

ELKE MACK

Pro und Contra »Christliche Gesellschaftsethik«

1. STÄRKEN DIESES GESELLSCHAFTSETHISCHEN ANSATZES

1.1. *Interdisziplinäre Ausrichtung – sozialwissenschaftliche Einordnung*

Der vorliegende Ansatz der Christlichen Gesellschaftsethik ordnet sich selbst in eine nachvatikanische moderne Forschungslandschaft ein, in der interdisziplinäres Arbeiten mit der Philosophie, das Aufgreifen sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse, eine Reform theologischer Ethik und die lebensweltliche christliche Erfahrung zu selbstverständlichen Elementen der Methodik Christlicher Gesellschaftsethik gehören. In diesem Sinne räumt sie der Praxis einen Vorrang ein und rekonstruiert dies methodisch durch die Verankerung in eine sozialwissenschaftliche *Handlungstheorie*, die Handlungen in der Außenperspektive als Reaktionen auf Rahmenbedingungen versteht und in der Innenperspektive als absichtsgeleitete und zielgerichtete Entscheidungen.¹ Hiermit ist es möglich, Handlungen analytisch auf Reiz-Reaktionsmechanismen innerhalb von stabilen Rahmenbedingungen zurückzuführen, sie aber auch gleichzeitig als individuelle freiheitliche Entscheidungen zu dechiffrieren, die normativ begründet sind oder nach Maßgabe moralischer Entscheidungen getroffen werden. Eine solche Handlungstheorie wird nicht nur individualistisch verstanden, sondern in eine Theorie kollektiver Akteure, in eine Staatstheorie, oder in eine Theorie der Zivilgesellschaft ausgeweitet, in der soziale Bewegungen als die dominanten strategischen Akteure wahrgenommen werden.²

Zwei wissenschaftstheoretische Merkmale einer solchen sozialwissenschaftlichen Einbettung in eine Handlungstheorie treten hervor:

¹ Vgl. *Friedhelm Hengsbach*, Christliche Gesellschaftsethik als normative Handlungstheorie, in diesem Jahrbuch S. 138–165, 144 ff.

² Vgl. *ders.*, Die anderen im Blick. Christliche Gesellschaftsethik in den Zeiten der Globalisierung, Darmstadt 2001, 28 ff.

- a) Ein solcher Ansatz zeigt *eine systemtheoretische Distanz*, in der eine kritische Rezeption *Luhmanns*³ vorgenommen wird, ohne die Ergebnisse der Systemtheorie unberücksichtigt zu lassen. Die Berücksichtigung von systemischen Wechselwirkungen, Nebenwirkungen und blinden Flecken spielt in diesem Ansatz der Christlichen Gesellschaftsethik trotz ihres handlungstheoretischen Schwerpunktes eine erhebliche Rolle. Die Rezeption systemtheoretischer Methoden erstreckt sich beispielsweise auch auf die Warnung vor einem übersteigerten Freiheitspathos, das gerade in der christlichen Anthropologie häufig angetroffen werden kann. *Friedhelm Hengsbach* entwickelt eine am Subjekt orientierte Ethik, in der sich vernunftbegabte Personen als einzelne oder in sozialen Bewegungen frei entscheiden, dies jedoch nicht ohne Rücksicht auf bestehende Rahmenbedingungen tun.
- b) Ein solcher Ansatz zeigt deshalb *eine entscheidungstheoretische Nähe*, insbesondere eine Nähe zur kollektiven Entscheidungstheorie und zu spieltheoretischen Überlegungen, die in der neuesten Forschung einen speziellen Schwerpunkt auf kooperative Spiele legen.⁴ Für eine sinnvolle Rezeption der Spieltheorie in der Ethik ist Voraussetzung, dass die Zukunft für Entscheidungsträger relevant und die Menge der Spieler überschaubar ist, weil nur dann Entscheidungen zu Stande kommen, in denen freiwillige Kooperation trotz ausschließlicher Eigeninteressiertheit zu Stande kommt. Ohne das ökonomische Paradigma eigeninteressierter Entscheidungskalküle zu übernehmen, kann Hengsbach im Rahmen einer solchen Modellierung bei interessegeleiteten Entscheidungen ansetzen, was in theologisch-ethischer Forschung durchaus selten ist. Eine Weiterentwicklung der kooperativen Spieltheorie zur Vertragstheorie (über Kooperationsverträge) wird von ihm angemahnt.⁵ Allerdings übt er im selben Atemzug auch Kritik an ökonomischer Entscheidungs- und Spieltheorie, weil sie strikt im Modell des methodischen Individualismus verbleibt. Der wichtigste Punkt, der für die gängige Forschung offen bleibt, ist auch für die Christliche Gesellschaftsethik wesentlich: das Trittbrettfahrerproblem. Es ist nämlich innerhalb eines spieltheoretischen Modellansatzes nicht vollständig erklärbar, warum Regeln ohne Sanktionsmechanismus und direkte negative

³ Vgl. *Niklas Luhmann*, *Paradigm Lost. Die ethische Reflexion der Moral*, Stuttgart 1988; sowie *ders.*, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd. 1–2, Frankfurt a. M. 1997.

⁴ Vgl. *Reinhold Selten*, *Game Equilibrium Models*, Bd. 1–4, Heidelberg-New York 1991.

⁵ Vgl. *Hengsbach*, *Die anderen* (Anm. 2), 58.

Rückkoppelung Verbindlichkeitscharakter für den einzelnen haben sollten, insofern er oder sie nur ihre Interessen maximieren; seien diese Interessen auch mit anderen interdependent oder auf Zukunft ausgerichtet. Die freiwillige Einsicht in Regeln, jedoch nicht die Pflicht zur Regeleinhaltung ist durch spieltheoretische Rekonstruktionen erklärbar.

1.2. *Theologische Fundierung*

Der vorliegende Ansatz einer Christlichen Gesellschaftsethik basiert auf einer ausdifferenzierten theologischen Hermeneutik, die durch die grundsätzliche *Zuordnung des Handelns zum Glauben* konstituiert wird. Diese Verbindung, die auch und besonders für eine ethische Handlungsorientierung gilt, wird im Fall der Christlichen Gesellschaftsethik durch einen Dialog des einzelnen mit der Praxis der Glaubensgemeinschaft hergestellt.⁶ Als ein kollektiver Lernprozess erfordert die individuelle Glaubenspraxis eine kreative Interpretationsleistung für den einzelnen Gläubigen. Da der einzelne Gläubige einen Überschuss des Handelns Gottes in der Welt erkennt, bekennt er den Glauben auch nach außen hin durch sein Handeln. Deshalb wird in der Christlichen Gesellschaftsethik das *Bekennen als zentraler ethischer Handlungsanreiz* hervorgehoben.

Moralisches Handeln im Horizont der Gottesherrschaft wird durch die Ermächtigung Christi angereizt. Der vorgängige Akt der Zuwendung Gottes zum Menschen als tieferer Grund der christlichen Ethik wirkt befreiend, ist der Motivgrund zum Einhalten moralischer Regeln und beinhaltet eine lebensbejahende Botschaft. Diese transzendentaltheologische Einbettung einer Christlichen Gesellschaftsethik ist plausibel und gelungen. Sie bedarf keiner weiteren Ergänzungen.

2. OFFENE FRAGEN UND WEITERENTWICKLUNGSMÖGLICHKEITEN

Zwei wesentliche Einwände gegen diesen Ansatz können in methodisch-wissenschaftstheoretischer Hinsicht vorgebracht werden. Der eine bezieht sich auf *die verwendete Handlungstheorie*, der andere auf *das verwendete Normativitätskriterium und die damit verbundene Zuordnung von Gutem und Gerechtem*. Die interdisziplinäre Ausrichtung, die Verschränkung mit empirischen Wissenschaften ebenso wie mit den

⁶ Vgl. *ders.*, Christliche Gesellschaftsethik (Anm. 1), 159 ff.

Sozialwissenschaften und die theologische Fundierung entsprechen gängigen Standards und dürften in der Disziplin selbst keine wesentliche Kritik erfahren.

2.1. Handlungs- versus Institutionen- und Strukturtheorie

Zusammenfassend lässt sich bei der vorliegenden Gesellschaftsethik beobachten, dass eine starke subjektorientierte Handlungstheorie zugrundegelegt wird, jedoch *keine unabhängige Institutionen- und Strukturtheorie erkennbar* ist. Die individuelle Handlungstheorie wird induktiv ausgeweitet durch die Einbeziehung von kollektiven Akteuren, staatlichen Organen und Akteuren der Zivilgesellschaft, in der insbesondere soziale Bewegungen die zentrale Rolle spielen. Dies bedeutet, dass der Sitz von Normativität primär bei den handelnden Personen bzw. Gruppen gesucht wird und hier individuelle Verantwortlichkeiten ausgemacht werden. Diese subjektspezifische Zuordnung, die die Gesellschaftsethik vornimmt, ist nicht falsch, bleibt jedoch einseitig dem Individuum und seinem direkten Verantwortungsbereich verhaftet.

Die darüber hinausgehende sozialetische Fragestellung, in der nach den gerechten Bedingungen der strukturellen Ermöglichung eines guten menschlichen Daseins gefragt wird, ist für die Gesellschaftsethik nur insoweit zugänglich als individuelle oder kollektive Akteure bestehende Bedingungen intentional verändern wollen. Die von Beginn an gewendete sozialetische Perspektive, in der zunächst nach strukturellen Defiziten, Zusammenhängen und nachfolgend auch nach gesellschaftstheoretischen Lösungen gesucht wird, weil man sich von diesen eine größere und effektivere Problemlösung gesellschaftlicher Gerechtigkeitsprobleme erwartet, liegt der vorliegenden Gesellschaftsethik fern. Sie geht induktiv und individuell an ethische Probleme heran, nicht deduktiv strukturell. Sie setzt bei den Verantwortlichen und Betroffenen an, die sicherlich Strukturen zu ihren Interessen verändern wollen und dies in begrenztem Umfang auch können. Aber die Frage nach den von sozialen Bewegungen unabhängigen Strukturnormen, die auch kontraintuitiv und nicht-intentional begründet sein können, weil sie aus anonymen Interaktionsprozessen heraus die sachlich adäquate Bedingung der Möglichkeit für individuelle Freiheit darstellen, verbleibt sekundär.

Ohne das aus der Ökonomie bekannte Gefangenendilemma⁷ an dieser Stelle noch einmal im Detail darstellen zu wollen, sollte auf eines hinge-

⁷ Vgl. Karl Homann/Franz Blome-Drees, *Wirtschafts- und Unternehmensethik*, Göttingen 1992, 29–32.

wiesen werden: Kein einzelner Mensch, keine einzelne Gruppe oder soziale Bewegung kann in demokratischen Rechtsstaaten allgemein wünschbare Ergebnisse erzielen, ohne dass sie mit anderen interagiert, kooperiert oder sich einigt. Ist diese Einigung auf der Präferenzenebene auf Grund der Komplexität der Verhältnisse oder der Marktbedingungen nicht möglich, dann müssen neue Regeln auf der Strukturebene gesetzt werden. Sie müssen den einzelnen auch in seinen individuellen Handlungen dazu anreizen, so zu handeln, dass normativ wünschbare Ergebnisse erreicht werden. Für die Bestimmung eines geeigneten Interaktionsrahmens muss die Gesellschaft zuvor genau unterscheiden, wo sie auf der einen Seite weiterhin Dilemmata wünscht, die Kooperation verhindern, wie beispielsweise beim Wettbewerb im Markt oder bei der Konkurrenz im Rahmen von Bildungsabschlüssen. Sie muss dann aber auch entscheiden, wo sie auf der anderen Seite die Aufhebung von Dilemmata wünscht, beispielsweise bei der Erziehung von Kindern, bei der sozialen Ausfallbürgschaft für Arbeitslose oder Arbeitsunfähige, bei der Versorgung von Kranken, Behinderten oder alten Menschen oder überhaupt im Zusammenhang mit öffentlichen Gütern.

Diese gesellschaftliche Einigung über normative Regeln setzt die Überwindung von latenten Dilemmastrukturen voraus und damit eine *Interaktion aller, nicht nur einzelner Gruppen oder sozialer Bewegungen*, um zu Lösungen auf der nächst höheren Strukturebene zu gelangen. Der ehemals erforderliche kantische Unparteilichkeitsstandpunkt, der im individuellen Handlungsparadigma seine Gültigkeit behält, wird im gesellschaftlichen Interaktionsparadigma auf soziale und politische Strukturen und Institutionen verlagert.

Ausgangspunkt für ein solches ethisches Interaktionsparadigma ist die Problematik, dass gesellschaftliche Kooperation und Interaktion mit moralischen Dimensionen in modernen komplexen Großgesellschaften nicht mehr durch handlungstheoretische Überlegungen⁸, sondern nur durch Interaktionen aller Beteiligten und Betroffenen angeleitet werden können – dies mit dem erklärten Ziel, eine regulative Einigung herbeizuführen. Die Interaktion mündet, wenn ihre systematische Koordinierung gelingt, in strukturell stabilisierte Sozialzusammenhänge, die durch ethisch begründete Institutionen gesteuert werden. Diese politischen

⁸ Vgl. Karl Homann, Zur Grundlegung einer modernen Gesellschafts- und Sozialpolitik. Das Problem der »sozialen Ordnung«, in: Ulrich Blum/Werner Esswein/Erich Greipl/Hannjörg Hereth/Stefan Müller (Hrsg.), Soziale Marktwirtschaft im nächsten Jahrtausend. 3. Dresdener Kolloquium an der Fakultät Wirtschaftswissenschaften der Technischen Universität Dresden, Stuttgart 1999, 119–148.

und wirtschaftlichen Institutionen besitzen auf Grund der vorgängigen gesellschaftlichen Interaktion die Legitimation zur Lösung normativer Fragen von Gesellschaften, die auf einzelne Personen rückwirken und übernehmen die Aufgabe, nach Konsensprozessen das Interesse aller zu wahren und generelle Normen gegenüber einzelnen durchzusetzen. Diese Institutionenbildung in einem gesellschaftlichen Kontext zu begleiten, scheint mir die zentrale Aufgabe sozialetischer Forschung zu sein, die methodisch auch von der Christlichen Gesellschaftsethik eine stärkere Berücksichtigung finden sollte.

2.2. *Das Normativitätskriterium und die Zuordnung von ›gut‹ und ›gerecht‹*

Die vorliegende Gesellschaftsethik differenziert zwischen zwei Moralebene, der Ebene des guten Lebens und der Ebene normativer Gerechtigkeitsurteile, bzw. Orientierungen des guten Lebens und einem davon unabhängigen moralischen Standpunkt.

2.2.1. Zur Ebene des guten Lebens

Individuelle ethische Entscheidungen werden nicht spontan oder ohne reflexive Leistungen getätigt, sondern sind rückgebunden an ethische Orientierungen, die selbst aus bestimmten soziokulturellen Milieus stammen oder durch bestimmte Weltanschauungen geprägt sind, unter die auch Religionen, Humanismen oder systematische philosophische bzw. theologische Theoriekonzepte fallen. Das bedeutet, dass individuelle Verantwortung sich aus einer bestimmten individuellen Konzeption eines guten Lebens speist, die sich nicht unabhängig von gängigen Weltanschauungen oder der Beheimatung in bestimmten Religionsgemeinschaften denken lässt. Diese Logik entspricht dem gängigen Erklärungsmodell moderner Ethik, das materiale Inhalte des guten Lebens von formalen normativen Ethikbedingungen unterscheidet: Erstere machen die ethische Identität moralischer Subjekte aus und prägen deren individuelle Entscheidungen elementar, zweitere hingegen stellen die unhintergehbaren normativen Bedingungen einer Gesellschaft dar. Eine generelle Anschlussfähigkeit der Christlichen Gesellschaftsethik an die philosophische Debatte ist in diesem Punkt also gewährleistet.

Allerdings lässt sich in dem vorliegenden Ansatz *keine systematische Unterscheidung von individuellen Konzeptionen des guten Lebens und einer reflektierten systematischen Theorie des Guten* finden, die zumindest in gewisser Hinsicht verallgemeinerbar und rationalisierbar wäre.

Der Unterschied von Konzeptionen des Guten und Theorien des Guten wird für die Sozialethik besonders relevant, wenn bestimmte materiale Inhalte des Guten innerhalb eines christlichen Denkhorizontes für verallgemeinerbar gehalten werden und deshalb in den politischen Diskurs eingebracht werden sollen. Hengsbach unterscheidet jedoch nicht erkennbar zwischen individuellen und kollektiven, subjektiven und partiell verallgemeinerbaren, unreflektierten und reflektierten Inhalten des Guten. Er bleibt bei »Orientierungen des guten Lebens«⁹ stehen und stellt den amerikanischen Traum neben die Soziale Marktwirtschaft, Grundsätze der Solidarität und Gerechtigkeit neben die Proklamation der Menschenrechte, obwohl all diese Begriffe unterschiedliche normative Reichweite besitzen und klar unterschieden werden müsste, ob sie Konzeptionen, Traditionen, Theorieteile, Prinzipien oder materiale Rechtsgrundsätze darstellen. Dies erklärt darüber hinaus, warum die Christliche Gesellschaftsethik keine Hermeneutik des Guten bzw. der Grundgüter ausführt, sondern eine theologische Hermeneutik vorlegt, die fundamentaltheologisch, dogmatisch und spirituell argumentiert, jedoch nicht tatsächlich ethisch. Diese theologische Hermeneutik erscheint deshalb losgelöst von der eigentlich ethisch-normativen Begründungsmethode.

2.2.2. Zur Ebene normativer Gerechtigkeitsurteile

Auf dieser Ebene der Normbegründung wird ein moralischer Standpunkt gesucht, durch den eine Verallgemeinerbarkeit individueller Handlungs- und Entscheidungsgründe hergestellt werden kann. Die Christliche Gesellschaftsethik bezeichnet diesen Standpunkt als einen, der eine eigeninteressierte Rationalität überwindet, weil nach dem gesucht werden muss, was »wechselseitig und allgemein geschuldet ist«¹⁰. Hengsbach rekonstruiert diesen Standpunkt – entsprechend einem modernen Paradigma – als einen formalen Prozess, nicht als einen materialen, prinzipiellen, inhaltlichen Punkt der Einsicht in das ethisch Richtige, wie das eine traditionelle Naturrechtsethik tun würde. Hierzu zieht er die Diskursethik zu Rate und übernimmt ein diskursethisches Normativitätskriterium: nämlich die ›Teilnahme an einem praktischen Diskurs‹¹¹, in dem alle Betroffenen eine Übereinkunft über diskursive Normen finden müssen. Diese Wende der Christlichen Gesellschaftsethik

⁹ Hengsbach, Christliche Gesellschaftsethik (Anm. 1), 155.

¹⁰ Ebd., 158.

¹¹ Vgl. ebd., 159.

hin zur normativen Ethik, die diskursiv und prozedural vorgeht, steht in Einklang mit den meisten jüngeren Vertretern der christlichen Sozialethik¹² und bedarf einer positiven Würdigung.

Ein Kritikpunkt betrifft das Normativitätskriterium der Christlichen Gesellschaftsethik selbst. Hengsbach erwähnt in seinem Statement in diesem Band nur kurz den praktischen Diskurs; in anderen Publikationen erfolgt eine eingehendere Betrachtung des eigentlichen Normativitätskriteriums, beispielsweise in ›Die anderen im Blick‹ von 2001. Eine ausführliche Zusammenfassung der Diskursethik lässt sich dem Grundsatzzartikel von *Hengsbach, Möhring-Hesse* und *Emunds* 1993 in ›Jenseits katholischer Soziallehre‹ nachlesen. Diese Publikation aus dem Jahre 1993 geht diesbezüglich deutlich über die aktuelle hinaus, auch weil eine ausführliche Zuordnung einer ethischen Hermeneutik und einer normativen Ethik vorgenommen wird.¹³

Die vorliegende Christliche Gesellschaftsethik definiert den moralischen Standpunkt als den Punkt der praktischen Übereinkunft unter Zurückstellung der egozentrischen Perspektive, also die Übernahme »der Perspektive des generalisierten und des konkreten Anderen«¹⁴. Damit verlangt Hengsbach von den Diskursteilnehmern etwas, was weit über *Habermas* und *Apel* hinausgeht. Er verlangt eine generelle Abstraktion von den eigenen Interessen. Die Übereinkunft aller potenziell Betroffenen scheint ihm also als formales Kriterium nicht auszureichen. Hengsbach hält diese Übereinkunft offensichtlich nur dann für möglich, wenn sie gegen die eigenen Interessen im Blick des Anderen erfolgt. Diese starke und material ungeheuer aufwändige Forderung wird jedoch gerade in der modernen Vertragstheorie und insbesondere in der ökonomischen Theorie der Moral zu überwinden versucht, um einer beständigeren und stabileren Einigung willen. Langfristige Interessenswahrnehmung wird hier so modelliert, dass sie mit dem Interesse aller Betroffenen übereingehet.

Wenn zur Konsensfindung im Rahmen der Christlichen Gesellschaftsethik ein völliges Absehen von eigenen Interessen erforderlich wäre und nicht vielmehr die Grenze zwischen defektierenden und legitimen Interessen ausreichend ist, bedeutet das eine erhebliche Erschwernis bezüg-

¹² Vgl. *Hans-Joachim Höhn* (Hrsg.), *Christliche Sozialethik interdisziplinär*, Paderborn-München 1997.

¹³ Vgl. *Friedhelm Hengsbach/Bernhard Emunds/Matthias Möhring-Hesse* (Hrsg.), *Jenseits katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik*, Düsseldorf 1993, 266 ff.

¹⁴ *Hengsbach*, *Die anderen* (Anm. 2), 65.

lich der Anbindung an moderne Theoriebildung in den Sozialwissenschaften. Insbesondere nimmt es die große Anstrengung moderner Ethik nicht ernst, eigeninteressiertes Handeln nicht zu verbieten, sondern es als aufgeklärtes Eigeninteresse mit den Interessen aller anderen Betroffenen anzureichern, also eine nichtutilitaristische, aber interessen-geleitete Ethik zu entwerfen. Die Christliche Gesellschaftsethik würde also im Rahmen der normativen Begründung den selben Fehler machen, der noch bei der Zuordnung der beiden Moralebenen kritisiert werden wird: Die beiden normativen Ebenen werden nicht so gesehen, dass die eine die gerechte Bedingung für die freie Entfaltung der anderen ist. Vielmehr stehen individuelle Präferenzen für ein gutes Leben zu den normativen Bedingungen einer gerechten Gesellschaftsordnung im Widerspruch und müssten deshalb eigentlich zu Gunsten anderer aufgegeben werden. Dies belässt uns jedoch bei einer beständigen Dichotomie zwischen unseren vermeintlich »guten Interessen« und den gerechten Normen einer modernen Gesellschaft. Ist es nicht vielmehr so, dass die praktische Übereinkunft auch in Moralfragen sich nicht durch Zurückstellung individueller Konzeptionen des Guten ereignet, sondern durch ein aktives Einbringen von reflektierten Theorien des Guten in den politischen Diskurs bei einer gleichzeitigen eigenen Korrektur- und Entwicklungsoffenheit durch gute und bessere Theorien anderer im Hinblick auf eine Konsensfindung über gerechte Normen?

2.2.3. Zur Zuordnung von »gut« und »gerecht«

Ein weiterer Kritikpunkt betrifft die Zuordnung der beiden normativen Ebenen. Für den Leser erscheinen Orientierungen des guten Lebens und ein diskursiver moralischer Standpunkt in der vorliegenden Christlichen Gesellschaftsethik nebeneinander zu stehen; sie besitzen keine systematischen, sondern allenfalls postulierte Wechselbeziehungen. Damit bleibt die vorliegende Christliche Gesellschaftsethik in dem selben Problem verhaftet, aus dem auch die Diskursethik nicht herausfindet: einer Dichotomisierung der beiden Moralebenen. Was allenfalls als Brückenbildung zwischen Inhalten des Guten und universalisierbaren Normen gedeutet werden kann, ist die »kritische Prüfung gemäß dem moralischen Gesichtspunkt«¹⁵, die Hengsbach für Orientierungen des guten Lebens vorsieht. Diese Prüfung wird jedoch nicht in ein vertragstheoretisches oder gerechtigkeitstheoretisches Modell eingeordnet. Die ge-

¹⁵ Ebd., 71.

wünschte »Umwandlung christlicher Wertvorstellungen in allgemeine Normvorstellungen«¹⁶ bleibt von daher ein Postulat.

Eine systematische Einbettung der materialen Theorieebene in die prozedural-normative Theoriebildung könnte beispielsweise durch das vorgängige systematische Einbringen von Theorien des Guten in einen praktischen Diskurs oder eine ursprüngliche Situation oder durch eine dünne Theorie des Guten erfolgen, wie sie etwa bei *John Rawls* vorgeschlagen wird.¹⁷ Mit Hilfe dieser dünnen Theorie des Guten, in der konkrete Präferenzen für Grundgüter rekonstruiert werden, erklärt Rawls den bei allen Menschen vorhandenen Wunsch nach gerechten Normen, die dann wiederum eine gerechte Verteilung der genannten Grundgüter und den Zugang zu ihnen regeln würden. Durch die Voraussetzung der dünnen Theorie des Guten würde darüber hinaus der eigeninteressierte Motivgrund deutlich, warum Personen ein Interesse besitzen, an Gerechtigkeitsnormen mitzuwirken.¹⁸

Für die Christliche Gesellschaftsethik dürfte eine dringende wissenschaftliche Herausforderung darin bestehen, eine systematische Beziehung zwischen Rechten und Tugenden, zwischen Gerechtigkeit und gutem Leben herzustellen. Da die Perspektiven der Gerechtigkeit und eines guten Lebens nicht scharf voneinander getrennt sind, sondern in den jeweils anderen Bereich hineinreichen, bilden Fragen des guten Lebens einen gewichtigen Ausgangspunkt für eine moralische Übereinkunft über Fragen der Gerechtigkeit. Ebenso sind sie als Prüfungsinstanz für eine Theorie der Gerechtigkeit nicht zu unterschätzen. Darüber hinaus können bestimmte Aspekte von Fragen des guten Lebens in einer diskursiven Übereinkunft verallgemeinerungsfähig sein, wenn sie Gerechtigkeitsdimensionen besitzen. Allerdings verbleiben, worauf vor allem Habermas hinweist, nicht verallgemeinerbare Komponenten einer Theorie des guten Lebens¹⁹, welche der kulturellen Sphäre oder der religiösen Hermeneutik angehören, wie auch Komponenten, die der individuellen Erfahrung zuzurechnen sind. Diese im politisch-säkularen Kontext einer demokratischen Gesellschaft nicht verallgemeinerbaren Aspekte von Konzeptionen des guten Lebens sind legitime und wichtige Aspekte einer Tugendethik, oder sie stellen ethische Modelle im Rah-

¹⁶ *Hengsbach/Emunds/Möhring-Hesse (Hrsg.)* (Anm. 13), 252.

¹⁷ Vgl. *John Rawls*, *Political Liberalism*, New York 1993, 178–181.

¹⁸ Vgl. *Elke Mack*, *Gerechtigkeit und gutes Leben. Christliche Ethik im politischen Diskurs*, Paderborn 2002.

¹⁹ Vgl. *Jürgen Habermas*, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, 6. Aufl., Frankfurt a. M. 1996, 118.

men einer umfassenden Weltanschauung dar. Sie gehen häufig durch die Radikalität der gelebten Liebespflichten weit über den Anspruch einer Ethik gerechter Institutionalisierung hinaus, können jedoch, wenn sie klar als Elemente einer ethischen Hermeneutik erkannt werden, durchaus fruchtbar im normativen Begründungsdiskurs sein, obwohl kein Anspruch auf die Übernahme von spezifischen Inhalten des Guten besteht.

Elke Mack, PD Dr., ist z. Zt. Lehrstuhlvertreterin am Lehrstuhl für Christliche Sozialwissenschaft an der Theologischen Fakultät Erfurt.