

⇒ Stephan Goertz

## »Wir müssen uns wohl bescheiden« Plädoyer für ein reflexives Theorie-Praxis- Verhältnis

### ⇒ 1. Der Preis moralischer Religion

Theologische Ethik ist der Preis des Glaubens an einen moralischen Gott – genauer: der Preis des Glaubens an den Gott der jüdisch-christlichen Tradition, der in schöpferischer Freiheit »Freiheiten schafft« (Ratzinger 1968, 121) und Gerechtigkeit will. Wie auch immer sich christliche Praxis seitdem zu entfalten müssen glaubt, sie kann sich aus den moralischen Affären der Welt nicht heraushalten (vgl. Luhmann 2000, 264). Weil Gott die menschlich freie Selbstbestimmung zum guten Handeln will, kann er selbst nicht als Methode innerhalb des ethischen Nachdenkens über sittliche Urteile auftauchen (vgl. Mieth 2005, 144). Dass Ethik dennoch Wege in die Theologie hinein anbahnen kann, soll am Ende zumindest angedeutet werden. Zunächst aber gilt, dass der Glaube seine Praxis darauf ausrichtet, »die Welt zu heilen, eine Therapie der gestörten Humanität zu betreiben« (ebd.). Damit ist über das *Wie* dieser Orthopraxis noch nichts ausgesagt. Aber, und das ist in seiner Eigendynamik kaum zu überschätzen, das christliche Handeln steht unter dem Anspruch, sich vor dem Forum der freien sittlichen Reflexion des Menschen ausweisen zu können. »*Die Autonomie der Ethik und die Orthopraxis des Glaubens bilden zusammen die Moral des Christen*« (ebd.). Methodisch reflektierte Erkenntnis und religiös motivierender Sinnhorizont fließen im besten Falle also zusammen.

---

**Stephan Goertz**, geb. 1964 in Oberhausen, Prof. Dr., Studium der Katholischen Theologie in Münster und Bochum, 1992-2004 wiss. Assistent am Seminar für Moralthologie Münster, seit 2004 Professor für Sozialethik/Praktische Theologie an der Universität des Saarlandes. Neueste Veröffentlichung: (mit Katharina Klöcker) *Ins Gespräch gebracht. Theologie trifft Bioethik*, Ostfildern 2008.

---

Jede im weitesten Sinne moralisch dimensionierte Glaubenspraxis ist auf ethische Begleitreflexion angewiesen, um ihren eigenen Anspruch überhaupt ein-

lösen zu können. Erst so schützt sie sich wirkungsvoll vor der verlockenden Versuchung, die religiöse Autorität zu benutzen, um sich der mitunter mühsamen Last der gemeinsam zu tragenden ethischen Verantwortung zu entledigen. Theologische Ethik ist eine Selbstversicherung gegen gefährliche Allianzen zwischen einer sich abschottenden Moral und unbedachten religiösen Traditionen. Politik aus dem Glauben muss daher den Filter theologisch-ethischer Selbstreflexion durchlaufen. Verzichtet gläubig motivierte politische Praxis auf den Einbezug praktischer Vernunft, dann droht eine letztlich wirkungslose, weil sich den Wirklichkeiten nicht stellende appellative Moralverkündigung.

Aber – und dieser weitere Schritt ist zu gehen – der Einbezug ethischer Theorie allein lässt den Glauben noch nicht praktisch werden. Auch hier gilt es, Vorstellungen unmittelbarer Transmissionen zu enttäuschen. Ethik – auch theologische Ethik – will zwar praktisch werden, aber sie wird es nicht schon qua normativer Theorie von Praxis. Theorien können unsere Sicht auf die Welt zwar verändern, damit alleine verbessern sie aber die Praxis noch nicht. Deren Eigengesetzlichkeiten sind vielmehr in Rechnung zu stellen und das meint vor allem die Autonomie der handelnden Personen und die besondere Funktionsweise sozialer Gebilde. Zunächst ist es Ausdruck einer Hoffnung, dass das Handeln mit Hilfe theoretischer Erkenntnis sich zum Besseren wenden möge. Schon *Aristoteles* stellt seine praktische Philosophie in einen solchen Horizont. Das Ziel seiner ethischen Überlegungen sei die Praxis (vgl. Aristoteles 1991, 1095a). Auf die Praxis wird reflektiert im Interesse der Praxis. Praktischer Philosophie komme eine aufklärerische Funktion zu, damit wir das Ziel unseres Handelns, das gute Leben, leichter erreichen können. Aber, so Aristoteles weiter, das Wissen der praktischen Vernunft alleine macht aus Menschen noch keine tugendhaften Menschen: »Wir müssen uns wohl bescheiden« (Aristoteles 1991, 1179b). Aristoteles erhebt keinen Machtanspruch auf unmittelbar die Praxis anleitendes theoretisches Wissen.

Seit den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts ist durch den Aufschwung der Angewandten Ethik der Impetus, praktisch werden zu wollen, enorm verstärkt worden ist. Was sich dabei verändert hat, sind die Vorstellungen darüber, auf welche Weise Ethik praktische Wirksamkeit entfalten kann. Während Aristoteles noch daran glaubte, die Weisheit und Tugend der lebenserfahrenen Männer würde zur guten Praxis führen, musste diese Vorstellung im Zuge der gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Ausdifferenzierung begraben werden. Und auch das zweite berühmte antike Vorstellungsbild, Platons Philosophenkönig (vgl. Platon 1958, Politeia V 473c-474c), hat der Einsicht nicht standhalten können, dass soziale Systeme Eigengesetzlichkeiten folgen, die verhindern, dass sich das Wissen des Guten unmittelbar im politisch guten Handeln niederschlägt. Abgesehen von den totalitären Implikationen eines solchen Denkens, denen schon Aristoteles mit seinem Differenzmodell von Theorie und Praxis entgegentritt.

Die geschichtlichen Varianten des Theorie-Praxis-Verhältnisses sollen hier nicht detailliert aufgerollt werden (vgl. Goertz 2004, 29-130). An ihnen ließe sich bereits zeigen, unter welchen konkreten geschichtlichen und gesellschaftlichen Kontexten sich die einzelnen Modelle entfalten und voneinander abgrenzen. Nochmals sei zunächst der m.E. notwendige Schritt skizziert, den theologische Ethik vollziehen muss, wenn sie politischer Praxis im Horizont des christlichen Glaubens dienen will: Sie hat in ihr theoretisches Repertoire im praktischen Interesse die Reflexion des Theorie-Praxis-Verhältnisses aufzunehmen. Damit einher geht notwendigerweise heute die Kontaktaufnahme zu den Human- und Sozialwissenschaften, die erst die personalen und sozialen Handlungswirklichkeiten zu verstehen lernen. Theologische Ethik kann nicht nur nicht urteilen in Dingen einer Gesellschaft, die sie nicht versteht (vgl. Luhmann 1990, 36), sie wird auch praktisch folgenlos bleiben.

## ⇒ 2. Machen oder Empfangen – wider eine falsch gestellte Alternative

Der bisher behauptete enge Zusammenhang zwischen dem gläubigen Selbstverständnis und dem Anspruch auf veränderndes politisches Handeln wird theologisch begleitet von dem Verdacht, damit das Zentrum des christlichen Glaubens eher zu verfehlen als zu treffen. Der Praxis einen Primat zuzubilligen entleere den Wahrheitsbegriff und trage dazu bei, die Welt unter die Imperative der Machbarkeit zu zwingen. Das mit dem Namen *Francis Bacon* verbundene Projekt neuzeitlicher Weltbeherrschung stehe mit der Grundhaltung christlicher Existenz nicht in Einklang. »Christlich glauben bedeutet ja, sich anvertrauen dem Sinn, der mich und die Welt trägt« und dementsprechend ist »christlicher Glaube die Option dafür, dass das Empfangen dem Machen vorangeht – womit das Machen nicht abgewertet oder gar für überflüssig erklärt wird« (Ratzinger 1968, 47-48). Der Primat gilt dem Unsichtbaren und dem Empfangen und nicht dem Sichtbaren und dem Machen (vgl. ebd., 8-49, 217-220). Wahre christliche Praxis ist die Liebe, die »frei geworden ist zur einfachen, menschlichen Güte« (ebd., 221). Daraufhin ist Glaube zu finalisieren, auf die Praxis entschiedener, demütiger Liebe, und nicht, wie es vier Jahrzehnte später bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. abgrenzend heißt, in säkularistischer Umbiegung »auf politische Ziele hin« (Ratzinger/Benedikt XVI. 2007, 84). Die christliche Gesinnung muss theozentrisch sein, erst dann ist sie befreit zur selbstlosen Tat. Innere Umkehr ist die Basis allen guten Tuns. Erst so werden wir befähigt zur »Freiheit zum Guten« (ebd., 131), die in der Nachfolge Jesu sich moralischer Universalität, aber keineswegs einer konkreten sozialen Ordnung verpflichtet weiß. »So wird auch die Christenheit immer wieder Sozialordnungen, eine ›christliche Soziallehre‹ neu ausarbeiten und formulieren müssen« (ebd., 160). Wobei sie sich, aber diese epistemologische Frage soll hier nicht weiter verfolgt werden, auf die »Willensgemeinschaft mit Gott« (ebd., 151) verlassen kann, um herauszufinden, welche politische und soziale Ordnung anzustreben ist. Die Neuzeit jedoch, und das ist für Ratzinger vor allem das Erbe von

Bacon, Marx und Nietzsche, hat zur Verdunkelung moralischer Empfindlichkeit und Erkenntnis geführt, weil sie den Menschen an die Stelle Gottes gesetzt hat. Die Maßstäbe sind uns damit verloren gegangen und das Handeln wendet sich schließlich gegen den Menschen selbst, der mit der Würde Gottes auch seine eigene Preis gegeben hat. Hilfe verspricht in dieser Situation allein die Reinigung der Vernunft von aller Selbstfixierung auf die Macht des Herstellens, und sei es die Herstellung von ›Friede, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung‹ (ebd., 83). Religion, die der Herstellung von Gerechtigkeit dienen will, muss sich fragen lassen, ob es ihr im Letzten noch um Gott geht und um die Umkehr der Herzen. »Die Geschichte kann nicht abseits von Gott durch bloß materielle Strukturen geregelt werden. Wenn das Herz des Menschen nicht gut ist, dann kann nichts anderes gut werden« (ebd., 62).

Haben wir uns mit diesen wenigen Hinweisen auf eine erkennbar augustinisch gestimmte Theologie, die in einer als heillos empfundenen Gegenwart sich der Inwendigkeit des Göttlichen zuwendet, von unserem Thema wegbewegt? Was uns hier begegnet, ist nichts anderes als der Versuch, inmitten einer spezifisch gedeuteten geschichtlichen Situation den Glauben praktisch werden zu lassen, indem an die Umkehr der Herzen die Hoffnung gekoppelt ist, dadurch den Willen Gottes für unsere Zeit zur Geltung zu bringen. Umkehren sollen die Menschen zur uns geschenkten Wahrheit Gottes. Und dann erkennen sie, dass Menschlichkeit nicht erst herzustellen, sondern in Weitergabe der empfangenen Güte zu leben ist. Und gelingt dies, dann wird das Weitere, sprich die gerechten politischen und sozialen Verhältnisse, hinzugegeben. Der Weg zum politischen Handeln hat in diesem Modell zunächst sich der offenbaren Wahrheit des Lebens bewusst zu werden. Wie der Irrtum ins Unglück führt, so die Wahrheit zum Guten. Auch diese Theologie will praktisch werden, will Politik verändern. Und der Weg dorthin ist die Verteidigung der Wahrheit, die Kritik des Irrtums, die Bekehrung der Person und damit verzahnt der Aufbau einer Kultur, die für die christlichen Wahrheiten empfänglich ist. Im engeren Sinn politisch ist dieses

Denken dahingehend, dass es die staatliche Gesetzgebung besonders fokussiert und kirchlichen Einfluss geltend macht, um diese in eine Richtung zu lenken, die den eigenen Vorstellungen entspricht. Ins Visier geraten dabei immer wieder jene neuen gesetzlichen Bestimmungen, die auf veränderte Lebenslagen von Frauen und Männern reagieren und sich dabei von der Idee leiten lassen, die Spielräume personaler Selbstbestimmung auszuweiten.

Besonderes Interesse an einer eingehenden zeitdiagnostischen Analyse ist in einer solchen Theologie nicht zu erwarten, denn dies liefe an der expliziten theologischen Intention vorbei, stärker nach der eigenen *Identität* als nach der eigenen *Verortung* zu fragen (vgl. Sander 2005, 838-844). So sind die beiden Motive, die diese Theologie antreiben, ganz offenbar schlecht aufeinander abgestimmt: auf der einen Seite die theozentrische Besinnung gegen jegliche vermeintliche Funktionalisierung des Glaubens, auf der anderen Seite das Unbehagen in einer Gegenwart, die man der Gottlosigkeit und Unmenschlichkeit zichtigt und zu der man ein Gegenlager bilden will. Lässt man sich zu stark auf die Reflexion der konkreten Verortung von Kirche ein, dann, so die Befürchtung, droht relativistisches Gedankengut in die Theologie einzusickern. Verzichtet man aber auf genau eine solche Reflexion, dann, so die hier vertretene These, verengt sich der Blick auf die Möglichkeiten, praktisch zu werden. Entspricht die gesellschaftliche Moral dann nicht den eigenen ethischen Wertvorstellungen, wird das einseitig der Starrköpfigkeit der anderen und zu wenig der womöglich eigenen unzureichenden Wahrnehmung gesellschaftlicher Prozesse angelastet. Das Verhältnis der Theorie zur Praxis weist unverkennbar ein hierarchisches Gefälle auf.

### ⇒ 3. Theologischer Primat der Praxis

Den in der Philosophiegeschichte durch die Junghegelianer und später durch Marx politisierten Primat der Praxis hat in der Theologie des 20. Jahrhunderts einen späten Nachhall in der neueren politischen Theologie gefunden. Ausdrücklich ein durch

Kant und Marx hindurchgegangenes Denken steht der politischen Theologie bei ihrem programmatischen Anspruch vor Augen, die religiöse Option der Subjektwerdung aller unter den elenden Verhältnissen der Gegenwart zur Geltung zu bringen (Metz 1977; vgl. dazu Menke 2006, 157-165). Die Wahrnehmung der Gegenwartsgesellschaft entleiht sich ihre Kategorien dabei u.a. von der kritischen Theorie, mit der sie die Kritik an einer zum instrumentellen Denken verkümmerten Vernunft teilt. Im Kontrast zu einer Gesellschaft, die transhumanistischen Visionen hinterher jage und auf verschiedenen Wegen das Subjekt zum Objekt manipulativer Techniken degradiere, sei es am religiösen Gedächtnis, aus der erinnerten Autorität des fremden Leidens die rettenden moralischen Maßstäbe zu gewinnen. So theologisch emphatisch der Primat der Praxis transportiert wird, so grobmaschig erscheint zuweilen die soziologische und ethische Analyse. Der Preis dafür, sich eng an die kulturkritischen Perspektiven kritischer Theorie anzuschließen, besteht darin, dass sich ethische Maßstäbe so kaum noch autonomer Reflexion abringen lassen.

#### ⇒ 4. Zwischentöne und Zwischenschritte

Auch eine bei der Orthopraxis ansetzende Theologie muss um Ethik ergänzt werden, wenn ihre Urteile über moralische Fragen Tiefenschärfe gewinnen wollen. Sich der vermeintlichen Sachlogik moderner gesellschaftlicher Prozesse nicht auszuliefern, sondern ausdrücklich die Kraft zur befreienden Distanzierung auch hier aufzubringen, legt Zeugnis ab von einem kritischen religiösen Bewusstsein. Aber erst das ethisch differenzierte Argumentieren trägt die Zwischentöne bei, ohne die in den seltensten Fällen ein angemessenes Urteil erreicht werden kann. Der theologische Breitenstrom orthopraktischer Forderungen, der sich quer durch die theologischen Disziplinen zieht, bedeutet nichts weniger als eine Ethisierung der Religion. Gute Zeiten für die theologische Ethik, könnte man meinen. Wird sie nun in die Rolle der binnentheologischen Leitdisziplin schlüpfen? Gerade nach dem 11. September 2001 gerät Religion unter Druck, nicht als Quelle von Intoleranz und Gewalt, sondern als Anwältin von Humanität

aufzutreten. Theologische Ethik dient dieser Selbstpazifizierung von Religion. Der christliche Glaube, der sich eine solche Ethik leistet, wird dabei zwangsläufig eine abgekühlte Form von Religion ausbilden, die sich scheut, unmittelbar auf politische Praxis durchzugreifen. Die diagnostizierte Wiederkehr der Religion ist nicht automatisch Wind in den Segeln eines solchen Glaubens, dem es als moralisch infizierter Glaube um die Unterscheidung der Geister gehen muss (vgl. Graf 2006).

Weitere Ernüchterung kann sich einstellen, wenn nun darauf hingewiesen wird, wie strittig die Frage beantwortet wird, welches Handeln überhaupt eine ethisch intendierte Veränderung herbeizuführen vermag. Der Einsatz von Theorie geschieht dabei freilich nicht aus rein theoretischem Interesse, sondern aus der Einsicht, dass wir auch verantwortlich dafür sind, in unsere ethischen Überlegungen die Handlungsumstände so sorgfältig wie möglich einzubeziehen. Man kann zwar auch eine Weile die Wirklichkeit anklagen, dass sie nicht so ist, wie sie sein sollte. Aber irgendwann wird die Selbstkritik dazu führen, die Ursache falschen Handelns auch in den eigenen unzulänglichen Annahmen über die Wirklichkeit zu suchen. Erst wer sich der Verunsicherung stellt, dass das eigene Handeln zwar von guten Motiven bewegt sein mag, aber dadurch nicht unbedingt zum Tun des Richtigen beiträgt, kann der Idee etwas abgewinnen, dass Theorie von Nutzen für das Leben ist. Mit einem schönen Wort von Marx: Man muss eben »diese versteinerten Verhältnisse dadurch zum Tanzen zwingen, daß man ihnen ihre eigene Melodie vorsingt!« (Marx/Engels 1958, 381) Die Melodien der Verhältnisse aber müssen erst entschlüsselt werden. Theorien sind die dafür mehr oder weniger geeigneten Werkzeuge. Erst in interdisziplinärer Anstrengung können wir die Schlüssel konstruieren, vor denen dann womöglich die »Wirklichkeit aufspringt« (Adorno 1931, 340). Aber auch dann braucht es Akteure, die diese Schlüssel in ihre Hand nehmen – und die wollen, dass die Verhältnisse nicht so bleiben, wie sie sind, sondern ins Tanzen kommen. Und die sich durch keine Theorie haben ausreden lassen, dass menschlich

freies Handeln keine Illusion ist. Eine deterministische Theorie praktisch ernst genommen, müsste in die Verzweiflung treiben.

## ⇒ 5. Welche Praxis folgt aus welcher Theorie?

Praxis ist nicht nur ein in der Philosophiegeschichte variantenreich gefüllter normativer Begriff. Die sittliche Praxis im Sinne Kants zielt auf etwas anderes ab als die politisch-revolutionäre Praxis marxistischer Provenienz. Welche Praxis normativ ausgezeichnet wird, entscheidet darüber, wie sich die jeweilige ethische Theorie ihr Verhältnis zur Praxis denkt. Das soll im Folgenden exemplarisch im Vergleich gegenwärtiger ethischer Konzepte gezeigt werden, deren wesentliche Inhalte hier mehr vorausgesetzt als eigens rekonstruiert werden müssen.

### ⇒ 5.1 Diskurse managen

Gemäß *diskursethischer* Ansätze lassen sich rational akzeptable normative Geltungsansprüche nur über den Prozess einer inklusiven und diskursiven Willensbildung gewinnen. In der Tradition des politischen Liberalismus ist es der institutionalisierte, demokratische Prozess, der die Legitimität des Rechts hervorbringt. Demokratische Willensbildung und die Achtung der Menschenrechte sind unlösbar miteinander verschränkt. Geltungsansprüche werden »nichtreligiös und nachmetaphysisch« (Habermas/Ratzinger 2005, 18) durch kommunikative Vernunft abgesichert. In Überwindung der sich zu einer expliziten Moraltheorie stets auf Distanz haltenden kritischen Theorie Theodor W. Adornos ist es *Jürgen Habermas* ausdrücklich daran gelegen, in praktischer Absicht eine Gesellschaftstheorie zu formulieren, die für kommunikatives Handeln einen Ort hat und die ihr Interesse an Mündigkeit nicht verschweigt. Weil gemäß der Prämissen kommunikativen Handelns praktische Fragen nicht ohne die öffentliche Prüfung von Geltungsansprüchen geklärt werden können, sind die Bedingungen für solche Prüfprozesse politisch herzustellen. *Aufklärung ist politisch zu organisieren*. Die Theorie kann nur dann widerspruchsfrei praktisch werden, wenn alle

potentiell Betroffenen an der Willensbildung über strittige Fragen involviert sind. Darum gibt es »in einem Aufklärungsprozess ... nur Beteiligte« (Habermas 1971, 45). Das richtet sich gleichermaßen gegen jeden Versuch einer Reaktivierung des platonischen Philosophenkönigs wie gegen hypertrophe Ansprüche politischer Organisationen.

Die Rolle des Moralphilosophen in den Verfahren intersubjektiver Verständigung über Gerechtigkeitsfragen kann nicht die des moralischen Experten mit exklusiven Wissensansprüchen sein. Es darf hier keine Position jenseits demokratischer Entscheidungsfindung geben. »Der Moralphilosoph verfügt nicht über einen privilegierten Zugang zu moralischen Wahrheiten« (Habermas 1992, 30).

Angewiesen bleibt die hier verteidigte universalistische Moral, die bewusst einen engen Begriff von Moral benutzt, der Fragen des guten Lebens ausklammert, auf *entgegenkommende* Lebensformen, d.h. auf eine bereits postkonventionelle Kultur, in der die Autonomie der Beteiligten respektiert wird. Unterstellt, wir befinden uns in einer solchen Lebensform, dann zählt darin lediglich der berühmte zwanglose Zwang des besseren Argumentes. Die Praxis des Vertreters einer solchen Theorie in der Öffentlichkeit ist für Habermas zuallererst die des Intellektuellen, der in kontroverse Debatten den Standpunkt rational-allgemeiner Geltungsansprüche einzubringen versucht. Durch ihre besondere Interpretationskompetenz in Gerechtigkeits- oder Menschenrechtsfragen könne Philosophie in diesem Falle dann auch »unmittelbar politisch wirksam werden« (Habermas 1992, 332).

Die Diskursethik will praktische Vernunft praktisch werden lassen durch die *Diskursivierung sozialer Praxis*. Diskursivierung dient der moralischen Verbesserung von Praxis. Tauchen durch neue Handlungsmöglichkeiten gesellschaftlich strittige moralische Fragen auf, dann ist mit solchen Herausforderungen auf eine möglichst öffentliche und vernünftige Art und Weise umzugehen, dann sind Anwendungsdiskurse zu initiieren und die Diskursethik

bietet an, für die Institutionalisierung moralischen Argumentierens Kriterien zu entwickeln. Meinungsverschiedenheiten sollen auf moralische Weise ausgetragen werden und eben nicht aus bloß strategischer Perspektive. Bei *Matthias Kettner* (vgl. Kettner 2000b; Kettner 2002) wird dieser Anspruch um die Forderung erweitert, sich auch mit der Frage auseinander zu setzen, wie es um die möglichen sozialen Resonanzräume moralischen Denkens bestellt ist. Konkret geht es dabei etwa um die mediale Aufmerksamkeit für bestimmte Probleme. Gleichfalls in die Theorie-Praxis-Diskussion einzubeziehen ist, so Kettner weiter, dass die vielfältig institutionalisiert betriebenen Formen angewandter Ethik (Klinikkomitees, Ethikzentren, Ethikräte usw.) längst eine zivilgesellschaftliche, sozialreformerische Praxis geworden sind. Geht der Blick noch darüber hinaus und bezieht auch soziale (Protest)Bewegungen, Nichtregierungsorganisationen oder Hilfswerke mit ein, dann zeigt sich, wie vielfältig und kulturell erfinderisch sich Bürgerinnen und Bürger am demokratischen Prozess der politischen Willensbildung beteiligen. Insofern bei Kettner und anderen das Problem der *Implementierbarkeit von Diskursen* eigens thematisiert wird, haben wir es mit einem reflektierten Modus des Theorie-Praxis-Verhältnisses zu tun. Die Funktion des Ethikers ist nicht die des moralischen Experten *im* Diskurs, sondern die des Experten *für* Diskurse. Insofern könnte man sagen, seine Funktion ist eine maieutische oder kritische.

## ⇒ 5.2 Marionetten der Situation

Eine antipodische Theorie zur Diskursethik stellt die im deutschen Sprachraum vor allen von *Karl Homann* ausgearbeitete *Ökonomik* dar, die sich ausdrücklich als Fortsetzung der Ethik mit besseren, weil der Gegenwartsgesellschaft angemesseneren Mitteln versteht (vgl. Homann 2001). In gewisser Weise wiederholt sich hier die bekannte Kritik Hegels an der – in Hegels Augen – ohnmächtigen, bloß formalen Moralphilosophie Kants. Erst die Würdigung der in den Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft verwirklichten Sittlichkeit bewahre das Denken vor inhaltsleerer Moralisierung. Die geschichtlich bereits errungene institutionelle Absicherung von

Freiheit dürfe nicht wieder aufs Spiel gesetzt werden. Die Vernunft der Wirklichkeit soll ins Recht gesetzt werden. Diese Intuition teilt die Ökonomik. Gesellschaftstheoretisch setzt sie an der Einsicht an, dass intentionale Handlungen in einer differenzierten Gesellschaft häufig nicht-intendierte Nebenfolgen mit sich führen. Der gute Wille ist kein Garant für richtiges Tun. Diese Dissoziation gilt der Ökonomik als unhintergebar in modernen Gesellschaften. Für Homann ist es *Adam Smith*, der die Konsequenzen für die Frage der möglichen Steuerung des sozialen Geschehens auf klassische Weise formuliert hat. Nicht länger von der Eigenliebe der Mitmenschen, sondern von der Berücksichtigung ihrer Interessen versprach sich Smith gesellschaftliche Verbesserungen. »Der Wohlstand aller hängt nicht vom Wohlwollen der Akteure ab« (Homann/Suchanek 2000, 48), sondern von geschickten institutionellen Arrangements, die jenseits der moralischen Motivation der Handelnden diese durch die richtig platzierten Anreize zu einem Handeln treiben, das im Resultat die gesellschaftlich erwünschten Folgen hat. Moral segelt im Windschatten gestalteter Anreizsituationen. Zentral für das Modell Homanns ist die Annahme, dass Interaktionsprobleme von Akteuren auf allgegenwärtigen Dilemmastrukturen basieren. Gemeinsame und konfligierende Interessen von Akteuren werden in ihnen nicht aufeinander abgestimmt, sondern kollidieren zum Nachteil aller Beteiligten. Weil Akteure immer damit rechnen müssen, vom Interaktionspartner ausgebeutet zu werden, verhalten sie sich präventiv gegenausbeuterisch und schaden damit sich und dem anderen, d.h. sie verpassen mögliche Kooperationsgewinne. Die Lösung dieses Dilemmas liegt nun nicht, so die Ökonomik, in moralischen Appellen an die Gesinnung der Akteure. Denn das führt nur dazu, dass sich die moralische Gesinnung der Erfahrung aussetzt, von den anderen in deren Interesse ausgebeutet zu werden. Diese Negativerfahrung, dass die gute Absicht den eigenen Interessen schadet, wird die Moral auf Dauer nicht aushalten. Daraus zieht Homann den Schluss, den Hebel nicht an der moralischen Steuerung der Spielzüge der Handelnden, dafür aber an der institutionellen Gestaltung der *Spielregeln* anzusetzen. Weniger die Begründung von Normen,

als ihre *anreizkompatible Implementierbarkeit* sollte die Ethik heute interessieren. Eine nicht implementierbare Norm büße ihre Geltung ein. Meta-soziale Kräfte könne eine moderne Gesellschaft nicht mehr anzapfen. Es bleibe alleine die Berücksichtigung der Interessen der Akteure, um zu kollektiven Selbstbindungen zu kommen. Sittlichkeit hängt nicht mehr am Wollen der Akteure, sondern an den passend gemachten Situationen. Wir sind als Handelnde *Marionetten der Handlungssituation*, können uns aber mit Hilfe von Theorie über die Fäden, an denen wir hängen, Klarheit verschaffen. Und wenn wir die Logik des Spiels erkennen, dann werden wir uns und die anderen an solche Fäden hängen, weil das zum langfristigen Vorteil für uns alle ist. Der geregelte Markt-Wettbewerb gilt der Ökonomik als das Beispiel einer artifiziellen, institutionalisierten Gestaltung von Interaktionen zum Wohl aller Beteiligten. Erst das kunstvolle Zusammenwirken von Wettbewerb und Kooperation entfaltet die gewünschte produktive Dynamik. Nähme man sich das zum Vorbild, dann könnten die Probleme unserer Welt einer Lösung zugeführt werden. Ubiquitäre Dilemmastrukturen erfordern ubiquitäre institutionelle Arrangements.

Die Ökonomik rekonstruiert die Handlungssituation moderner, differenzierter Gesellschaften mit langen Handlungsketten und zieht aus diesen theoretischen Einsichten Schlüsse für die mögliche Steuerung des sozialen Geschehens. Als Praxis, die gesellschaftliche Zusammenarbeit zum Vorteil der Beteiligten verspricht, gilt eine Praxis in passend arrangierten institutionellen Rahmenbedingungen. Da diese Praxis selbst im Rücken der Gesinnung der Akteure sich positiv entfalten kann, ist dieser Begriff von Praxis ein erkennbar anderer als in der Diskursethik. Dieser hält Homann vor, sich der Implementierungsfrage nicht wirklich zu stellen und damit im Letzten vor-modern zu sein. Die gepflegten Vorbehalte gegen strategisches Handeln müssten überwunden werden – im moralischen Interesse. Ökonomik bleibt zwar weiter auf die ethische Sensibilität für Wertfragen angewiesen – Ethik spielt der Ökonomik gewissermaßen die Probleme zu –, aber dann übernimmt die Ökonomik und kümmert sich um die

schwierigen Fragen der Implementierbarkeit der moralischen Intentionen. Wessen Theorie blind sei gegenüber den Dilemmastrukturen, wessen Theorie mit anderen Worten unterkomplex sei, dessen Praxis setze an den falschen Stellen an: nämlich an der moralischen Gesinnung der Akteure oder der kommunikativen Begründung von Geltungsansprüchen. Stattdessen rät Homann, sich und andere aufzuklären über die modernen Mechanismen von Kooperation, um daraus die richtigen Schlüsse ziehen zu können. Und erst wer diese Mechanismen versteht, wird den darauf abgestimmten Steuerungsformen seine Zustimmung nicht verweigern. Ökonomik kann beratend die Suche nach institutionellen Lösungen begleiten. Sie hilft uns zu verstehen, unter welchen Bedingungen sich Kooperationsgewinne erhoffen lassen.

### ⇒ 5.3 Die Autonomie der Praxis

Diskursethik und Ökonomik entwickeln ihr jeweiliges Theorie-Praxis-Verständnis von unterschiedlichen Problemwahrnehmungen aus, die mit unterschiedlichen Handlungsbegriffen verknüpft sind. Beide beschränken auf ihre Weise das ethische Interesse: Die Diskursethik hält sich hinsichtlich der materialen Wertfragen des guten Lebens und die darin involvierten Handlungsmotive zurück, die Ökonomik fixiert sich auf eine bestimmte gesellschaftliche Steuerungsform und blendet die Moralität der Akteure weitgehend aus.

Von verschiedener Seite wird demgegenüber versucht, den Praxisbegriff zu erweitern und das Verhältnis von Theorie und Praxis anders zu justieren. Dem Vermittlungskonzept von Theorie und Praxis, das Habermas vorschwebt, wirft *Ulrich Oevermann* vor, die autonome Lebenspraxis handelnder Subjekte nicht genügend zu respektieren und die Praxis durch Theorie anleiten zu wollen (vgl. Oevermann 2000). Zudem handle sich Habermas durch die normative Auszeichnung von Diskursivität einen Schrumpfbegriff von Praxis ein, der vielfältige andere Handlungsformen systematisch ins Abseits der Wahrnehmung dränge. Für die in der Praxis anstehenden Entscheidungen seien in der Regel

keine Theorien ausschlaggebend, sondern gemeinschaftliche Bindungskräfte. Sittliche Vernunft im Sinne Hegels wird rehabilitiert. Von einer wirklichen Einheit von Theorie und Praxis will Oevermann nur im Falle einer professionalisierten Intervention in krisenhaften Situationen sprechen, also erst dann, wenn Handlungsroutine versagt.

Ebenfalls kritisch gegenüber der Idee praktischer Wirksamkeit von Theorie durch die Institutionalisierung von Dauerreflexion hat sich schon Ende der 60er Jahre *Franz-Xaver Kaufmann* geäußert (Kaufmann 1969). Den Kontrahenten im damaligen Positivismusstreit – den ›Positivisten‹ und den ›Dialektikern‹ – wird vorgehalten, dass sie die wissenschaftsexterne Wirksamkeit ihrer Theorien nicht ernsthaft interessieren. Die Praxisrelevanz von Wissenschaft erfordere eine *wissenschaftspragmatische* Zugangsweise, d.h. die Erforschung konkreter Wirksamkeit von Theoriebildung. Das eigene Programm Kaufmanns deutet sich hier an: die in praktischer Absicht unternommene Theorie von Sozialpolitik. Aus der sozialwissenschaftlichen Verwendungsforschung kann die Sozialethik lernen, dass die Hoffnung auf eine direkte, lineare Verwissenschaftlichung von Praxis naiv ist, da sie den Rationalitätsbruch zwischen Theorie und Praxis nicht in Betracht zieht (vgl. Beck/Bonß 1989). Die kaum durchschaubare Vielfalt der Bedingungen dafür, dass eine Praxis mit einer Theorie mitschwingt, entzieht heute allen einfachen Vermittlungsvorstellungen von Theorie und Praxis den Boden. Die Praxis verwendet auch ethische Theorie nach eigenen, autonomen Überlegungen. »Jede Beschwörung einer ›Einheit von Theorie und Praxis‹, die das Phänomen der Verlängerung der Handlungsketten nicht systematisch reflektiert, verfehlt das Problem und wirkt latent regressiv« (Kaufmann 1969, 74f.).

#### ⇒ 5.4 Kreative Akteure

Als explizit der Tradition des amerikanischen *Pragmatismus* verpflichtet versteht sich die von *Hans Joas* vorgelegte Theorie der *Kreativität* des Handelns, die sich im Vergleich zu kantia-

nischen, utilitaristischen und kommunikationstheoretischen Ansätzen als nicht-reduktionistisch begreift (vgl. Joas 1992a). Kreativität sei eine analytische Kategorie, die das anthropologische Spezifikum des Handelns erschließe. Demgegenüber griffen Konzepte zu kurz, die menschliches Handeln entweder in ein rationales Zweck-Mittel-Schema pressen oder stillschweigend von der Autonomie aller Individuen ausgehen. Joas liegt es daran, die »sozialen Bedingungen einer Genese des autonomen Individuums« (Joas 1992a, 271) zu rekonstruieren. Sozialethisch ist nun relevant, dass Joas seine handlungstheoretischen Überlegungen nicht allein auf mikrosoziologische Phänomene beschränkt sehen will. Anders als in funktionalistischen Sozialtheorien bezieht Joas soziale Ordnung (wieder) auf den Willen der Gesellschaftsmitglieder. Auch Differenzierungsprozesse sollen handlungs- und nicht systemtheoretisch verstanden werden. Dadurch erhält die reale, kontingente gesellschaftliche Ereignisgeschichte neue Aufmerksamkeit und damit zugleich das widerständige Potential von Akteuren, die sich in konkreten geschichtlichen Situationen etwa auf bestimmte normative Traditionen berufen. Soziale Systeme sollen sich der demokratischen Kontrolle nicht entziehen können. Die »verkehrte Welt scheinbar autonomer Strukturen« (Joas 1992b, 204) soll weder in der Theorie noch in der Praxis das letzte Wort behalten. Bei der Suche nach einem situationsadäquaten Handeln, nach neuen Strategien des Handelns, nach Konkretisierungen von Normen und Werten – in jedem Fall ist für Joas die Kreativität der Beteiligten gefragt. Über die anthropologische Fundierung der Handlungstheorie, die sich bewusst ist, welche Bedeutung dabei auch dem christlichen Verständnis des kreativen göttlichen Ebenbildes zukommt, gelangt Joas zur Idee einer sich weiterhin selbst steuernden gesellschaftlichen Entwicklung. Gesellschaftstheorie müsse Akteure und Systeme gleichermaßen in Rechnung stellen. Die demokratische gesellschaftliche Entwicklung ist immer wieder aufs Neue angewiesen auf kreative Mechanismen der Selbststeuerung. Dem diesbezüglichen Pessimismus systemtheoretischen oder marxistischen Denkens kann Joas nichts abgewinnen. Soziale Bewegungen stehen exemplarisch für die

Möglichkeit, soziales Geschehen zum Gegenstand von Willensbildung zu machen, sie sind daher so etwas wie der »flüssige Untergrund der Demokratie« (Joas 1992a, 374). Wir können uns andere Verhältnisse nicht nur denken und wünschen, wir können durch unser Handeln auch andere Verhältnisse herbeiführen. Die Theorie will diese Möglichkeit offen halten, empirische Forschung kann daran anknüpfen.

Pragmatistische Ethik, so Joas, sei zu verstehen als die »*Reflexion des praktischen Lösungsverfahrens moralischer Problemsituationen*« (Joas 1980, 125). Das eine Element in diesen Verfahren ist die Kreativität der Akteure, das andere, und auch hierzu beruft sich Joas auf den Pragmatismus, sind die in einer Situation als relevant geltenden Werte (vgl. Joas 1997). Denn Handeln richtet sich nicht nur an diskursiv erzeugter Normativität aus, sondern lebt ebenso von kulturellen Orientierungsmustern, die aus spezifischen individuellen und gemeinschaftlichen Erfahrungen erwachsen. Zwischen den Perspektiven des Rechten und des Guten müsse in Handlungssituationen ein Reflexionsgleichgewicht hergestellt werden. Sowohl der Universalismus des Rechten als auch die kulturelle Einbettung, Tradierung und Bindungskraft des Guten müssen im ethischen Denken präsent bleiben. Werte stehen bei Joas für die attraktive Seite der Moral, auf die auch in modernen Gesellschaften nicht zu verzichten ist.

Die hier kurz präsentierten Theorie-Praxis-Modelle bilden nur einen Teil aus einem breiten Spektrum weiterer Ansätze ab. Jede in praktischer Absicht entworfene Gesellschaftstheorie impliziert eine bestimmte Vorstellung des Verhältnisses von Theorie und Praxis. Als Zwischenfazit können wir festhalten: Theorien beobachten Praxis selektiv unter je spezifischen Prinzipien und schon von daher ist Theorie als solche nicht einfach anwendbar. Die Praxis folgt nicht den notwendigen Reduktionismen der Theorie und demonstriert auch auf diese Weise ihre Autonomie. Darum ist für den Praxisbezug in aller Regel eine multidisziplinäre wissenschaftliche Zugangsweise erforderlich. Theorien erfassen unterschiedliche Momente der komplexen Handlungswirklichkeit

und aus ihrer jeweiligen analytischen Fokussierung resultieren unterschiedliche Vorstellungen davon, durch wessen Handeln an welcher Stelle auf welche Weise Praxis verändert werden kann. Auch Ethik wird darum arbeitsteilig. Vor allem, wenn sie die unterschiedlichen Handlungsmomente konzeptionell einbezieht. Dann geht es nicht nur um die Begründung von normativen Geltungsansprüchen, sondern gleichermaßen um die Wahrnehmung moralischer Herausforderungen, die Genese und Entfaltung von Werteinsichten, institutionelle Steuerungs- sowie pragmatische Anwendungsfragen. An die Sozialethik richtet sich die Forderung, den Bruch zwischen Theorie und Praxis reflexiv zu verarbeiten und sich von Vorstellungen einer unmittelbar auf die Praxis durchschlagenden ethischen Instruktion zu verabschieden. Mit der modernen Auffächerung gesellschaftlicher Wirklichkeiten ist ein methodischer Eklektizismus der Sozialethik verbunden. Dieser ist nicht theoretisch willkürlich, denn er trägt der Ausdifferenzierung unterschiedlicher Analyse-Ebenen Rechnung. Auch hier wird Ethik arbeitsteilig, denn sowohl *an* Theorien als auch *mit* Theorien muss gearbeitet werden.

Die in diesem Abschnitt formulierten Kriterien für ein reflexives Theorie-Praxis-Verhältnis gelten uneingeschränkt auch für jede christliche Sozialethik. Die Brüche zwischen Theorie und Praxis werden auch durch ein Handeln im Horizont des christlichen Glaubens nicht ›geheilt‹.

## ⇒ 6. Christliche Sozialethik nach der Einheit von Theorie und Praxis

Theologisch vom Primat der Praxis zu sprechen, ist das eine; das andere ist die dadurch nicht erledigte, sondern nun erst recht brisant werdende Frage, welche Praxis denn theologisch nachgedacht und sich je neu praktisch bewähren soll. Theologisch hat die Praxis in dem Sinne einen Primat, dass Theologie den Gott denkt, der sich, wir haben es gesagt, in der Geschichte als ein Handelnder offenbart hat. Schöpfung, Befreiung und Menschwerdung sind Kategorien aus der Welt des Moralischen. Dass in der

jüdisch-christlichen Tradition Gott als der geglaubt wird, der für alle Menschen das Heil will und es in Wahrheit ist, lässt die Praxis derjenigen, die dieses Bekenntnis sprechen und zum Grund ihrer Hoffnung machen, nicht unverändert. Gott will *unbedingt* Freiheit und Gerechtigkeit unter uns Menschen. Aber er will dies nur auf dem Wege menschlicher Selbstbestimmung, denn er will nicht an menschlicher Freiheit vorbei diese zur Erfüllung bringen. So sehr für Christen und Christinnen »das Heil Gottes ein Sollen ist, so wenig sind sie im Vollzug dieses Sollens berechtigt, zu wissen, was ihren Mitmenschen zum Heile ist« (Möhring-Hesse 2006, 28f.). Der moralische Gott ist kein Patron des »Heilspaternalismus« (ebd., 28). Wir wissen »nur«, dass Gott Freiheit und Gerechtigkeit will, wir wissen nicht schon immer, wie wir dies in der Kontingenz unserer eigenen und unserer gemeinsamen Geschichte konkret zu bezeugen haben. Noch einmal: Darum hat sich christlicher Glaube ethisches Nachdenken inkorporiert. Erst so rettet der Glaube die Unbedingtheit und Universalität der eigenen Botschaft.

Eine mögliche *sozialethische Grundformel* lautet: »Freiheit trägt Verantwortung für eine Welt, durch deren Verhältnisse die Bestimmung aller Menschen zur Freiheit gefördert wird und ihre Anerkennung eine gemeinsame Darstellung findet« (Pröpper 1995, 18). Wie sich aber die hier ethisch gewendete Freiheitsbotschaft praktisch in der Welt von heute zu bewähren hat, das verlangt eine Analyse der Zeichen der Zeit und damit gesellschaftstheoretisches Instrumentarium. Kann Sozialethik, so ist weiter zu fragen, mit Hilfe eigener theologischer Kriterien zwischen den theoretischen Ansätzen eine Auswahl treffen? Dazu müsste sie in der Lage sein zu beurteilen, welche theoretische Rekonstruktion menschlich-sozialer Handlungswirklichkeit unzutreffend ist. Dass dies ein heikles Unterfangen ist, liegt auf der Hand. Theologische Kriterien sollen die Triftigkeit außertheologischer Theorien beurteilen. Hier wird sich die Sozialethik Zurückhaltung auferlegen müssen. Eines jedoch ist möglich: Theorien, die die menschliche Bestimmung zu einem selbstbestimmten Leben als Vorstellung eliminieren wollen, werden auf theologischen Ein-

spruch stoßen. Theologie und eine sich in deren Kontext bewegendende Sozialethik können den Freiheitsgedanken nicht fallen lassen. Es geht nicht um Freiheitsbeweise, wohl aber um die Legitimität, von einem *praktischen Können* (vgl. Seebaß 2006) des Menschen auszugehen. Dies bedeutet keineswegs, »Phänomene des unbesonnenen, mangelhaft überlegten ... Handelns oder der irrationalen Überwältigung durch sinnliche Neigungen, Affekte und Emotionen« (ebd., 17) auszublenden. Unsere Bestimmung zur Freiheit muss aber denkbar bleiben und hat in der Praxis konkrete Gestalt anzunehmen. Darum bleibt Sozialethik im Namen menschlicher Schwäche zu hochfliegenden Vorstellungen menschlicher Autonomie im Sinne einseitig negativer Freiheit auf Distanz. Menschliche Bestimmung und konkrete menschliche Fähigkeiten bleiben zu unterscheiden. Die Sozialrechte sind in den Freiheitsrechten impliziert und stellen keinen Gegensatz zu ihnen dar (vgl. daraufhin II. Vatikanum, *Gaudium et spes* 26). Andere Bezugspunkte kritischer Einspruchnahme können sich herleiten von anderen unverzichtbaren anthropologischen Bestimmungen des Glaubens: Endlichkeit, Integrität des Menschen als leibseelisches Wesen, Transzendenzbezug (vgl. Halbmayr 2005). Wiederum lassen sich daraus keine präzisen Antworten auf diffizile sozialetische Einzelfragen unmittelbar ableiten, doch so etwas wie eine Heuristik wird angeboten.

Wenn Begründungsfragen aber nur ein Aspekt von Ethik sind, dann ist das Verhältnis von Glaube, Sozialethik und Praxis noch anders zu dimensionieren. Dazu geben uns die präsentierten Modelle Hinweise. Sie helfen der theologischen Ethik, Verknüpfungen von Glaube und Handeln auch jenseits der im engeren Sinne normativen Fragen aufzusuchen. Pragmatistisch orientierte Handlungstheorien sind in dieser Hinsicht aussichtsreiche Kandidaten zur Erweiterung sozialetischer Aufmerksamkeit. So lenkt Hans Joas den Blick auf die historische und individuelle Genese von identitätsrelevanten Werthaltungen, weil diese unverzichtbare Momente unseres Handelns bilden. Es geht nicht darum, sich auf diese Weise den Weg in die Sackgasse

partikularistisch-kommunitaristischer Konzepte zu bahnen. Es geht darum, dass ethische Vorstellungen auch von Freiheit und Gerechtigkeit eine Anschaulichkeit gewinnen müssen. Die geforderte unbedingte Anerkennung eines jeden und einer jeden anderen in seiner und ihrer humanen Bestimmung muss erfahren werden können, denn ethische Gründe allein sind noch keine handlungsmotivierenden Kräfte. Diese notwendige Erfahrbarkeit erstreckt sich auf die verschiedenen Ebenen des Sozialen. Es geht um die Gestaltung intersubjektiver Verhältnisse bis hin zu der Frage, in welchem rechtlichen und politischen System wir leben. Kann daraufhin der Glaube als eine Praxis erfahren werden, in der der unbedingte Wert menschlicher Würde nicht nur postuliert, sondern in konkreten und symbolischen Ausdruckformen anerkannt wird, dann findet Sozialethik hier eine Glaubenspraxis vor, die das sozialetisch Gesollte nicht inhaltlich determiniert, seiner praktisch-politischen Verwirklichung aber vielleicht zuarbeitet. Dann jedoch ist auch zuzugestehen, dass die Frage der praktischen Relevanz des Glaubens für sozialetische Herausforderungen eine empirische Dimension aufweist. Kann durch historische oder empirische Forschung gezeigt werden, dass der kreativen Praxis gläubiger Individuen in kirchlichen oder außerkirchlichen Handlungszusammenhängen eine katalytische Funktion zur Aufklärung, Kritik oder praktischen Veränderung sozialer Verhältnisse zukommt, dann wird sich der sozialetische Gestus verändern. An die Stelle eines hierarchischen Verhältnisses von Theorie und Praxis tritt eines, das reflexiv um die Autonomie von Theorie und von Praxis weiß.

⇒ **Literaturverzeichnis**

Adorno, Theodor W. (1931): Die Aktualität der Philosophie, in: Gesammelte Werke Bd. 1 (1973), Frankfurt: Suhrkamp, 325-344.

Aristoteles (1991): Nikomachische Ethik, übers. und komm. von Franz Dirlmeier (Aristoteles Werke Bd. 6), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Beck, Ulrich/Bonß, Wolfgang (Hg.) (1989): Weder Sozialtechnologie noch Aufklärung? Analysen zur Verwendung sozialwissenschaftlichen Wissens, Frankfurt: Suhrkamp.

Fonari, Alexander/Nacke, Stefan (Hg.) (2001): Wirtschaftsethik im Diskurs. Eine kritische Auseinandersetzung mit Karl Homann, Münster: LIT.

Goertz, Stephan (2004): Weil Ethik praktisch werden will. Philosophisch-theologische Studien zum Theorie-Praxis-Verhältnis (ratio fidei 23), Regensburg: Pustet.

Graf, Friedrich-Wilhelm (2006): Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze, München: C.H. Beck.

Habermas, Jürgen (1971): Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien, neu eingeleitete Auflage, Frankfurt: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1992): Erläuterungen zur Diskursethik, 2. Aufl., Frankfurt: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1999): Wahrheit und Rechtfertigung, Frankfurt: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen/Ratzinger, Joseph (2005): Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg: Herder.

Halbmayr, Alois (2005): Welcher Mensch? Einige Herausforderungen gegenwärtiger Theologischer Anthropologie, in: FZPhTh 52, 514-549.

Homann, Karl (1993): Wirtschaftsethik. Die Funktion der Moral in der modernen Wirtschaft, in: Wieland, Josef (Hg.), Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft, Frankfurt: Suhrkamp, 32-53.

Homann, Karl (2001): Ökonomik: Fortsetzung der Ethik mit anderen Mitteln, in: Fonari/Nacke (Hg.), 19-50.

Homann, Karl/Suchanek, Andreas (2000): Ökonomik. Eine Einführung, Tübingen

Joas, Hans (1980): Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead, Frankfurt: Suhrkamp.

Joas, Hans (1992a): Die Kreativität des Handelns, Frankfurt: Suhrkamp.

Joas, Hans (1992b): Pragmatismus und Gesellschaftstheorie, Frankfurt: Suhrkamp.

Joas, Hans (1997): Die Entstehung der Werte, Frankfurt: Suhrkamp.

Joas, Hans (2002): Werte versus Normen. Das Problem der moralischen Objektivität bei Putnam, Habermas und den klassischen Pragmatisten, in: Raters, Marie-Luise/Willaschek, Marcus (Hg.), Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus, Frankfurt: Suhrkamp, 263-279.

Kaufmann, Franz-Xaver (1969): Soziologie und praktische Wissenschaft, in: Schäfers, Bernhard (Hg.), *Thesen zur Kritik der Soziologie*, Frankfurt: Suhrkamp, 68-79.

Kettner, Matthias (Hg.) (2000a): *Angewandte Ethik als Politikum*, Frankfurt: Suhrkamp

Kettner, Matthias (2000b): Welchen normativen Rahmen braucht die angewandte Ethik? in: Ders. (Hg.), 388-407.

Kettner, Matthias (2002): Überlegungen zu einer integrierten Theorie von Ethik-Kommissionen und Ethik-Komitees, in: *JWE* 7, 53-71.

Luhmann, Niklas (1990): *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral*, Frankfurt: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (2000): *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp.

Marx, Karl/Engels, Friedrich (1958): *Werke und Briefe (=MEW)*, Bd. 1, Berlin/Ost: Dietz.

Menke, Karl-Heinz (2006): Wahrheit und Geschichte, Theorie und Praxis, in: *ThGl* 96, 148-170.

Metz, Johann Baptist (1977): *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz: Grünewald.

Mieth, Dietmar (1986): *Die Spannungseinheit von Theorie und Praxis: theologische Profile (SThE 17)*, Freiburg i. Ue.: Universitätsverlag; Freiburg i. Br.: Herder.

Mieth, Dietmar (2005): Autonomie, in: *NHThG*<sup>3</sup> Bd. 1, 139-147.

Möhring-Hesse, Matthias (2006): Der unser aller Heil „ist“. Theologisch-ethischer Versuch, von Gott als dem Ziel gesollten Handelns zu reden, in: Ders./John, Ottmar (Hg.): *Heil – Gerechtigkeit – Wahrheit. Eine Trias der christlichen Gottesrede*, Münster: LIT, 15-42.

Oevermann, Ulrich (2000): Das Verhältnis von Theorie und Praxis im theoretischen Denken von Jürgen Habermas – Einheit oder kategoriale Differenz?, in: Müller-Doohm, Stefan (Hg.): *Das Interesse der Vernunft. Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit ›Erkenntnis und Interesse‹*, Frankfurt: Suhrkamp, 411-464.

Platon (1958): *Phaidon/Politeia*, Sämtliche Werke Bd. 3, in der Übers. von Friedrich Schleiermacher hg. von Walter F. Otto u.a., Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Pröpper, Thomas (1995): Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozialetischer Verpflichtungen, in: *JCSW* 36, 11-26.

Ratzinger, Joseph (1968): *Einführung in das Christentum*, München: Kösel.

Ratzinger, Joseph/Benedikt XVI. (2007): *Jesus von Nazareth*, Freiburg u.a.: Herder.

Sander, Hans-Joachim (2005): Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, in: Hünermann, Peter (Hg.): *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Bd. 4, Freiburg i. Br. u.a.: Herder, 583-886.

Seebaß, Gottfried (2006): *Handlung und Freiheit*, Tübingen: Mohr Siebeck.

---

### **Zitationsvorschlag**

Goertz, Stephan (2008): »Wir müssen uns wohl bescheiden«. Plädoyer für ein reflexives Theorie-Praxis-Verhältnis (Ethik und Gesellschaft 2/2008: Politik aus dem Glauben), Download unter: [http://www.ethik-und-gesellschaft.de/texte/EuG-1-2008\\_Goertz.pdf](http://www.ethik-und-gesellschaft.de/texte/EuG-1-2008_Goertz.pdf) (Zugriff am [Datum]).

---

---

## **Ethik und Gesellschaft** ökumenische Zeitschrift für Sozialethik

**Ausgabe 2/2008: Politik aus dem Glauben**

Wolfgang Thierse

**Lesbare Theologie und theologische Parteinahme  
Anregungen eines evangelischen Katholiken**

Matthias Möhring-Hesse

**»Überall« glauben in ausdifferenzierten Gesellschaften  
Eine soziologische Verortung christlicher Glaubenspraxis in theologischer  
Absicht**

Karl Gabriel

**Religion und Politik zwischen Fundamentalismus und Zivilgesellschaft**

Hermann-Josef Große Kracht

**Katholizismus und Moderne: Verstrickt im Netz demokratischer Öffentlich-  
keiten  
Historisch-systematische Anmerkungen zu einer produktiven Aporie**

Matthias Sellmann

**Profilumrisse einer postsäkularen Religionspolitik  
Eine Thesensammlung**

Michael Schäfers

**Verbände im Trend oder Akteure politischer Glaubenspraxis »von  
gestern«?**

Stephan Goertz

**»Wir müssen uns wohl bescheiden«  
Plädoyer für ein reflexives Theorie-Praxis-Verhältnis**

Ansgar Kreuzer

**Können Glaube und Politik noch zueinander finden?  
Perspektiven der Politischen Theologie nach Metz**

---