

Alexander Filipović

ERFAHRUNG – VERNUNFT – PRAXIS

GESELLSCHAFT – ETHIK – RELIGION

Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften. Neue Folge

Herausgegeben von Marianne Heimbach-Steins

Band 2 • 2015

Alexander Filipović

# Erfahrung – Vernunft – Praxis

Christliche Sozialethik im Gespräch mit dem  
philosophischen Pragmatismus

Ferdinand Schöningh

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Verbands der Diözesen Deutschlands (VDD), Bonn, der Erzdiözese Bamberg und der Diözese Münster.

#### Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig.

© 2015 Ferdinand Schöningh, Paderborn  
(Verlag Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Jühenplatz 1,  
D-33098 Paderborn)

Internet: [www.schoeningh.de](http://www.schoeningh.de)

Einbandgestaltung: Anna Braungart, Tübingen  
Printed in Germany  
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-506-77296-1

# Inhalt

Vorwort.....	9
1 Einleitung: Christliche Sozialethik und Pragmatismus – Fragestellung und Gedankengang .....	11
1.1 Christliche Sozialethik – Ethik und Zeitgenossenschaft .....	12
1.2 Pragmatismus – zur Attraktivität einer philosophischen Tradition .....	16
1.3 Gedankengang und Zielrichtung .....	20
2 Ethikverständnisse in der Christlichen Sozialethik.....	23
2.1 Das „christliche Vorzeichen“ unter modernen Bedingungen – der erfahrungsbasierte Ansatz Christlicher (Sozial-)Ethik von Dietmar Mieth .....	26
2.1.1 Moralische Erfahrung.....	27
2.1.2 Ethik und Empirie – und Erfahrung .....	30
2.1.3 Normbegründung, Erfahrungstheorie und die Vernunft.....	36
2.1.4 Die ethische Dimension des christlichen Gottesglaubens .....	40
2.1.5 Sozialethische Systematik.....	44
2.2 Pluralismusfähigkeit durch rationale Diskurse – die diskursethische und vernunftkritische Fundierung christlicher Sozialethik bei Hans-Joachim Höhn .....	49
2.2.1 Differenzierung, Pluralismus, Integration – die Situation der Gesellschaft .....	51
2.2.2 Nachmetaphysisches Denken – die Situation der Philosophie / der philosophischen Ethik .....	53
2.2.3 Situation / Herausforderungen Christlicher Sozialethik .....	55
2.2.4 Diskursethik als Paradigma Christlicher Sozialethik .....	58
2.2.5 Wirklichkeit als Möglichkeit – existenzialpragmatische bzw. ethische „Inversion Christlicher Metaphysik“ .....	61
2.3 Die Praxisnähe anthropologischer Rekurse – die christlich- sozialethische Rezeption des Fähigkeitenansatzes von Martha Nussbaum .....	64
2.3.1 Moralphilosophische Grundlagen des Liberalismus in der Neubewertung .....	66
2.3.2 Eine Skizze des postmetaphysischen Essentialismus .....	68
2.3.3 Christlich-sozialethische Perspektiven .....	71
2.4 Zwischenergebnis.....	74

3	Elemente pragmatistischer Ethik .....	85
3.1	Das Ethikverständnis der klassischen Pragmatisten.....	86
3.1.1	„Konkrete Vernunft“ – Charles S. Peirce .....	86
3.1.2	Die moralische Gemeinschaft und die Standpunkthaftigkeit des Ethikers – William James .....	99
3.1.3	Moralische Entwicklung und der Bezug auf die bessere Gesellschaft – George Herbert Mead.....	108
3.1.4	Die implizite Normativität der Praxis – John Dewey .....	114
3.2	Religion und die Einheit der Erfahrung im Pragmatismus .....	128
3.2.1	Peirce – James – Dewey: Akzente pragmatistischer Erfahrungstheorie.....	130
3.2.2	Religiöse Erfahrung bei John Dewey.....	135
3.3	Moralphilosophische Beiträge jüngerer Zeit .....	138
3.3.1	Hoffnung auf die solidarische Rationalität – Richard Rorty.....	139
3.3.2	Die Integration von Fallibilismus und Anti-Skeptizismus – Hilary Putnam .....	142
3.3.3	Pragmatistische Detranszendentalisierung und moralische Richtigkeit – Jürgen Habermas .....	148
4	Erfahrung – Vernunft – Praxis: Pragmatistische Anreicherungen der moralphilosophischen Grundlagen Christlicher Sozialethik.....	161
4.1	Das pragmatistische Erfahrungskonzept .....	163
4.1.1	Die Einheit von Wirklichkeits- und Möglichkeits- wissenschaft – am Beispiel des Zusammenhangs von religiöser Erfahrung und theologischer Ethik.....	163
4.1.2	Anregungen für einen hermeneutisch-kontextuellen Ansatz Christlicher Sozialethik.....	169
4.2	Der pragmatistische Vernunftbegriff.....	174
4.2.1	Vernunftkritik und Ethik – eine pragmatistische Skizze .....	175
4.2.2	Pragmatistische Anreicherung einer universalistisch- deontologisch und vernunftkritisch orientierten Christlichen Sozialethik.....	188
4.3	Praxisbezug und situierte Freiheit im Pragmatismus.....	196
4.3.1	Die Freiheit, die uns aus der Welt entgegen kommt – „Zeitgenossenschaft“ in pragmatistischer Perspektive .....	197
4.3.2	Anregungen für eine anthropologisch argumentierende Christliche Sozialethik .....	199

5 Bilanz und Ausblick: Pragmatistische Perspektiven Christlicher Sozialethik? .....	203
5.1 Anstatt einer Neuerfindung Christlicher Sozialethik: Arbeit am eigenen Ethikverständnis in Auseinandersetzung mit dem Pragmatismus.....	203
5.2 Ausblicke: Weitere pragmatistische Anreicherungen Christlicher Sozialethik .....	208
5.2.1 Pragmatismus und Sozialtheorie .....	208
5.2.2 Pragmatismus und Politische Ethik .....	211
Abkürzungen .....	217
Literatur .....	219
Namenregister .....	239
Sachregister .....	243





## Vorwort

Bei diesem Buch handelt es sich um die an einigen Stellen veränderte und ergänzte Fassung der Studie, die ich im Sommer 2012 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster als Habilitationsschrift eingereicht habe. Erste Schritte für dieses Projekt, das von Anfang an den philosophischen Pragmatismus für die Christliche Sozialethik fruchtbar zu machen suchte, tat ich an der Universität Bamberg. Der Fakultät in Münster, an der ich von 2009 bis 2013 gearbeitet habe, danke ich für die Annahme der Arbeit und die Habilitation im Frühjahr 2013. Frau Professorin Dr. Marianne Heimbach-Steins danke ich für ihr Gutachten und ihr intensives wissenschaftliches Interesse an dem Projekt, aber mehr noch für Begleitung, Kollegialität und Freundschaft während der schönen Jahre gemeinsamer Arbeit in Bamberg und Münster. An ihrem Münsteraner Institut für Christliche Sozialwissenschaften (ICS) und an meiner neuen Wirkungsstätte, der Hochschule für Philosophie in München, haben mich Hilfskräfte direkt und indirekt bei der Arbeit an der Studie unterstützt – ihnen allen, besonders Felix Beuing, danke ich herzlich. Dank gebührt zudem Professor Dr. Klaus Müller, der nach meinem Wechsel an die Münsteraner Fakultät das Projekt befürwortete, mich aus theologisch-philosophischer Perspektive bestärkte und schließlich auch die Habilitationsschrift begutachtete. Dem Verband der Diözesen Deutschlands, der Erzdiözese Bamberg und der Diözese Münster danke ich für ihre Druckkostenzuschüsse.

Anlage und einzelne Ergebnisse des Projektes konnte ich bei verschiedenen Gelegenheiten mit Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern diskutieren, etwa bei einer Tagung der Societas Ethica und einer Veranstaltung des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover. Regelmäßige Gelegenheit zum Austausch zu den Themen der Arbeit hatte ich im Oberseminar des ICS. Viele Personen haben mir bei diesen und weiteren Gelegenheiten durch Expertise, Kritik, Diskussion, Zuspruch und freundschaftlichen Rückhalt geholfen. Ihnen allen und besonders meiner Familie danke ich für alle Unterstützung.

München, im Oktober 2014

Alexander Filipović



# 1 Einleitung: Christliche Sozialethik und Pragmatismus – Fragestellung und Gedankengang

Diese Arbeit untersucht das Ethikverständnis Christlicher Sozialethik<sup>1</sup> und versucht auf dieser Ebene eine Profilierung der Disziplin. Dafür wird auf den *philosophischen Pragmatismus* zurückgegriffen, der in der Christlichen Sozialethik kaum oder gar nicht bekannt ist, aber in jüngerer Zeit an anderen Stellen eine erstaunliche Renaissance erfährt. Der Pragmatismus ist eine Philosophie, die ab ca. den 1880er Jahren vor allem durch die Arbeiten von Charles S. Peirce, William James, George Herbert Mead und John Dewey etabliert wurde, zwischen 1950 und ungefähr 1980 weitgehend in Vergessenheit geriet und am Ende des 20. Jahrhunderts von Philosophen wie Richard Rorty und Hilary Putnam aufgegriffen und weiterentwickelt wurde und sich nach und nach auch in Deutschland als attraktive philosophische Perspektive durchsetzt. Das gemeinsame Merkmal aller pragmatistischen Philosophien ist, dass sie den „Primat der Praxis“ (Putnam 1994a: 155) anerkennen. Der Pragmatismus argumentiert, dass theoretische Unterschiede abhängig sind von praktischen Konsequenzen und vertritt eine dieser Überzeugung entsprechende Wahrheitstheorie. Die These der Arbeit lautet, dass der Pragmatismus der Arbeit am Ethikverständnis der Christlichen Sozialethik wichtige Impulse geben kann.

Den größeren Rahmen für diese Frage bietet die Vermutung, dass der Pragmatismus für das gesamte wissenschaftliche Bezugsfeld Christlicher Sozialethik weiterführende Perspektiven eröffnen kann. Die Christliche Sozialethik stellt sich erstens als (theologische) Ethik einer moralphilosophischen Herausforderung, sie ist zweitens als Sozialethik angewiesen auf eine sozialwissenschaftliche oder sozialtheoretische Perspektive und sie reflektiert drittens in Richtung einer politischen Ordnung und benötigt daher eine spezifisch politisch-ethische Perspektive. In allen diesen drei wesentlichen disziplinären Bezugsfeldern Christlicher Sozialethik, Moralphilosophie, Soziologie und Politische Philosophie, kann der philosophische Pragmatismus wesentliche Beiträge vorweisen. Dieses Potential des Pragmatismus gilt es für die Christliche Sozialethik zu entdecken. Die vorliegende Arbeit nimmt sich dies für den ersten Bereich, die Moralphilosophie, vor.

---

1 An den Stellen, an denen die *Disziplin* Christliche Sozialethik gemeint ist, wird Großschreibung verwendet (Christliche Sozialethik); überall dort, wo *das Christliche* der Christlichen Sozialethik in besonderer Weise thematisiert wird (um bspw. den Unterschied zu einer allgemeinen Sozialethik deutlich zu machen), wird Kleinschreibung verwendet (christliche Sozialethik).

## 1.1 Christliche Sozialethik – Ethik und Zeitgenossenschaft

Die Christliche Sozialethik begreift sich als eine ethische Disziplin. Zwar wird das in modernen Entwürfen nicht mehr bezweifelt, markiert aber einen historischen Wechsel im Selbstverständnis des Fachs. Dieser Paradigmenwechsel wird ansichtig in der Abkehr vom Begriff „katholische Soziallehre“ zugunsten des Begriffs „Christliche Sozialethik“. Marianne Heimbach-Steins beschreibt den Wechsel so: „von einer Sozialontologie oder Gesellschaftslehre, die den richtigen Aufbau und die Ordnung des Gemeinwesens zu wissen beanspruchen und von dort her deduktiv das [...] Zeitgeschehen beurteilen konnte, hin zu einer ethischen Reflexion gesellschaftlicher Prozesse, Institutionen und Strukturen.“ (Heimbach-Steins 2002: 46)<sup>2</sup>

Ethik zu „betreiben“, eine ethische Disziplin zu sein, gehört zum Selbstverständnis Christlicher Sozialethik. Damit versteht sie sich als eine philosophische Wissenschaft, die Moral zu ihrem Gegenstand hat und diese auf Moralität hin prüft.<sup>3</sup> Aber schon mit dieser Annäherung an den Begriff der Ethik deuten sich eine Reihe von Problemen an, die mit dem Ethikverständnis verknüpft sind. Die Möglichkeit von wahren Aussagen über Moral beispielsweise wird bezweifelt und auf der anderen Seite werden starke Begründungsansprüche für normative Urteile reklamiert. Aristotelische Positionen werden platonischen gegenüber gestellt, sprachphilosophische Methoden vermischen sich mit Transzendentalphilosophie, induktive und deduktive Herangehensweisen stellen Alternativen dar oder werden kombiniert, naturrechtliche Argumentationen ergänzen idealistische Grundansätze, subjektphilosophische Gedankengänge kollidieren mit dekonstruktivistischen Ansätzen – die Reihe könnte noch weiter fortgesetzt werden.

---

2 Ein Hinweis zur Zitation: Dort, wo die erste Publikation in Originalsprache eines Textes von Interesse ist, vermerke ich dies zusätzlich. Die erste Jahreszahl gibt das ursprüngliche Erscheinungsjahr des Textes an, die zweite Jahreszahl bezieht sich auf die zitierte Ausgabe (vgl. das Literaturverzeichnis am Ende).

3 Ich beziehe mich für meine Verwendung der Begriffe *Ethik*, *Moral* und *Moralphilosophie* auf ein Verständnis des Verhältnisses von *Moral* und *Ethik*, in dem *Moral* der Gegenstand von *Ethik* bzw. *Moralphilosophie* ist. So heißt es etwa bei Volker Gerhardt: „Ethik - als philosophische Disziplin - kann somit auch *Moralphilosophie* genannt werden. [...] *Ethik* und *Moralphilosophie* [beschäftigen sich damit], wie der Mensch - nach seinem eigenen Verständnis - handeln soll.“ Ähnlich auch Höffe: „Als bewertende [...] *Ethik* beurteilt sie das gegebene Ethos im Vorgriff auf ein zu Recht geltendes Ethos, auf eine *kritische Moral*, die häufig schlicht ‚*Moral*‘ heißt.“ (Höffe 2007: 20) Auch bei Höffe ist *Ethik* gleich *Moralphilosophie*. Dagegen hat Habermas eine andere Systematik vorgeschlagen. In seinem Aufsatz *Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft* versteht er unter *Ethik* Antwortversuche auf die eher kontingenten, also im Prinzip veränderlichen Fragen des guten Lebens und unter *Moral* Antwortversuche auf die eher kategorischen Fragen des Richtigen (vgl. Habermas 1991b).

Für die Christliche Sozialethik stellt sich die Frage nach dem Ethikverständnis in besonderer Weise. Zunächst ist sie als ethische Disziplin auf Fragen der Gesellschaftsgestaltung oder allgemeiner auf Fragen des Sozialen ausgerichtet. Ihr Ethikbegriff muss also eine Schnittstelle für eine (sozial-)empirische Vergewisserung bereithalten und ihr Verständnis vom menschlichen Handeln und Verhalten darf nicht individualistisch verengt sein. Zudem ist sie auf die Gestaltung der politischen Sphäre ausgerichtet. Ihr Ethikbegriff muss politisch-ethisch anschlussfähig sein, also normativen Demokratietheorien und Gerechtigkeitsfragen gegenüber aufgeschlossen sein. Versuche, die Christliche Sozialethik als Strukturenethik, als Gerechtigkeitstheorie oder politische Ethik zu fundieren, stellen sich diesen Herausforderungen. Nur in einigen Fällen problematisieren christlich-sozialethische Entwürfe aber ihre eigenen fundamentalethischen Grundüberzeugungen. Wenn es also durchaus richtig ist, dass die Kernfrage Christlicher Sozialethik die Frage nach der Gerechtigkeit „gegebene[r] institutionelle[r] Gebilde“ (Anzenbacher 2002: 14) ist, darf dies nicht überdecken, dass damit grundlegende Fragen nach der Möglichkeit ethischer Begründung, dem Verhältnis von Sein und Sollen, dem Vernunftverständnis, moralischer Objektivität, dem Verhältnis von Konkretem und Allgemeinem usw. noch nicht gelöst sind. Wenn man beispielsweise die Gerechtigkeitstheorie von John Rawls für christlich-sozialethische Bemühungen heranzieht, importiert man damit zugleich ein ganzes Set von Entscheidungen über grundlegende moralphilosophische Fragen, denen man sich entweder stillschweigend ausliefert oder denen man kritisch begegnen kann. Diese Arbeit geht sozusagen den umgekehrten Weg: Sie möchte ohne eine Entscheidung für eine bestimmte Sozialtheorie oder eine politische Philosophie zunächst die fundamentalethischen Grundfragen Christlicher Sozialethik behandeln, um damit einen Standpunkt gegenüber sozialwissenschaftlichen und politisch-ethischen Konzepten gewinnen zu können.

Damit plädiert diese Arbeit dafür, die Moralphilosophie als erste Bezugsgröße Christlicher Sozialethik zu etablieren, weil erst damit die weiteren interdisziplinären Konstellationen gestaltet werden können. Die Übergänge und Zusammenhänge zwischen Moralphilosophie und Politischer Ethik und zwischen Sozialwissenschaft und Sozialphilosophie sind sicherlich fließend und gerade diese Konstellationen prägen den disziplinären Charakter Christlicher Sozialethik. Daher ist die Herauslösung der Moralphilosophie aus dem interdisziplinären Netzwerk Christlicher Sozialethik eine heikle Operation. Die Probleme nehme ich hier aber in Kauf in der Absicht, diesen bestimmten Bereich analytisch scharf zu stellen, um ihn genauer untersuchen zu können.

Die Frage, was es eigentlich heißt, Sozialethik als Ethik zu betreiben, ist eine offene Frage und sollte es auch bleiben; jedenfalls ist das Ethikverständnis

nicht festgelegt in dem Sinne, dass nur eine Möglichkeit überhaupt in Frage kommt. Das entbindet aber nicht von der Notwendigkeit, an dieser Frage zu arbeiten und Auskunft darüber zu geben, da das eigene Ethikverständnis entscheidende Auswirkungen hat für den Status sozialetischer Aussagen. Am eigenen Ethikverständnis zu arbeiten ist ein Erfordernis, wenn man gesellschaftlich, politisch und wissenschaftlich als normative Wissenschaft wahrgenommen werden möchte und für die eigenen Aussagen einen handlungsleitenden Anspruch erhebt. „Am eigenen Ethikverständnis arbeiten“ – das bedeutet: dieses offen zu legen, zur Debatte zu stellen, Argumente dafür zu finden, warum man dieses und nicht jenes Verständnis vertritt, sich selbst zu verunsichern, ob die eigenen Grundannahmen angesichts wechselnder gesellschaftlicher Problemlagen überhaupt sozialetische Aussagen ermöglichen und nach alternativen Möglichkeiten zu suchen, das eigene Ethikverständnis philosophisch abzusichern.

Christliche Sozialethik ist zudem *theologische* Ethik und die Vorstellungen, was eine theologische Ethik ist und kennzeichnet, gehen ebenfalls auseinander. Zumeist hängt das Verständnis theologischer Ethik zusammen mit dem allgemeinen eigenen Ethikverständnis. In einigen Fällen, etwa wenn es um den Wahrheitsstatus ethischer Aussagen geht, steht das Ethikverständnis der theologischen Ethik in ganz eigener Weise zu Debatte und findet in der Philosophie, soweit es überhaupt wahrgenommen wird, skeptische Beobachter. Als theologische Ethik steht die Christliche Sozialethik jedenfalls vor der Herausforderung, das eigene Ethikverständnis mit theologischen und allgemein philosophischen Anforderungen abzugleichen. Hier liegt ein weiteres Argument für die Fokussierung auf fundamentalethische Fragen: Der Ort der Theologie in der Christlichen Sozialethik ist zunächst und vor allem auf der Ebene der moralphilosophischen Grundfragen zu klären. Ohne die Vergewisserung über ein entsprechendes Vernunftverständnis, über die Rolle des Weltbezuges in ethischer Argumentation oder über die Wahrheitsfähigkeit moralischer Aussagen und ihre Reichweite ist Christliche Sozialethik als theologische Ethik nicht möglich.

Der Hinweis auf das Selbstverständnis als theologische Ethik verweist auf die Frage, warum Christliche Sozialethik ein notwendiger Teil des theologischen Bemühens ist. Im Kern geht es dabei um den Zusammenhang von Glaube und Weltverantwortung, wie er in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils skizziert wurde:

„Es geht um die Rettung der menschlichen Person, es geht um den rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft. Der Mensch also, der eine und ganze Mensch, mit Leib und Seele, Herz und Gewissen, Vernunft und Willen steht im Mittelpunkt unserer Ausführungen. Die Heilige Synode bekennt darum die hohe Berufung des Menschen, sie erklärt, daß etwas wie ein göttlicher Same in

ihn eingesenkt ist, und bietet der Menschheit die aufrichtige Mitarbeit der Kirche an zur Errichtung jener brüderlichen Gemeinschaft aller, die dieser Berufung entspricht. [...] Zur Erfüllung dieses ihres Auftrags obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. So kann sie dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben. Es gilt also, die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen.“ (Zweites Vatikanisches Konzil 1965/1992), Nr. 3f.)

Die in diesem Dokument verwendete Formel von den „Zeichen der Zeit“ ist für die Christliche Sozialethik wesentlich. Die Herausforderungen offenbaren sich als solche erst in der Hinwendung zur Welt. „Die Aufgabe, die Zeichen der Zeit zu erkennen, verweist also auf eine vom Standpunkt der christlichen Sozialethik aus zu leistende Deutungsarbeit: die Wirklichkeit so wahrzunehmen, dass den konkreten Nöten, Ängsten, Verunsicherungen der Menschen auf den Grund gegangen wird.“ (Heimbach-Steins 2008: 178)

Die Christliche Sozialethik sieht in dem Zusammenhang des christlichen Gottesglaubens und einer dem Heilshandelns Gottes entsprechenden Gestalt der Gesellschaft ihre eigene Aufgabe. Die Idee aber, dass die Gesellschaft und ihre Normen Produkte der menschlichen Gestaltungskraft sind, ist erst im Prozess der Neuzeit bewusst geworden:

„Es gibt nicht nur gutes und schlechtes Handeln im Hinblick auf gegebene Normen, gut oder schlecht können auch die dieses Handeln regelnden Normen und Institutionen selbst sein. Damit aber sieht sich der Mensch nicht nur in Gehorsamsverantwortung vor Normen gerufen, sondern ebenso auch in Gestaltungsverantwortung für sie. Erst darin wird die besondere sozialethische Aufgabenstellung endgültig ansichtig.“ (Korff 1987: 328)

Gesellschaftliche Gestaltungsverantwortung aus dem Glauben und erfassende und verstehende Hinwendung zu der Welt, in der wir leben, skizzieren die Christliche Sozialethik als theologische Disziplin. Christen können „sich nicht auf der Tribüne der Geschichte aufstellen und ihren Heilsauftrag durch moralische Zwischenrufe in die Arena der scheinbar von allen guten Geistern verlassenen Zeitgenossenschaft abgelden“ (Auer 1986: 434). „Verantwortete Zeitgenossenschaft“, so der Titel des zitierten Textes von Auer, meint also die Herausforderung, vom gesellschaftlichen Spielfeld aus (und nicht von der Tribüne) und in die Prozesse hinein eine Antwort zu geben auf die Herausforderungen der Zeit. Die Christliche Sozialethik muss also die Bedingungen in Rechnung stellen, unter denen sie sich an der gesellschaftlichen Debatte um die Gestaltung der sozialen Verhältnisse beteiligt. Weltanschauliche Pluralität, kulturelle Heterogenität, ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit

usw. sind die gesellschaftlichen Bedingungen für ihr Wirken.<sup>4</sup> Sie lässt sich dabei von dem Anspruch leiten, dass ihre Beiträge eine politisch-praktische Relevanz entfalten; ein nur in den berühmten Elfenbeinturm hineingesprochener Debattenbeitrag würde dem Anspruch an die „verantwortete Zeitgenossenschaft“ nicht gerecht werden. Wissenschaftliche Qualität und praktische Relevanz stehen sich dabei aber nicht in Opposition gegenüber, sondern hängen zusammen.

Die wissenschaftliche Frage, die sich aus dieser verantworteten Zeitgenossenschaft ableitet, ist, wie die Christliche Sozialethik ihr Projekt einer engagierten und unter christlichen Vorzeichen operierenden Gesellschaftsethik in einer pluralistischen gesellschaftlichen Situation formulieren, argumentativ verteidigen und mit politisch-praktischer Relevanz vertreten kann. Diese Arbeit möchte einen Beitrag zur Beantwortung dieser Frage leisten: Schon auf der Ebene der Moralphilosophie, in der Ausformung eines Ethikkonzepts, werden die Weichen gestellt für die politisch-praktische Relevanz einer unter christlichen Vorzeichen und in gesellschaftlich-weltanschaulich pluraler Gesellschaft operierenden Christlichen Sozialethik.

## 1.2 Pragmatismus – zur Attraktivität einer philosophischen Tradition

Die Renaissance des Pragmatismus seit ungefähr den 1990er Jahren reagiert auf eine immer größer werdende Unzufriedenheit mit der analytischen Philosophie, vor allem hinsichtlich ihrer praktischen Irrelevanz. Und es ist daher kein Zufall, dass ein wichtiger Startpunkt für die Renaissance des Pragmatismus in einem analytisch-erkenntnistheoretischen Horizont gesetzt wurde: So hat Richard Rorty in seinem 1979 erschienen Buch *Philosophy and the mirror of nature* John Dewey (neben Wittgenstein und Heidegger) als wichtigsten Philosophen des 20. Jahrhunderts eingeschätzt (vgl. Rorty 1979/1981: 15). Von da an geht es um eine pragmatistische Neuausrichtung analytischer Philosophie – und wenn man in Betracht zieht, dass diese Philosophie im angelsächsischen

---

4 Für diese gesellschaftlichen Bedingungen hat sich der Terminus „Pluralismus“ eingebürgert, der in dieser Arbeit mit den Ausdrücken „pluralistische Gesellschaft“ oder „pluralistische gesellschaftliche Situation“ verwendet wird. Gemeint ist damit ein empirisch nachweisbarer „Pluralismus gesellschaftlicher Sphären und Kulturen“ (Gabriel 2005: 21), der gesellschaftliche Teilsysteme, Wirklichkeitsebenen und kulturelle Ausdrucksformen betrifft und mit einer Individualisierung einhergeht (vgl. dazu Gabriel 2005). Diese sozialwissenschaftliche Perspektive geht von einer Vielzahl gesellschaftsgestaltender Kräfte aus und sieht „eine gleichzeitige Präsenz einer Vielzahl weltanschaulich-religiöser und ethischer Überzeugungs- und Deutungssysteme“ (Münk/Durst 2005: 11).



Bereich dominierte, geht es um eine ziemlich breite Neuorientierung. Verschiedentlich wurde die nicht ganz unbegründete Hoffnung geäußert, die Renaissance des Pragmatismus könnte den Graben zwischen kontinentaler und angelsächsischer Philosophie überbrücken. „Heute“, so Jürgen Habermas, „bildet der Pragmatismus in seinen verschiedenen Lesarten die transatlantische Brücke für einen lebhaften philosophischen Austausch in beide Richtungen.“ (Habermas 2001: 155f.)

Natürlich gibt es eine Debatte darüber, ob, so der Titel eines Sammelbandes von 2008, der Pragmatismus wirklich die Philosophie der Zukunft ist (vgl. Hetzel et al. [Hg.] 2008) und wie man nach dem *linguistic turn* die klassischen Pragmatisten interpretieren kann, die unter anderen philosophischen und gesellschaftlich-zeitlichen Voraussetzungen gearbeitet haben (also etwa von 1890 bis 1950). Dennoch scheinen sich nicht nur prominente praktische Philosophen wie Jürgen Habermas, Hilary Putnam und Axel Honneth für pragmatistische Motive zu interessieren. Überall dort, wo es um Alternativen für die bewussteinphilosophische Figur des transzendentalen Subjektes geht, die meint, von einer historisch nicht situierten Selbstgegebenheit des Subjektes ausgehen zu dürfen, – also überall dort, wo diese Figur der sprachphilosophischen oder postmodernen Situation nicht mehr genügt oder nicht mehr alleine genügt, oder überall da, wo eine nicht-positivistische Empirisierung philosophischer Konzepte als Ziel verfolgt wird, *was eine Praxistauglichkeit philosophischer Gedanken befördern soll*, – überall dort scheint sich der Pragmatismus als eine moderne Alternative anzubieten. Dass der Pragmatismus als moderne philosophische Alternative erscheint, liegt also vor allem in seiner Ausrichtung auf „Probleme[...] des menschlichen Daseins“ (Dewey 1920/1989: 15) und einer alltagspraktischen Relevanz philosophischer Bemühungen. Probleme der theoretischen und praktischen Philosophie, zwischen denen der Pragmatismus keinen systematischen Unterschied macht, sind für den Pragmatismus nur insofern Probleme, als sie konkrete Fragen des menschlichen Lebens betreffen.

Nähert man sich dem Pragmatismus mit dem Ziel, seine Kernideen zu schildern, gerät man in Schwierigkeiten. Es ist nicht klar, was unter dem Pragmatismus überhaupt verstanden werden soll; schon die klassischen Pragmatisten zwischen 1880 und 1950, also Charles S. Peirce, William James, John Dewey und George Herbert Mead, unterschieden sich deutlich voneinander. Was verband diese vier Personen? Die vier Denker waren, so könnte ein Ansatz der Charakterisierung lauten, verbunden durch ihre Vorstellung davon, was eine Idee ist und wie sie wirkt. Sie dachten:

„Ideen sind nicht irgendwo da draußen, sondern sind Hilfsmittel [...], die Menschen entwickeln, um in der Welt zurecht zu kommen, in der sie sich vorfinden. Sie glaubten, dass Ideen nicht von Individuen gemacht werden, sondern

dass Ideen sozial sind. Sie glaubten, dass Ideen sich nicht in Orientierung an einer in ihnen angelegten inneren Logik entwickeln, sondern dass sie wie Bakterien vollständig abhängig sind von menschlicher Entwicklung und Umwelt. Und sie glaubten, dass das Überleben von Ideen, weil sie provisorische Antworten auf partikuläre Situationen sind, nicht abhängig ist von der Unveränderlichkeit, sondern von der Anpassungsfähigkeit der Ideen.“ (Menand 2001/2002: xi–xii, eigene Übersetzung)

Kennzeichnend ist also der antiessentialistische, anti-fundamentale, experimentelle, pluralistische und soziale Grundzug des Pragmatismus. Methodisch verfolgt der Pragmatismus eine Verbindung von Handeln und Erkenntnis:

„Die konkreten menschlichen Lebensformen der Erfahrung im Handeln bilden den unhintergehbaren Zusammenhang, auf den sich alle Arten von Erkenntnis beziehen. Der Ausgang vom handelnden Menschen auch in der Wissenschafts- und Erkenntnistheorie trennt den Pragmatismus von jenen Elementen des traditionellen europäischen Philosophierens, die Philosophie mit einer Theorie des notwendigen und ewigen Wesens der Dinge gleichsetzen. Der Pragmatismus nimmt die konkrete Endlichkeit des handelnden Menschen ernst. Er geht aus von unseren Tätigkeiten, unseren Handlungen, unserer Arbeit, die jeweils konkrete Ziele haben und in geschichtlichen Zusammenhängen stehen.“ (Pape 2002: 16f.)

Die Leistungen des Pragmatismus wurden vor allem in der europäischen Philosophie lange nicht gesehen. Die Rezeption des Pragmatismus in Deutschland ist eine Geschichte der Verkettung von Missverständnissen (vgl. Joas 1999a). Von der frühen kritischen Theorie wurde sie als krude und typisch amerikanische Nützlichkeits- und Machbarkeitsphilosophie gebrandmarkt. Auch unsere Alltagssprache führt uns hier auf eine ähnliche Fährte: „Pragmatistisch“, so das alltägliche Verständnis, ist eine beispielsweise in der Politik anzutreffende Einstellung, die die Ideale opfert, wenn nicht sogar verrät, zugunsten dessen, was machbar ist.

Der philosophische Pragmatismus hat mit dieser „feuilletonistischen Folklorevariante des Wortes ‚Pragmatismus‘“ (Nagl 2008: 192) nichts zu tun:

„In seinen vollen, *klassischen wie postklassischen* Ausgestaltungen ist der Pragmatismus jederzeit (mit)charakterisiert durch klare, ‚szientismusdistante‘ Vorbehalte gegenüber den *unkritischen Modi* der Machbarkeitseuphorie. Anders und positiv gewendet heißt dies, dass das pragmatische Denken stets dem *praktisch-ethischen* Leitgedanken einer *politischen* ‚Ameliorisierung‘ der sozialen *Institutionen der Menschheit* [...] und nirgendwo bloß der technologisch-operationalen, *herrschaftskonformen* Funktionalisierung [...] sozialer Strukturen verpflichtet ist [...]“ (Nagl 2008: 192, Hervorheb. i. Orig.)

Auch die päpstliche Philosophie-Enzyklika *Fides et ratio* (1998) bezieht sich in ihrer Einschätzung des Pragmatismus offenbar auf die Folklorevariante des Begriffs. Sie blendet die ethischen und die religionsphilosophischen Leistungen des Pragmatismus völlig aus. Der Text charakterisiert den Pragmatismus

als „eine für diejenigen typische Denkhaltung, die es in ihren Entscheidungsprozessen ausschließen, auf theoretische Überlegungen zurückzugreifen oder auf ethischen Prinzipien gestützte Bewertungen vorzunehmen“ (Johannes Paul II. 1998/1998: Nr. 89). Beide Vorwürfe sind nicht nur ungenau, sondern schlicht falsch, wenn man den philosophischen Pragmatismus in seiner vollen Form berücksichtigt, wie es in dieser Arbeit geschieht.

Die Missverständnisse in der deutschen Rezeption, der Relativismusverdacht usw. lassen kaum Verwunderung darüber aufkommen, dass der Pragmatismus in Theologie und theologischer Ethik und speziell Christlicher Sozialethik keine oder überhaupt keine Rolle spielt. Bis auf eine dort bisher nicht systematisch eingeholte Rezeption bei Dietmar Mieth (Mieth 1999: 63–65) und einer moraltheologisch ausgerichteten Arbeit von Stephan Goertz (Goertz 2004: 215–251) konnte bisher kein (sozial-)ethischer Rekurs auf den Pragmatismus im Feld der Katholischen Theologie gefunden werden.<sup>5</sup> Dagegen sind die evangelischen (Sozial-)Ethiker und Ethikerinnen etwas weiter: Durch die Arbeiten von Eilert Herms zur Religionsphilosophie (Herms 1977) und die auch theologisch-ethische Peirce-Rezeption von Hermann Deuser (z. B. in Deuser 1986) entstehen und erscheinen in deren Schülerkreisen in den letzten Jahren Arbeiten im Bereich Pragmatismus – Ethik – Theologie (vgl. z. B. einzelne Beiträge in Linde et al. [Hg.] 2006). Ein ethisch relevanter systematisch-theologischer Bezug auf den Pragmatismus findet sich auch in den Arbeiten von Christoph Seibert (vgl. Seibert 2009a, 2009b).

Inhaltliche und methodische Anknüpfungspunkte für die Beschäftigung mit dem Pragmatismus sind in der Christlichen Sozialethik und der systematischen Theologie gleichwohl vorhanden: Die (sozial-)ethische Rezeption der Prozesstheologie Alfred North Whiteheads, die wesentlich von Dewey inspiriert ist, wäre hier zu nennen (vgl. Schramm 1991). Vor allem aber bieten diejenigen Entwürfe eine Brücke zum Pragmatismus, die aus theologisch-ethischer oder theologisch-systematischer Perspektive das Werk von Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel rezipieren. Denn bei diesen beiden Autoren spielen die Pragmatisten Peirce und Mead eine wesentliche Rolle. Die christlich-sozial-ethische Rezeption geschieht aber nicht in der Absicht, die pragmatistischen Quellen dieser Beiträge zu untersuchen, sondern eher im Interesse an einer modernen Lesart kantischer Ethik. Insofern ist die Wende zur Pragmatik (vgl. etwa Peukert 1978: 160–192) nicht mit einer Wende zum Pragmatismus zu verwechseln. Die Theologie hat sich systematisch, wenn überhaupt, bisher vor allem mit Ersterer beschäftigt. Hinzuzufügen wären noch theologisch-philosophische

---

5 Vgl. auch Wils (2006), der für eine hermeneutische Ethik unter dem Stichwort der Nachsicht Pragmatismus und Kohärentismus verbindet.

sophische Arbeiten, die sich mit dem pragmatistischen Ansatz des Religionswissenschaftlers und Ethikers Jeffrey Stout auseinander setzen (vgl. Buß 2009 und Zoll 2010).

Die oben vorgenommenen Bemühungen, den Pragmatismus zu charakterisieren, müssen angesichts der Breite des pragmatistischen Philosophierens und seiner internen pluralistischen Anlage unvollständig bleiben.<sup>6</sup> Sie können höchstens aufscheinen lassen, warum eine Beschäftigung für die Christliche Sozialethik lohnenswert erscheint; letztlich zeigt sich das aber erst in der näheren Auseinandersetzung. Insofern der Pragmatismus aber ethische Fragen in alternativer Weise berührt und er politisch-praktisch relevant erscheint und es sich zudem abzeichnet, dass er mehr und mehr die philosophische Debatte am Anfang des 21. Jahrhunderts bereichert, scheint mir eine erste, sozusagen ausforschend (exploratorisch) angelegte christlich-sozialethische Rezeption des Pragmatismus geboten und vielversprechend.

### 1.3 Gedankengang und Zielrichtung

Für diese „ausforschend“ angelegte christlich-sozialethische Rezeption des Pragmatismus im Hinblick auf moralphilosophische Grundfragen bietet sich folgender Gedankengang an. Im *zweiten* Kapitel untersuche ich das Ethikverständnis der Christlichen Sozialethik. Die christlich-sozialethischen Konzepte sollen daraufhin untersucht werden, welches Moralverständnis und welche Moraltheorie zum Zuge kommen und inwiefern dies eine Antwort auf die Herausforderungen sein kann, die sich stellen mit den Fragen nach dem Christlichen der Sozialethik, der pluralistischen Gesellschaftsverfassung und der politisch-praktischen Relevanz. Das *dritte* Kapitel stellt zentrale Aspekte der pragmatistischen Ethik dar. Es geht darum, grundlegende Elemente einer Ethik festzuhalten, die im pragmatistischen Kontext betont und hervorgehoben wurden. Das *vierte* Kapitel sucht nach Möglichkeiten einer pragmatistischen Anreicherung der moralphilosophischen Grundlegung Christlicher Sozialethik. Das *fünfte* Kapitel zieht eine Bilanz und evaluiert die Ergebnisse im Hinblick auf eine weitere Grundlegungsarbeit Christlicher Sozialethik.

Aus der Perspektive Christlicher Sozialethik sollen vom Pragmatismus Gedanken, Konzepte und Grundhaltungen aufgenommen und verarbeitet werden, die die Christliche Sozialethik als Disziplin fundieren, und damit: voranbringen

---

<sup>6</sup> Aus der Fülle der Literatur empfehle ich die Monographien Pape (2002) und Bernstein (2010). Für eine kurze Einführung in den Pragmatismus generell vgl. Pape (2008) und Oehler (1994). Wesentliche Grundlagentexte enthält der Band Martens [Hg.] (2002); wichtige Texte des Neopragmatismus enthalten die Bände Dickstein [Hg.] (1998) und Sandbothe [Hg.] (2000).

können. Der systematische Anspruch der Arbeit betrifft also die wissenschaftliche Disziplin der Christlichen Sozialethik. Trotz dieser Fokussierung auf die Disziplin der Christlichen Sozialethik sind Probleme der Eingrenzung zu bewältigen – nicht nur in Bezug auf die Literatur und das Themenfeld Christlicher Sozialethik, sondern auch in Bezug auf die pragmatistische Literatur. Keinesfalls kann in erschöpfender Weise auf das breite und divergente pragmatistische Feld eingegangen werden, noch können zu den jeweiligen inhaltlichen Fragen alle Aspekte des sozialethischen Diskurses berücksichtigt werden. Der Pragmatismus ist ein neues Feld für die Christliche Sozialethik. Die Arbeit zielt auf eine erste Vermessung dieses Feldes im Hinblick auf moralphilosophische Grundlagenfragen der Disziplin. Ich erhoffe mir damit zu zeigen, dass und wie der Pragmatismus zur Profilierung Christlicher Sozialethik beitragen kann.



## 2 Ethikverständnisse in der Christlichen Sozialethik

Dieser Abschnitt beschreibt die Ethikverständnisse christlicher Sozialethik und zeichnet die Argumente nach, warum sie herangezogen und vertreten werden, zu welchen Vorteilen dies führt und welche Nachteile damit einhergehen, welche Aussagen damit möglich sind und welche nicht. Der gesamte christlich-sozialethische Diskurs kann dabei natürlich nicht komplett abgebildet werden. Vermutlich könnte zu jedem möglichen Ethiktyp ein christlich-sozialethisch ausgeführtes Beispiel gefunden werden. Wie also vorgehen?

Der Diskurs in der Moralthologie als Schwesterdisziplin innerhalb der katholischen theologischen Ethik ist hier für die grundlegende Frage nach der Moral und ihrer Theorie im Prinzip bedeutsam, gerade wenn man vorschlägt, dass es die Moralthologen waren, die ab Mitte des 20. Jahrhunderts die theologische Ethik überhaupt erst (wieder) mit modernen philosophischen Positionen bekannt gemacht haben. So muss im Folgenden die Moralthologie mit im Blick bleiben bzw. insofern mitbetrachtet werden, als sie der Christlichen Sozialethik hinsichtlich des Ethikverständnisses Vorlagen gibt. Ich konzentriere mich aber auf den spezifisch sozialethischen Diskurs. Neben pragmatischen Gründen liegt der Grund dafür vor allem darin, dass eine Moralthorie der Christlichen Sozialethik ja schon im Vorblick geeignet sein muss für den Fokus auf gesellschaftliche Problemlagen und dieser Umstand ebenfalls die in Frage kommenden Ethikverständnisse einschränkt bzw. einzelne Moralthorien deshalb in positiver Weise attraktiv macht.

Die Kriterien der Auswahl können aus dem Ziel der Arbeit entwickelt werden: Mir geht es um die Frage, wie die Christliche Sozialethik ihr Projekt einer engagierten und unter christlichen Vorzeichen operierenden Gesellschaftsethik in einer pluralistischen gesellschaftlichen Situation formulieren, argumentativ verteidigen und mit politisch-praktischer Relevanz vertreten kann. Christliches Vorzeichen, gesellschaftlicher Pluralismus und politisch-praktische Relevanz – das sind die Problemstellen, zu denen Christliche Sozialethik sich verhalten muss.

Für die Klärung des *christlichen Vorzeichens* unter modernen Bedingungen soll die fast schon historische Debatte um das Proprium christlicher Moral, die man an den Namen Alfons Auer und Franz Böckle festmachen kann, nicht nochmals referiert werden. Andererseits kann diese Phase der theologischen Ethik nicht ignoriert werden, weil sie für die Christliche Sozialethik entscheidende Pfade bereitet hat. Es bietet sich damit ein Entwurf Christlicher Sozialethik an, der nach den intensiven Diskussionen der genannten Phase ansetzt, auf diesen aber aufbaut (moralthologisch also grundiert und in diesem Setting situiert ist) und die Frage nach dem spezifisch Christlichen der Sozialethik davon

ausgehend in innovativer und unterscheidbarer Weise weiterdenkt. Ein solcher (einigermaßen) aktueller Beitrag mit einer eigenen Kontur, der einen einflussreichen Beitrag zur Klärung des christlichen Vorzeichens leistet, und der zudem auch als sozialetisches Konzept formuliert wird, liegt beispielsweise mit den Texten von Dietmar Mieth vor. Religiöse Erfahrung, hier die spezifisch christliche Erfahrung, wird in bestimmter Weise für die theologische Ethik herangezogen. Damit sind Intuitionen formuliert, die die Bedeutung der Identität(-sbildung) für eine Moraltheorie erfassen.

Die diskursethische und vernunftkritische Neuformierung der Christlichen Sozialetik ab ungefähr den 1990er Jahren reagiert nicht nur reflexartig auf die steigende Prominenz der diskursethischen Entwürfe von Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel ab spätestens den 1980er Jahren. Vielmehr ist die Diskursethik inhaltlich für die theologische (Sozial-)Ethik (nach dem theologisch-ethischen Gewinn des Freiheitsbegriffs in den Auseinandersetzungen um die autonome Moral) attraktiv, weil sie entscheidende Paradigmen verteidigt, die nun auch der theologischen Ethik wichtig sind. Genannt werden können z. B. das Bemühen um letztbegründete Normen, die Verteidigung der Humanität im Begriff der Freiheit, das Modell der diskursiven Normbegründung unter Teilnahme aller von diesen Normen betroffenen, universale Verbindlichkeit von Normen, eine machtkritische Perspektive usw. Die diskursethisch informierten christlich-sozialetischen Entwürfe stellen sich vor allem denjenigen Herausforderungen, die mit der pluralistischen Verfassung zeitgenössischer Gesellschaftsformen verbunden sind. Die diskursethische Konzeption scheint auch für die Christliche Sozialetik Möglichkeiten einer Normbegründung bereit zu halten, die den Bedingungen zeitgenössischer Problemlagen angemessen erscheinen. Mit den Arbeiten von Hans-Joachim Höhn liegt ein Entwurf vor, der das diskursethische Projekt konsequent für die Christliche Sozialetik fruchtbar zu machen sucht und sie damit pluralismusfähig machen will. Nicht zuletzt dadurch soll auch eine zunächst partikular orientierte *christliche* Sozialetik in pluraler Gesellschaft politisch-praktisch relevant bleiben.

Ein dritter Ansatz der christlich-sozialetischen Bemühungen um ein adäquates Ethikverständnis kann in der Auseinandersetzung mit neueren philosophisch-ethischen Konzepten identifiziert werden, die unter dem Label des Neo-Aristotelismus explizit die Schwierigkeiten zu lösen versuchen, die aus der Spannung zwischen Universalismus und Partikularismus bzw. Gleichheit und Differenz entstehen. Grundlage ihrer Kritik an einem formalen ethischen Universalismus, wie er in den deontologischen und / oder transzendentalphilosophischen Ethiktypen der Diskursethik, der Vertragstheorie oder transzendental-freiheitsanalytischen Moraltheorien vorliegt, sind nicht nur erkenntnistheoretische Argumente, sondern auch der Anspruch, praktische *Konzepte* für