sich – wengleich im Rahmen allgemeiner Normen – als Fragen der pragmatischen Mittelwahl oder gemeinsamer sittlicher Wertungen; vgl. dazu J. Habermas: Faktizität, S. 187–207.

35 O. v. Nell-Breuning: Gerechtigkeit, S. 19.

36 Vgl. dazu den Vorschlag in M. Möhring-Hesse: Kompetenz, S. 414–423; F. Hengsbach/B. Emunds/M. Möhring-Hesse: Reflexion, S. 257–262.

Sollten die vorgelegten Überlegungen überzeugen können, steht für die christliche Gesellschaftsethik ein – um das Eingangszitat wieder aufzunehmen – »epochaler Rezeptionsvorgang größten Ausmaßes« an: Durch ihre diskursethische Transformation wird sich die Gesellschaftsethik auf die Bedingungen neuzeitlicher Moralbegründung einlassen, gleichsam in die Gegenwart allgemeiner Moral springen, ohne sich dabei als ein Moment christlicher Theologie aufzugeben. Durch die Diskursethik läßt sich die christliche Gesellschaftsethik nämlich über das in pluralen Handlungssituationen auch für eine theologische Ethik einzig mögliche Verfahren informieren, moralische Probleme als moralische Probleme zu lösen. Dadurch, daß die christliche Gesellschaftsethik auf der Basis einer diskursethischen Moralkonzeption *politische* Probleme bearbeitet, widersetzt sie sich andererseits dem hartnäckigen Vorurteil, komplexe Gesellschaften ließen sich gar nicht moralisch beurteilen. Als Theorie gerechter Politik macht die Gesellschaftsethik vielmehr deutlich, daß gesellschaftliche Verhältnisse und politische Projekte ihrer moralischen Beurteilung nicht entzogen werden können. Ihr Zeitsprung in die Gegenwart bestätigt damit die politische Relevanz der Diskursethik.

Literatur

- Apel, K.-O.: Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral. Frankfurt a.M. 1988.
- Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden? In: Ders./Kettner, M. (Hrsg.): Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft. Frankfurt a.M. 1992, S. 29–61.
- Arntz, J. Th.: Die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus. In: Böckle, F. (Hrsg.): Das Naturrecht im Disput. Düsseldorf 1966, S. 87–120.
- Brunkhorst, H.: Zur Dialektik von realer und idealer Kommunikationsgemeinschaft. In: Dorschel, A. u.a. (Hrsg.): Transzendentalpragmatik. Frankfurt a.M. 1993, S. 342–358.
- Castillo, F.: Das Evangelium gestattet keine Resignation. Erfahrungen, Reflexionen und Anstöße aus der Basiskirche in Chile. Freiburg/Schw. 1988.

- Collet, G.: »Den Bedüftigsten solidarisch verpflichtet«. Implikationen einer authentischen Rede von der Option für die Armen. In: JCSW 33 (1992), S. 67–84.
- Emunds, B./Möhring-Hesse, M.: Nach der Entkoppelung von Ethos und Moral. Theologische Gesellschaftsethik als normative Theorie im christlichen Kontext. In: ThPh 68 (1993), S. 481–515.
- Gabriel, K.: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne. Freiburg 1993.
- Habermas, J.: Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm. In: Ders.: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt a.M. 1983, S. 53–125.
- Erläuterungen zur Diskursethik. In: Ders.: Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt a.M. 1991, S. 119–226.
 - Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits. In: Ders.: Texte und Kontexte. Frankfurt a.M. 1991, S. 127–156.
 - Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt a.M. 1992.
- Hengsbach, F.: Pluralismus christlicher Präsenz in der Politik. Profilierung oder Preisgabe katholischer Positionen? In: Rauscher, A. (Hrsg.): Christ und Politik (Mönchengladbacher Gespräche 10). Köln 1989, S. 67–99.
- Hengsbach, F./Möhring-Hesse, M.: Globale Gerechtigkeit durch interkulturelle Sensibilität. In: Habisch, A./Pöner, U. (Hrsg.): Signale der Solidarität. Wege christlicher Nord-Süd-Ethik. Paderborn 1994, S. 181–206.
- Hengsbach, F./Emunds, B./Möhring-Hesse, M.: Ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis. Ein Diskussionsbeitrag. In: Dies. (Hrsg.): Jenseits Katholischer Soziallehre. Düsseldorf 1993, S. 215–291.
- (Hrsg.): Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik. Düsseldorf 1993.
- Höffner, J.: Christliche Gesellschaftslehre. 4. Aufl. der Studienausgabe nach der 8. Aufl. Kevelaer 1983.
- Höhn, H.-J.: Sozialethik im Diskurs. Skizzen zum Gespräch zwischen Diskursethik und Katholischer Soziallehre. In: Arens, E. (Hrsg.): Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie des kommunikativen Handelns. Düsseldorf 1989, S. 179–198.
- Vernunft – Glaube – Politik. Reflexionsstufen einer christlichen Sozialethik. Paderborn 1990.
- Hollerbach, A.: Das christliche Naturrecht im Zusammenhang des allgemeinen Naturrechtsdenkens. In: Böckle, F./Böckenförde, E.-W. (Hrsg.): Naturrecht in der Kritik. Mainz 1973, S. 9–38.

- Honnfelder, L.: Naturrecht und Geschichte. Historisch-systematische Überlegungen zum mittelalterlichen Naturrecht. In: Heimbach-Steins, M. (Hrsg.): Naturrecht im ethischen Diskurs. Münster 1990, S. 1–27.
- Honneth, A.: Diskursethik und implizites Gerechtigkeitskonzept. Eine Diskussionsbemerkung. In: Kuhlmann, W. (Hrsg.): Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik. Frankfurt a.M. 1986, S. 183–193.
- Iltig, K.-H.: Naturrecht und Sittlichkeit. Begriffsgeschichtliche Studien. Stuttgart 1979.
- Kissling, Ch.: Gemeinwohl und Gerechtigkeit. Ein Vergleich von traditioneller Naturrechtsethik und kritischer Gesellschaftstheorie. Freiburg Schw./Freiburg i.Br. 1993.
- Lesch, W.: Neuere Ansätze und Entwicklungen im Bereich der theologischen Sozialethik. In: JCSW 32 (1991), S. 303–327.
- Metz, J.B.: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz 1977.
- Möhring-Hesse, M.: Politik aus dem Glauben und ethische Auslegung. Zur theologischen Begründung christlicher Gesellschaftsethik als normative Reflexion politischer Glaubenspraxis. In: JCSW 41 (1991), S. 65–89.
- Zur Logik sozialanalytischer Kompetenz christlicher Gesellschaftsethik. In: ZKTh 113 (1991b), S. 401–423.
- Nell-Breuning, O.: Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre. München ²1985.
- Rawls, J.: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a.M. 1975.
- Der Vorrang des Rechts und die Ideen des Guten. In: Ders.: Die Idee des politischen Liberalismus, Aufsätze 1978–1981. Frankfurt a.M. 1992, S. 364–397.
- Rottländer, P.: Option für die Armen. Erneuerung der Weltkirche und Umbruch der Theologie. In: Schillebeeckx, E. (Hrsg.): Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Mainz 1988, S. 72–88.
- Fundamentaltheologie und »Option für die Armen«. In: Bucher, A.J. u.a. (Hrsg.): Projekt: »Zugänge zur vorrangigen Option für die Armen der katholischen Kirche in Lateinamerika«, Bd. 1: Begründungszusammenhänge. Eichstätt 1991, S. 11–30.
- Schillebeeckx, E.: Glaube und Moral. In: Mieth, D./Compagnoni, F. (Hrsg.): Ethik im Kontext des Glaubens. Probleme – Grundsätze – Methoden. Freiburg i.Br./Freiburg Schw. 1978, S. 17–45.
- Weil Politik nicht alles ist. Von Gott reden in einer gefährdeten Welt. Freiburg 1987.

- Schillebeeckx: Menschen. Die Geschichte von Gott. Freiburg 1990.
- Schnädelbach, H.: Was ist Neoaristotelismus? In: Kuhlmann, W. (Hrsg.): Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik. Frankfurt a.M. 1986, S. 38–63.
- Türk, H. J.: Veränderungen in der Soziallehre der Kirche? In: Religionsunterricht an höheren Schulen 21 (1978), S. 267–274.
- Weber, W.: Das Problem einer verantwortlichen Vermittlung zwischen Glaube und sozialem Handeln. In: Hengsbach, F./López Trujillo, A. (Hrsg.): Christlicher Glaube und gesellschaftliche Praxis. Aschaffenburg 1978.
- Wellmer, A.: Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik. Frankfurt a.M. 1986.
- Wingert, L.: Gemeinsinn und Moral. Grundzüge einer intersubjektivistischen Moralkonzeption. Frankfurt a.M. 1993.