

Pluralität der Lebensformen und Modelle theologischer Ethik

Eine der intellektuellen und praktischen Herausforderungen unserer Zeit, der sich die theologische Ethik und folglich auch die christliche Sozialethik immer wieder stellt, ist das Faktum eines gesellschaftlichen Pluralismus. Er wird gerne als die Signatur moderner und post-moderner Gesellschaften schlechthin gesehen (Witschen 2016, 7-14). Unterschiedlichste Entwicklungen wie Technologisierung, Digitalisierung, Globalisierung oder Migration, aber auch politische Veränderungen wie Transnationalismus oder demokratischer Liberalismus haben die Vielfalt von Lebensformen innerhalb von Gesellschaften gefördert oder zumindest stärker ins allgemeine Bewusstsein treten lassen. Für die theologische Ethik, die von ihrem Wesen her immer auch eine normative Reflexion anstrebt, ergibt sich demnach nicht nur die Herausforderung, diese Vielfalt überhaupt wahrzunehmen, sondern ebenso die Frage, inwiefern Pluralität etwas Wünschenswertes und zu Rechtfertigendes sei. Aus diesem Grund ist für die theologisch-ethische Reflexion die Beobachtung zentral, dass die Vielfalt an Weltanschauungen, Religionen und Kulturen einhergeht mit einem moralischen Pluralismus, also einer Pluralität an Vorstellungen davon, welche Lebensformen moralisch geboten seien. Es ist nicht nur wahr-

zunehmen, dass unterschiedliche Lebensformen faktisch ausgelebt werden. Diese Lebensformen werden jeweils auch für die richtigen gehalten und durch unterschiedliche moralische Überzeugungen orientiert. Öffentlich sichtbar wird der moralische Pluralismus nicht selten genau dann, wenn eine Gesellschaft genötigt ist, einen Bereich der Lebenswelt durch Strukturen oder Institutionen zu regeln. Dann wird schnell ersichtlich, dass unterschiedliche Lebensformen auch mit unterschiedlichen moralischen Überzeugungen und Einstellungen ver-

Gregor Scherzinger, geb. 1982 in Flawil/CH, Dr. theol., Studium der katholischen Theologie und Religionswissenschaften in Fribourg/CH, Jerusalem und Boston. Forschungsmitarbeiter am Institut für Sozialethik der Universität Luzern, neuere Veröffentlichungen: Evaluation of Research Ethics Committees: Criteria for the Ethical Quality of the Review Process, in: *Accountability in Research* 24 (2017/3), 152-176, doi: 10.1080/08989621.2016.1273778 (mit Monika Bobbert); (How) should we think about coercion in medical research? in: Gather, Jakov; Henking, Tanja; Nossek, Alexa; Vollmann, Jochen: *Beneficial coercion in psychiatry? Foundations and challenges*, Münster 2017.

GND: 1059084104

DOI: [10.18156/eug-1-2017-art-2](https://doi.org/10.18156/eug-1-2017-art-2)

bunden sind, die je ihre eigenen Legitimitätsansprüche geltend machen.

Ein valabler Lösungsansatz angesichts sich widersprechender Überzeugungen zur Richtigkeit gewisser Lebensformen wird weithin darin gesehen, dass angesichts der pluralistischen Ausgangslage eine Regelung der Rahmenbedingungen für das gesellschaftliche Zusammenleben angepeilt wird, welche sich gegenüber einzelnen Lebensformkonzeptionen neutral verhält. Dieser Ansatz verbindet sich üblicherweise mit der Rede von Respekt und Gleichheit von Freiheitsrechten. Als Beispiel mag folgende Beschreibung des kanadischen *Civil Marriage Act* aus dem Jahr 2005 dienen, mit welchem gleichgeschlechtlichen Paaren die Eheschließung ermöglicht wurde. Der Text stammt aus der offiziellen Zusammenfassung des Gesetzes:

[the Act] extends the legal capacity for marriage for civil purposes to same-sex couples in order to reflect of tolerance, respect and equality, consistent with the Canadian Charter of Rights and Freedom [...] (vgl. Scherzinger 2014, 308).

In den politisch-philosophischen Liberalismen wird dieser Ansatz gerechtfertigt insbesondere durch eine Trennung von Theorien des Gerechten und Theorien des Guten (Rawls 1996). Wenn auch gerade von Seiten theologischer Ethik diese Trennung im Allgemeinen hinterfragt wird (bspw. bei Mack 2002; Eberle 2002; Beyerlein / Eberle 2014; Weithman 1994), ist man angesichts gesellschaftlicher Vielfalt auch in der theologischen Ethik geneigt, im politischen Raum für eine entsprechende Zweistufung zu argumentieren (Mack 2002, 220-280; Bormann 2005, 406-407; Schockenhoff 2008). Vor diesem politisch-ethischen Hintergrund stellt das Thema gemeinschaftlicher oder familiärer Lebensformen eine paradigmatische Herausforderung theologisch-ethischer Reflexion durch den moralischen Pluralismus dar. Spätestens seit den 1960er Jahren werden die Debatten über das Selbstverständnis der eigenen Disziplin vor dem Hintergrund akuter Fragen der Beziehungs- und Familienethik geführt, und gerade gesellschaftliche Entwicklungen in Richtung einer größeren Gleichberechtigung unterschiedlicher Lebensformen – beispielsweise in Richtung einer Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften bei gleichzeitiger Erosion des bürgerlichen Familienmodells – sind oft das Prisma, durch das gesellschaftliche und moralische Pluralität bewertet wurde.

In der Folge werden zwei Modelle beschrieben und diskutiert, wie theologisch-ethische Reflexion auf moralische Pluralität reagieren

kann. Im Anschluss an eine kritische Auseinandersetzung mit diesen beiden Modellen, wird ein drittes Modell skizziert und vorgeschlagen.

⇒ 1 Modell I

Das erste Modell für den Umgang theologischer Ethik mit dem Phänomen eines moralischen Pluralismus basiert auf der Beobachtung, dass Pluralität nicht nur auf der untersten Ebene von spezifischen moralischen Überzeugungen besteht, sondern auch auf der Ebene der mit solchen Überzeugungen verbundenen allgemeineren Vorstellungen. Konkrete moralische Überzeugungen beziehen sich auf allgemeinere Vorstellungen und rechtfertigen sich durch diesen Bezug. Das können Vorstellungen davon sein, was ein gutes oder glückendes Leben ausmacht, worin jemand den Sinn der Welt erkennt, was die menschliche Vernunft in Dingen der Moral fordert o. ä. Nach diesem Modell gehen unterschiedliche, sich widersprechende moralische Überzeugungen auf unterschiedliche Überzeugungen vom guten Leben, von der Welt oder von Sittlichkeit an sich zurück. Trotz der Divergenz untereinander beanspruchen einzelne moralische Überzeugungen für sich dennoch als begründet angesehen zu werden, weil sie sich durch ihre Bezüge auf die mit ihnen verbundenen und sie begründenden Vorstellungen durchaus als kohärent und schlüssig erweisen lassen. Der Pluralismus auf der Ebene moralischer Praktiken ist gemäß diesem Modell bedingt durch den Pluralismus ethischer Theorien.¹

Zur Veranschaulichung mögen für dieses Modell Kontroversen dienen, die gerne als Kontroversen zwischen Religionsanhängern und säkularen Menschen verstanden werden: beispielsweise die politischen Debatten um *Planned Parenthood* in den USA oder um die Moralität von Schwangerschaftsabbrüchen in Deutschland. Bei solchen Kontroversen wird behauptet, dass die Divergenz zwischen konkreten moralischen Positionierungen auf deren Bezug auf gewisse sich ebenfalls unterscheidende religiöse oder weltanschauliche Ansichten zurückgehe. Dieses Modell schließt aus der Beobachtung von Pluralität und Uneinigkeit auf der Ebene der Begründungen darauf,

(1) Dieter Witschen (2016) unterscheidet im moralischen Pluralismus zwischen einer Pluralität der moralischen Praktiken und der Pluralität der ethischen Theorien. Diese Begrifflichkeit lässt sich hier aufgreifen, ohne jedoch Witschens Bestimmung von »ethischer Theorie« zu teilen, welche eher zu Modell 2 tendiert. »Ethische Theorie« wird hier sehr weit gefasst und umfasst alle Gründe, die von jemandem für eine bestimmte moralische Praxis angeführt werden.

dass sich Moraltraditionen gegenüberstehen, zwischen denen es keine Aussicht auf eine Einigung und Übereinkunft in moralischen Fragen geben kann. Einigkeit in moralischen Dingen ist in diesem Modell höchstens innerhalb der Grenzen einer gemeinsamen Tradition zu erwarten, aber nicht außerhalb deren Grenzen.

⇒ 1.1 Alasdair MacIntyre:

Traditionen als Ort praktischer Rationalität

Beispielhaft ist dieses Modell bei *Alasdair MacIntyre* (1988) zu finden. In seinen Arbeiten zur praktischen Rationalität wird das Konzept der Tradition zum eigentlichen Ort moralischer Reflexion. Gemäß MacIntyre ist Rationalität zu begreifen als in eine Tradition fest eingebettet. Rationalität formt sich innerhalb einer Tradition, und kann unvermeidlich nur in Gestalt dieser Tradition artikuliert werden. Das heißt zum einen, dass die praktische Rationalität ihre normativen Inhalte durch Bezüge auf Standards und Normen, die innerhalb einer Tradition angesiedelt sind, gewinnt. Zum anderen ist dies auch so zu verstehen, dass die Form des Rechtfertigungsvorgangs ebenfalls aus einer Tradition hervorgeht. Demnach ist praktische Rationalität zu verstehen als eine »traditionsgeleitete Untersuchung«², welche an die Normen, Standards und Rechtfertigungswege gebunden ist, die sich in der moralischen Sprache der einen Tradition entwickeln. MacIntyre (1988, 7) selbst formuliert es folgendermaßen:

»what we now need to recover is [...] a conception of rational enquiry as embodied in a tradition, a conception according to which the standards of rational justification themselves emerge from and are part of a history in which they are vindicated by the way in which they transcend the limitations of and provide remedies for the defects of their predecessors within the history of that same tradition.«

Wenn auch Rationalität gemäß MacIntyre als eine Aktivität zu verstehen ist, die sich innerhalb einer Tradition entwickelt, so bedeutet dies keineswegs, dass diese Tradition starr und unveränderlich sei. Traditionen sind nach MacIntyre dynamisch zu verstehen. Durch Veränderungen ihres sozialen Umfelds müssen sie sich weiterentwickeln und für neue Probleme neue Lösungen entwickeln, beispielsweise durch die Reformulierung traditioneller Normen oder gar die Einführung

(2) Jean Porter (2003, 45) beschreibt MacIntyres Begriff praktischer Rationalität als »tradition-guided inquiry«. MacIntyre (1988, 10) selbst spricht von »tradition-constituted and tradition-constitutive rational enquiry«.

neuer Standards, die sich dadurch bewähren müssen, dass sie die neuen Probleme zu lösen helfen. Folglich ist auch die moralische Reflexion als dynamisches Unternehmen zu verstehen, welches sich je nach Kontext auf andere Inhalte bezieht und neue Standards integriert.

Trotz dieser dynamischen Konzeption von praktischer Rationalität ist es aber nach MacIntyre aussichtslos, auf die Überwindung von Uneinigkeiten und moralischem Dissens zwischen Traditionen zu hoffen. Jenseits der Standards einer partikularen Tradition gibt es keine Bezugspunkte, durch welche unterschiedliche Traditionen vermittelt werden könnten (MacIntyre 1981/2007, ix). Folglich ist die Pluralität in einer Gesellschaft aufzufassen als ein Nebeneinander verschiedener Traditionen, die insofern in sich abgeschlossen sind, als dass sie ihre eigene moralische Sprache besitzen. Praktische Rationalität verwirklicht sich nur partiell in »local forms of community« (MacIntyre 1981/2007, 263).

⇒ 1.2 Sympathisanten aus der Theologie

MacIntyres Arbeiten haben in der philosophischen und theologischen Ethik vor allem als Ansatzpunkt für ein Revival der Tugendethik Bedeutung gewonnen (Borchers 2001; Murphy 1997). Doch auch sein Traditionsbegriff ist für eine Reihe gegenwärtiger christlicher Ethiker wichtig geworden. Zu denken wäre da u. a. an *Stanley Hauerwas* (1981) oder *John Milbank* (1990/2006, 382-442). Auch in *Tristram Engelhardts* Entwurf einer Bioethik (1996; 2000) spiegelt sich die Konzeption wider.

Auffallend ist, dass diese Autoren, so unterschiedlich die Pointe ihrer theologisch-ethischen Entwürfe auch ausfallen, ein christlich begründetes Narrativ gegen den Liberalismus als Grundlage demokratischer Gesellschaften vertreten. Liberalismus und Demokratie sind für sie nicht Ergebnis einer Lerngeschichte angesichts gesellschaftlicher Pluralität, Religionskriegen, Weltkriegen und totalitären Regimes. Vielmehr tendieren sie dazu in ideologiekritischer Manier Liberalismus und Demokratie selbst als »verkappten Totalitarismus« zu enttarnen. Demnach haben die Ideen von Freiheit und Gleichheit beispielsweise die Funktion, wirtschaftliche und militärische Macht zu zementieren, ein homogenes Gesellschaftsbild zur Konsolidierung von Nationalstaaten zu verfestigen, und nicht zuletzt ekklesiale Autorität und damit den Einfluss religiöser Gemeinschaften in der Gesellschaft zu unterbinden.

In ihrer je eigenen Ausprägung konzipieren diese christlichen Entwürfe die eigene Religionstradition als eine Orthodoxie, die es gegenüber rivalisierenden und inkompatiblen Traditionen zu verteidigen gilt. Diese orthodoxe »moral community« wird dann zum letzten Rettungsanker für ein friedliches Zusammenleben in einer durch den Säkularismus zersetzten Gesellschaft stilisiert.

Mit MacIntyre tendieren diese Autoren dazu, gesellschaftliche Konfliktlinien in liberalen Gesellschaften so zu verstehen, als ob angesichts der gesellschaftlichen Pluralität ein Bürgerkrieg herrsche, der momentan bloß mit anderen Mitteln als mit Waffengewalt fortgeführt werde. Es wäre demnach illusorisch, moderne gesellschaftliche Diskurse als Suche nach moralischem Konsens zu verstehen (MacIntyre 1981/2007, 253). Davon würden die nicht auszuräumenden Konflikte zwischen divergierenden Moralvorstellungen zeugen. Die Möglichkeit eines übergreifenden moralischen Diskurses wird ausgeschlossen, weil es keine Einigkeit über moralische Konzepte gebe, die diese Funktion übernehmen könnten. Die Menschen bleiben »moral strangers« (Engelhardt 1996, 3-31). So wird auch die Rede von individuellen Rechten in Frage gestellt, welche in einem liberalen Verständnis als Grundlage für die Festlegung von Rahmenbedingungen, die für alle akzeptabel sein sollten, dienen. In Adaption von *Elisabeth Anscombes* Kritik an der modernen Moralphilosophie (1958) verurteilt beispielsweise MacIntyre das Konzept individueller moralischer Rechte als Ideologie einer modernen Verpflichtungsmoral, die beansprucht von substantiellen Vorstellungen über den Menschen zu abstrahieren. Dadurch aber beraube sie nach MacIntyre das Unternehmen ethischer Reflexion seiner Verständlichkeit und Kohärenz. Diese Abstraktionsversuche seien nicht mehr als inkohärente Fragmente eines einst kohärenten ethischen Konzepts. Sie spiegeln gemäß MacIntyre nur den Umstand wider, dass es dem modernen, säkularen Moraldiskurs an einer verbindenden Vorstellung eines letzten Gutes fehlt, welches Ideen über die menschliche Natur, deren Telos, und die zu dessen Verwirklichung nötigen Tugenden und Vorschriften an sich bindet (MacIntyre 1981/2007, 54f). Die Rede von menschlichen Rechten bleibe so eine Fiktion (ebd. 68-70), ebenso wie der eingangs beschriebene politisch-liberale Lösungsansatz. Die moderne Orientierungslosigkeit erkläre sich dadurch, dass eine Theorie des Gerechten abhängig sei von der Konzeption des Guten, aber auf keine allgemein geteilte Konzeption des Guten zugegriffen werden könne. In der Konsequenz ist ein sinnvoller moralischer Diskurs nur noch innerhalb der Grenzen einer »moral community« (ebd. 263) möglich, in welcher ein kohärentes, wenn nicht gar uniformes Ethos vorherrsche, das durch

eine von ihren Mitgliedern geteilte Vorstellung eines letzten Gutes getragen werde.

⇒ 1.3 Pluralität gemäß Modell I

Moralische Pluralität wird in diesem Modell I zu einem zentralen Ausgangspunkt moralischer Reflexion. Es fordert dazu auf, das Phänomen moralischer Pluralität nicht zu unterschätzen und in all seinen Konsequenzen zu bedenken. Allerdings zwingt dieses Modell auch dazu, Pluralität als in dem Maße durchgehend zu sehen, dass sie für eine übergreifende moralische Reflexion einen unüberwindbaren Graben darstellt. Es wird dabei in Kauf genommen, dass die Möglichkeiten moralischer Reflexionen auf den Raum innerhalb partikularer Traditionen begrenzt werden. Eine ethisch-theologische Reflexion, die sich diesem Modell verpflichtet sieht, müsste sich auf den Binnendiskurs einer Tradition konzentrieren. Sie würde sozusagen diesen moralischen Binnendiskurs repräsentieren. Im Raum außerhalb der eigenen Tradition hingegen hat sie nichts zu gewinnen, denn dort ist eine Einigung auf die normativen Grundlagen moralischer Überzeugungen nach diesem Modell nicht zu erreichen. Im Zwischenraum der Traditionen regieren demnach im Umkehrschluss die Gesetzmäßigkeiten der instrumentellen und strategischen Vernunft. Faktische Übereinstimmungen zwischen Traditionen in moralischen Überzeugungen beispielsweise hinsichtlich der richtigen sozialen Lebensform sind sodann als günstige Gelegenheiten für eine gemeinsame politische Interessenvertretung zu sehen, um den Wettkampf unter Traditionen für sich zu entscheiden.³

⇒ 2 Modell II

Während in Modell I moralische Pluralität gewissermaßen zementiert wird, versucht Modell II aufzuzeigen, wie eine Überbrückung moralischer Differenz möglich ist. Der Weg dazu führt über die Abstraktion vom jeweiligen traditionellen Kontext, aus dem heraus die moralischen Überzeugungen kommen.

Es gibt dieses Modell in vielfacher Ausführung. Es kann mit der Vorstellung eines Vertrags oder Bundesschlusses arbeiten, der in einen

(3) Als ein solches insbesondere an Christen gerichtetes, strategisches Angebot für eine gemeinsame religionspolitische Aktion im öffentlichen Raum sind beispielsweise die Arbeiten des jüdischen Philosophen David Novak (1992, 2005, 2009) zu sehen. Vgl. dazu Scherzinger (2014).

Natur- oder Urzustand, oder hinter einen »Schleier des Nichtwissens« verlegt wird (Rawls 1971/1979, 159-174). So lassen sich dann universale Prinzipien begründen, deren Vernünftigkeit für alle Menschen gleichermaßen ersichtlich ist, oder Handlungen, die im Selbstinteresse eines jeden Menschen sein müssten (Gauthier 1986).

Solchen konstruktiven Modellen kann man Ansätze zur Seite stellen, die eher rekonstruktiv vorgehen. Sie arbeiten mit der Technik des Entdeckens.⁴ Übergreifende Normen oder Werte sind gemäß diesen Varianten in einer allgemeinen Grundlage der Moral freizulegen, sei dies in einer normativ veranschlagten Anthropologie – dem »Menschsein des Menschen« (Schockenhoff 1996, 192) –, einer weiter gefassten natürlichen Ordnung, oder modern gewendet in einer Ordnung der Vernunft (Ratzinger 2005, 28-65). Dieser Entdeckungsvorgang kann dann unterschiedlich konstruiert werden, sei es als Überschreiten der historischen und kulturellen Bedingtheit der eigenen Tradition in Richtung von Mindestbedingungen des Subjektseins (Schockenhoff 1996, 311), oder als Introspektion in die eigene Tradition, mit der versucht wird, die universalen Prämissen in der eigenen Tradition zu reproduzieren (Novak 1998). Charakteristisch für diesen Vorgang ist, dass die Entdeckung zugleich auch die Begründung der Norm bedeutet. Denn sobald die natürliche Ordnung erkannt ist, so begründet dies auch den normativen Bezug zu ihr (Ricken 1994, 151).

Modell II tritt nicht nur in diversen Versionen, sondern auch mit unterschiedlicher Schlagrichtung auf. Zum einen wäre da die klassisch aufklärerische Variante, die sich stark an *Immanuel Kants* Konzeption einer autonomen Ethik orientiert, und die damit verbundene Verhältnisbestimmung von Moral und Religionstraditionen auf den Umgang mit moralischem Pluralismus ummünzen. Gemäß seiner Religionschrift entspricht für Kant allein die christliche Ethik seinem Verständnis einer »moralischen Religion«, denn in ihr sei die richtige Begründungsrelation von Moral und Religion gegeben. Das christliche Moralprinzip sei nämlich nicht theologisch und heteronom, sondern »Autonomie der reinen praktischen Vernunft für sich selbst« (Witschen 2009, 24). So schmeichelhaft sich diese Einschätzung der christlichen Tradition auch anhören mag, so wird aus ihr ebenso deutlich, dass Kant mit der Idee einer reinen praktischen Vernunft Religionstraditionen einem Bewertungskriterium außerhalb derer selbst unterzieht. Damit transportiert Kants Idee auch die Vorstellung, dass die Verschiedenheit von Traditionen eine Momentaufnahme der Gegenwart sei, welche in einem anderen Moment der Reinheit quasi aufzulösen

(4) Vgl. zu diesem Typus der Kritik Walzer (1987/1993, 11-17).

wäre, nämlich dann, wenn sich alle Menschen und Traditionen an der reinen Vernunft orientieren würden. Unterschiedliche Traditionen wären dann vorläufige Hilfsmittel, um Menschen auf dem Weg zur Perfektion ihrer praktischen Rationalität zu unterstützen. Aber sie besitzen eben nur vorläufigen Wert, weil das Ideal ihre Auflösung oder Trennung von ihnen impliziert. Die Suche nach einer die Traditionen transzendierenden Moral ist dann sozusagen der Ausgang aus der imperfekten Realität dieser Traditionen (Stout 1988, 135f.) Unabhängig davon, ob diese Skizze nun Kants Auffassung authentisch wiedergibt, ist eine solche Version des Umgangs mit Pluralität bei säkularistischen Positionen zu finden, in welchen partikuläre Traditionen religiöser Prägung als vormodernes, zu überwindendes Überbleibsel gesehen werden. Auffindbar ist eine solche Position beispielsweise im funktionalen Begriff von Religion, mit dem *Jürgen Habermas* in seiner Konzeption der kommunikativen Vernunft arbeitete, den er aber inzwischen selbst als eine »feindliche [...] Übernahme« zurückweist (Habermas 2008, 100). Aber auch in *John Rawls'* Insistieren auf einem »Proviso« für religiöse Gründe im öffentlichen Diskurs (Rawls 1997) kann man eine solche Position erkennen (dagegen vgl. Gregory 2007, 201).

⇒ 2.1 Sympathisanten aus der Theologie

Es gibt das Modell aber auch in explizit christlicher Ausführung. Da wäre zu denken an christliche Verteidigungsversuche einer liberalen Gesellschaftsordnung wie beispielsweise bei *Jacques Maritain* (1936; 1951). Er versucht eine thomistisch fundierte Befürwortung moderner demokratischer Institutionen, die auf die Natürlichkeit der politischen Gemeinschaft setzt und in naturrechtlich begründeten, unveräußerlichen Grundrechten die Grundlage des gesellschaftlichen Zusammenlebens erkennt. Als säkulares Gebilde hat die politische Ordnung ihren Zweck – und auch ihre Begrenzung – in der Ermöglichung des spirituellen Lebens der Menschen beziehungsweise des Strebens nach dem übernatürlichen, ewigen Glück. Daraus erwachsen Individuen Rechte gegenüber staatlicher Autorität. Uniformität mag ein Prinzip der spirituellen Ebene sein, das Zeitliche und Weltliche aber zeichnet sich durch Diversität aus.

Ebenso wäre zu denken an traditionell augustiniische Interpretationen des Politischen, die sich an Buch XIX Kp. 14 und 15 der *De Civitate Dei* orientieren. Sie verstehen Ungleichheit, Macht und letztlich auch Pluralität als der postlapsarischen Existenz geschuldete, kontingente Umstände, welche die Idee einer säkularen Vernunft unterstützen. So

beispielweise bei *Robert Markus* (2006), der die christliche Legitimierung eines als neutral und gar religionsfrei konzipierten öffentlichen Raumes liefert.

⇒ 2.2 Pluralität in Modell II

Gemeinsam ist diesen gerade in ihrer religionspolitischen Ausrichtung durchaus unterschiedlichen Positionen, dass sie trotz moralischer Pluralität ein Zusammenleben von Menschen mit unterschiedlichen Weltanschauungen für möglich halten. Ähnlich dem eingangs beschriebenen Zweistufenmodell beschreiben sie eine allgemeine Moral, für welche sie bei allen Menschen unabhängig ihres sozialen und historischen Hintergrundes Geltung beanspruchen, weil deren universales Fundament freigelegt wurde. Dieses Fundament soll sozusagen die ethische Enthaltbarkeit der Moral gegenüber den partikularen Moralvorstellungen in Traditionen und Gemeinschaften garantieren. Mit einer Metapher von *Jeffrey Stout* (1988) sei auf eine Gefahr hingewiesen, welcher diese Positionen sich dabei jedoch aussetzen. Sie müssen sich die Anfrage gefallen lassen, inwiefern sie nicht eine moralische Version von Esperanto zu entwerfen suchen, also eine künstliche moralische Sprache, die jedermann – unabhängig von Herkunft und eigener Sprache – sprechen sollte. Stouts Metapher suggeriert zwei Anfragen: Ist erstens der Versuch, eine »neue, andere« Moral zu formulieren, zielführend? Ist es darüber hinaus zweitens überhaupt möglich, solche Fundamente offenzulegen, die eine neutrale Moral begründen? Stouts Anfrage ist dabei strikt erkenntnistheoretisch zu verstehen. Er meint nämlich, dass jeder Versuch, ein solches Esperanto der Moral zu formulieren, ein Sammelwerk aus traditionellen Moralbeständen verbleibe und sich deshalb auch nicht vom Kontext der suchenden und fragenden Menschen ablösen ließe.⁵ Aus diesem Grunde ist der Neutralitätsanspruch eines formalen Ethikansatzes wie dem politischen Liberalismus, der für sich beansprucht in Bezug zu umfassenden Vorstellungen über das gute Leben enthalten zu sein, in Frage gestellt, wenn beispielsweise die Problematik einer gleichberechtigten Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften in den Blick genommen wird. Die einen halten das klassische bürgerliche Familienmodell für das moralisch richtige, und beanspruchen für es einen besonderen gesellschaftlichen Schutz im Vergleich zu anderen

(5) Gleichzeitig ist es möglich mit dieser skeptischen Epistemologie, die jede Wahrnehmung von Realität ohne Beschreibung ausschließt, einen moralischen Realismus zu verbinden, in dem moralischen Propositionen ein Wahrheitswert zukommt.

Lebensformen von Partnerschaft. Andere hingegen können nicht erkennen, weshalb gleichgeschlechtliche Partnerschaften moralisch minderwertig sein sollen, und fordern folglich eine gleichberechtigte Berücksichtigung der Interessen von gleichgeschlechtlichen Partnern. Versucht man dieses Konfliktfeld anhand der Ideen von Freiheit und Gleichheit allein zu regeln, wird zwangsläufig die Position benachteiligt, welche eine stärkere Einschränkung der Freiheit in der Lebensform-Wahl moralisch geboten sieht.

Was *Marcus Düwell* (2008, 98) gerade in Bezug auf bioethische Fragen als Grenze eines politisch-liberalen Argumentationsmodus »ethischer Enthaltbarkeit« erkennt, ist durchaus auch auf die öffentliche Auseinandersetzung über partnerschaftliche oder familiäre Lebensmodelle zu beziehen. So kann beispielsweise das politische Vorhaben, Kinderbetreuung finanziell zu unterstützen, sicherlich als ein Versuch verstanden werden, soziale Gleichheit durch die Ermöglichung von Berufstätigkeit zu fördern. Gleichzeitig wird aber durch dieses Vorhaben auch das Aufkommen eines gewissen neuen Familienmodells der doppelten Berufstätigkeit gefördert und in der öffentlichen Anerkennung unterstützt (vgl. Jaeggi 2014, 11).

Für Ansätze im Sinne des Modell II ergibt sich für deren Verhältnis zur moralischen Pluralität ein ambivalentes Bild. Sie anerkennen einerseits die Legitimität der Pluralität und versuchen lediglich die Differenzen zu überbrücken. Allerdings bleibt fragwürdig, inwiefern es überhaupt möglich ist, eine Position einzunehmen, welche sich gegenüber den untereinander divergierenden Moralvorstellungen neutral verhält.

⇒ 3 Kritik – Diversität und Pluralität

Für Modell I scheinen die Unvermeidlichkeiten in Bezug auf die moralische Erkenntnis und die Parteilichkeit kein Problem darzustellen. Es versucht, moralische Reflexion gerade innerhalb eines bestimmten Kontextes einer Vorstellung des Guten zu verorten. Dafür stellt sich bei Modell I ein anderes Problem, nämlich die diffizile Unterscheidung zwischen Beschreibung und Bewertung von Pluralität. Dieses Problem wird schon durch die Rede von »moralischem Pluralismus« angedeutet.

Der Gebrauch von »-ismen« in der Sprache geschieht üblicherweise mit einer negativen Konnotation, so u. a. in Begriffen wie Fundamentalismus, Relativismus oder Klerizismus. Bei der Rede über Pluralismus ist dem nicht unbedingt so, wird Pluralität doch oft auch als etwas Wünschenswertes erachtet. Wichtig aber ist, dass es kaum gelingen kann, von Pluralismus rein deskriptiv zu sprechen. *Dieter Witschen*

(2016) schlägt zwar vor, einen deskriptiv-ethischen von einem normativ-ethischen Pluralismus zu unterscheiden. Allerdings ist fragwürdig, inwiefern es gelingen kann, das Phänomen des Pluralismus, ob in gesellschaftlichen oder moralischen Fragen, ohne Wertung zu erfassen. Der Begriff selbst zielt über eine bloße Beschreibung von Wirklichkeit hinaus, weil er stets auch ihre Interpretation impliziert, nämlich die Interpretation, dass Diversität Pluralität ist (O'Donovan 2008). Unterschiede in moralischen Überzeugungen werden verstanden als Vielfältigkeit. Wird von Pluralität und Pluralismus gesprochen, liegt der perspektivische Schwerpunkt auf den Differenzen und nicht etwa auf Konformität oder Übereinstimmungen.

So gesehen, tendiert Modell I zu einer negativen Bewertung von Differenz und erachtet sie als durchschlagend. Doch ist diese Interpretation notwendig? Es scheint die vorsichtige Anfrage berechtigt, ob nicht jede Rede von Uneinigkeit einen gemeinsamen Hintergrund voraussetzt, damit Menschen überhaupt wissen können, worüber Uneinigkeit besteht (Stout 1988, 13-32). Zur Veranschaulichung kann das Beispiel der Kontroversen um die Moralität von Schwangerschaftsabbrüchen hinzugezogen werden. Sind sich *Pro-choice* und *Pro-life* Aktivistinnen ungeachtet der Einschätzung darüber, wer überhaupt ein Recht beanspruchen kann, über einen solchen Abbruch zu entscheiden, nicht zumindest darin einig, dass Schwangerschaft eine sehr wichtige und delikate Sache ist? Ebenso sind sich die meisten Vertreter beider Positionen beispielsweise einig darüber, dass dem Gegenüber Freiheit in seiner Religionsausübung nicht versagt werden sollte, obwohl gerade diese religiösen Überzeugungen mit der Einstellung zu Schwangerschaftsabbrüchen in Verbindung stehen. Diese Kontrahenten sind also in anderen Angelegenheiten durchaus bereit, zu koexistieren und Wege des Zusammenlebens zu finden. Ein Beispiel aus dem Diskussionsfeld um die Pluralität von Lebensformen wäre die augenscheinliche Einigkeit von Gegnern und Befürwortern einer Gleichberechtigung der gleichgeschlechtlichen Partnerschaft mit der Institution der Ehe, dass es Sache des Staates sei, hier etwas zu regeln.

Im Umgang mit Pluralismus scheint es folglich entscheidend, welche Perspektive eingenommen wird, worauf der Blick sich richtet und welche Geschichte man schließlich zu erzählen bereit ist. Daraus ergibt sich die Anfrage an Vertreter von Modell I, weshalb sie bei der Kommentierung der Entwicklungen moralischer Überzeugungen nicht eine andere Geschichte erzählen, beispielsweise die Geschichte einer historisch sich durchziehenden hohen Wertschätzung der goldenen Regel, welche Traditionsgrenzen überschreitet, oder wie willkürliche

Gewalt anscheinend trotz unterschiedlicher kultureller Vorprägung bei Menschen weithin auf Ablehnung stößt; oder gar wie in verschiedenen Kulturen die Bereitschaft Konsense zu finden, gepflegt wird. Anzufragen wäre Modell I dahingehend, ob hier nicht vorschnell von der Wahrnehmung von moralischer Vielfalt und von moralischem Dissens auf das Wesen von moralischer Reflexion, also auf die Möglichkeiten der Moral per se zurückgeschlossen wird?

Bei MacIntyre jedenfalls steht die Bewertung der Intensität moralischer Kontroversen und ihrer Beharrlichkeit in modernen liberalen Gesellschaften in engster Verbindung mit seinem eigenen Idealbild einer gemäß dem thomistischen Aristoteles strukturierten Moral (vgl. Nussbaum 1993, 328). Alle moralischen Wertungen geschehen diesem Bild von Moral gemäß aus dem Bezug auf einen Zweck oder ein Ziel, welches der Wirklichkeit eingeschrieben ist, und durch gewisse Methoden erkannt werden kann. Fällt diese gemeinsame Vorstellung eines letzten Zwecks weg, verliert sich auch die Möglichkeit zur Ausrichtung moralischer Urteile. Und die moralische Konfusion in modernen Gesellschaften, die sich nach MacIntyre in der impliziten Anerkennung eines Emotivismus zeige, für den moralische Äußerungen eine manipulative Strategie aufgrund individueller Präferenzen darstellen, mache die Krise deutlich, die darin bestehe, dass man ohne ein solch letztes Gut, dafür aber mit inkommensurablen moralischen Traditionen leben müsse.

Modell I – und MacIntyre im Speziellen – wäre also vorzuhalten, dass die Deutung gegenwärtiger moralischer Vielfalt als Inkommensurabilität und die sich anschließende Behauptung der Unmöglichkeit eines inter-traditionellen Moraldiskurses von dem eigenen Idealbild einer thomistisch-aristotelischen Moralkonzeption vorgegeben ist. Insofern steht Modell I vor dem Problem einer zirkulären Vorgehensweise. Wie will man behaupten können, dass es moralische Verständigung und Einigung über Traditionsgrenzen hinaus nicht geben kann, ohne dabei die eigene Perspektivität fahrlässig zu übersehen? *Jeffrey Stout* hat diesen Umstand folgerichtig als »the paradox of point of view« bezeichnet (Stout 1988, 206).

⇒ 4 Alternatives Modell

Modell I und Modell II besitzen eine vielleicht verblüffende Gemeinsamkeit. Den beiden Modellen ist der Fokus auf ein letztes, die Moral begründendes Fundament inhärent. In Modell II wird ein Moralprinzip gesucht, um angesichts von Pluralität moralische Propositionen von dieser Grundlage her beurteilen zu können. Allerdings geschieht dies auf Kosten der Sensibilität für den historischen und kulturellen Kontext moralischer Reflexion. In Modell I wird die Notwendigkeit einer Begründung der Moral in einer fixen Grundlage ebenfalls vorausgesetzt. Dessen Lamento über den gesellschaftlichen und moralischen Pluralismus basiert darauf, dass man mit diesem Moralstandard, an dem die unterschiedlichen Überzeugungen zu messen wären, nicht mehr rechnen kann. Für beide gilt, was *Oliver O'Donovan* als Kritik an Modellen des Typus 2 formulierte: Die Rede von Pluralismus trage immer die Gefahr einer »Metaphysik der Gesellschaft« (2008, 55) in sich. Sie impliziere nicht bloß einen gewissen Weg, die Welt zu sehen, sondern gleichzeitig auch einen Weg, wie auf die Welt zu reagieren sei.

Ein alternatives Modell für den Umgang theologischer Ethik mit moralischem Pluralismus sollte sich genau in diesem Punkt von den beiden dargestellten Modellen unterscheiden. Es sollte davon absehen, die Lösung des Pluralismusproblems auf der Ebene der Fundierung zu suchen. Was bei einem Fokus auf die Fundamente der Moral schnell aus dem Blick gerät, ist die Ebene der Gründe, weshalb Menschen gewisse Moralprinzipien oder Zweckvorstellungen überhaupt hinzuziehen, also die Ebene des Rechtfertigungsprozesses selbst, in dem Menschen die Plausibilität ihrer moralischen Überzeugung versuchen auszuweisen.

In der Folge wird anhand einiger Überlegungen zur Rede von Rechten in dieses alternative Modell eingeführt. Ein Charakteristikum liberaler Gesellschaften wird ja gerade darin gesehen, dass sie auf gesellschaftliche Pluralität mit der Formulierung von Rechtsansprüchen reagieren. In der Folge werden öffentliche Diskurse um die Anerkennung divergierender Lebensformen vom Primat des Rechts dominiert. Ebenso erfreut sich die Rede von moralischen Rechten und Respekt im modernen Moraldiskurs großer Beliebtheit (vgl. Dworkin 1978; vgl. Gewirth 1978). Wie schon erwähnt, findet diese Rede aber auch fundamentale Kritik (vgl. Anscombe 1958; vgl. MacIntyre 1981/2007). Hier wird versucht einen Mittelweg zu beschreiben, indem gegen den Vorwurf, die Rede von Rechten sei eine Fiktion, der folgende Einwand stark gemacht wird: Wenn Menschen ein Recht für sich bean-

sprechen, dann kommt darin durchaus ein näher zu bestimmender, moralischer Gehalt zum Ausdruck, der berechtigt sein kann. Allerdings sollte die Rede von Rechten – um diese Metapher erneut aufzugreifen – nicht im Sinne eines Esperanto der Moral verstanden werden, als ob sich Rechte aus einem oder mehreren allgemeinen Moralprinzipien ergeben, und so unabhängig von den kulturellen Kontexten, in denen sie formuliert werden und Gültigkeit beanspruchen, die normativen Ansprüche von Menschen festhalten.

Statt im Sinne eines Esperanto wäre es fruchtbarer, die Rede von Rechten im Sinne eines Kreolisch zu konzipieren (vgl. Stout 1988, 81). Ein moralisches Recht wäre dann zu verstehen als ein Konzept, das sich allmählich in gewissen Kontexten in die moralische Sprache von Menschen integriert hat und inzwischen – und dies mit guten Gründen – eine dominierende Rolle in der moralischen Sprache eingenommen hat. Rechte sind dann nicht Ausdruck einer abstrakten Moral, sondern bezeichnen konkrete moralische Ansprüche von Menschen. Ohnehin ist es doch so, dass die Rede von Grundrechten unvermeidlich hohl und undeutlich erscheint, wenn sie im Abstrakten verbleibt. Will man beispielweise eine Aussage treffen zur Frage, wann es legitim oder illegitim sei, Freiheiten einzuschränken, dann wird man nichts Aufschlussreiches sagen können, wenn man im Abstrakten und Formalen bleibt (vgl. Stout 1988, 241). Formale Antwortversuche wären u. a. der Vorschlag, man solle sich im Sinne von Rawls eine Einigung über gerechtfertigte Freiheitseinschränkungen vorstellen, während man sich hinter einem Schleier des Nichtwissens treffe. Zu denken wäre auch an den Vorschlag, diejenigen Einschränkungen seien akzeptabel, welche man anderen Menschen gegenüber mit Gründen, die diese vernünftigerweise nicht zurückweisen können, zu rechtfertigen vermag. Gleichermassen formal bleibt die Forderung, man habe sich vorzustellen, die Frage unter Bedingungen eines uneingeschränkten Diskurses zu diskutieren. Eine klärende und aufschlussreiche Aussage darüber, was mit einem Freiheitsrecht gemeint ist, gelingt erst, wenn ein konkretes Problem und die damit verbundenen moralischen Ansprüche von Personen miteinbezogen werden. Rechte sind folglich zu verstehen als Ansprüche, die im Blick auf eine gewisse soziale Praxis als besonders schützenswert anerkannt werden. Dieser Anerkennung von Ansprüchen geht eine Reflexion voraus, ob gewisse Formen einer Praxis durch die Einforderung beispielsweise eines Rechts auf Religionsfreiheit, freier Meinungsäußerung oder Schutz vor Diskriminierung zu schützen sind. Das bedeutet, dass die Anerkennung von gewissen Rechtsansprüchen eines Urteils bedarf über die Zwecke, die mit dieser sozialen Praxis verbunden

sind. Es ist folglich ein Urteil notwendig, welche Güter mit dieser sozialen Praxis verbunden sind. Unter einer sozialen Praxis werden dabei kohärente und mehr oder weniger komplexe Tätigkeiten verstanden, deren Bedeutung sich nur durch Bezug auf ihren sozialen Kontext erschließen lässt. Sie bestehen normalerweise aus mehreren Handlungen, die ineinandergreifen und dadurch das Verfolgen gewisser Zwecke ermöglichen. Der Begriff der Lebensform wiederum basiert auf solchen Praktiken. Er bezeichnet einen gewissen Zusammenhang bzw. ein »Organisationsprinzip« verschiedener Praktiken.

Ein inzwischen wohl klassisches Beispiel zur Veranschaulichung, wie Normen nicht zu verstehen sind ohne Bezug auf die sozialen Praktiken, welche sie regeln sollen, ist der Verweis von *Michael Sandel* (2009, 253-260) auf die gesellschaftlichen Diskussionen um die Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften. Dieses Beispiel wird in der Folge aufgegriffen, um die beiden Modelle I und II zu verdeutlichen, und dann die Eigenheit eines alternativen Ansatzes bei sozialen Praktiken zu beschreiben. In der genannten Debatte stehen sich konservative Gegner und liberale Befürworter einer solchen zivilgesellschaftlichen oder staatlichen Anerkennung gegenüber. Die einen meinen, die öffentliche Anerkennung solcher Formen des Zusammenlebens sei alleine Resultat einer exzessiv individualisierten Moral in der Moderne, welche zur Zersetzung traditioneller Moralvorstellungen führe. Die anderen nehmen an, dass sich ein Anspruch auf Anerkennung allein schon aus individuellen Freiheitsrechten ableiten lasse. Versucht man in Modell I diese Frage anzugehen, könnte dies folgende Form annehmen. Man nimmt die gesellschaftlichen Verwerfungen wahr, welche sich durch die öffentliche Diskussion dieser Thematik ergeben. Die Divergenzen in der Einschätzung der Moralität von gleichgeschlechtlichen Partnerschaften korreliert man dann mit unterschiedlichen Koordinatensystemen zur Weltanschauung, zu Lebensstilen und zu Moralvorstellungen. Koordinatensysteme, in denen individuelle Glückserfüllung, agnostische Nützlichkeitsmoral und historischer Konstruktivismus dominieren, werden bspw. traditionsbewussten, relationalen Einstellungen gegenübergestellt. Als Defizit wird festgestellt, dass die unterschiedlichen Parteien keine gemeinsame Vorstellung davon haben, was ein glückender Lebensentwurf oder ein gelingendes gesellschaftliches Zusammenleben ausmachen sollte. Und dies wiederum bestätigt die These, dass die Parteien keine Grundlage für eine gemeinsame moralische Auseinandersetzung zum Thema besitzen, weshalb es stimme, dass die Gesellschaft entlang dieser Konfliktlinie fragmentiert sei. Die Weiterführung des moralischen Diskurses über die Legitimität der Lebensformen ist unter die-

sen Vorzeichen allerdings fragwürdig. Modell II gemäß würde man bspw. durch Rekurs auf ein Vertragsmodell diejenigen Rechte zu bestimmen versuchen, die jeder Mensch gleich in Anspruch nehmen darf. Ebenfalls könnte man versuchen, von universalen anthropologischen Vorgaben wie der Geschlechtlichkeit, der Relationalität o. ä. Ableitungen zur Form berechtigter oder erstrebenswerter Partnerschaften vorzunehmen, die für alle Menschen verpflichtend sind. Damit würde man eine unabhängige Perspektive einnehmen, die zwischen Traditionalisten und Freiheitsrechtlern zu vermitteln vermag. Allerdings ist genau die Erreichbarkeit dieser Unabhängigkeit zu bezweifeln. Gegenüber dem vertragstheoretischen Versuch könnte mit gutem Grund der Einwand formuliert werden, dass schon durch die Form der vorgeschlagenen Entscheidungsstruktur deren Resultat vorgezeichnet sei.⁶ Es werde nämlich durch die veranschlagte Anthropologie suggeriert, dass der Mensch das Recht besitze, über gewisse präreflexive Vorgaben verfügen zu können. Umgekehrt wären dichtere Anthropologien nicht vor der Infragestellung ihrer Prämissen gefeit. Würde versucht werden durch Bezug auf die menschliche Relationalität das Angewiesensein der Person auf das ganz Andere als universale Vorgabe für die Konkretisierung ehelicher Partnerschaft zu etablieren, wäre weiterhin unklar, ob dies nun für oder gegen die gleichgeschlechtliche Ehe spricht. Würde man allerdings versuchen, aus der menschlichen Relationalität der Homo-Ehe einen Strick zu ziehen⁷, läge der Vorwurf einer *petitio principii* nicht fern. Die Ausdeutung legitimer ehelicher Relationalität als heterosexuell ist dann nämlich davon abhängig, dass die Relationalität *a priori* heterosexuell gedacht wird. In beiden Fällen bliebe also die Argumentation hinter ihrem eigenen Anspruch zurück, eine unabhängige Grundlage zu formulieren, von der aus es möglich wäre, divergierende Moralvorstellungen unparteiisch zu beurteilen. Wie könnte also alternativ vorgegangen werden?

Das hier favorisierte Modell würde ansetzen bei den Zweckvorstellungen, welche konkrete Menschen mit den diskutierten Praktiken verbinden, und bei den damit implizierten Gütern.

Anstatt bei einer theoretischen Grundlage wäre dort anzusetzen, wo Menschen ein Problem der gelebten Realität durch eine gewisse Praxis »lösen«, also beispielsweise auf die Frage, wie man mit einem geliebten Menschen zusammenleben möchte, mit einem öffentlichen

(6) Zur Problematik der Formung der Vertragssituation vgl. besonders Nussbaum (2006, 9-95).

(7) Vgl. bspw. die Argumentation von Henrici (2006).

Versprechen der Treue reagieren. Wichtig ist an dem dabei veranschlagten Begriff einer sozialen Praxis, dass diese nicht nur eine beobachtbare Regelmäßigkeit besitzt, sondern vor allem auch eine Vorstellung von Angemessenheit impliziert. Eine Praxis enthält »immer schon intern eine Unterscheidung zwischen richtigem und falschem Handeln« (Stahl 2013, 263). Ihnen ist damit eine Normativität eigen, die mit der Sinnhaftigkeit der entsprechenden Praxis in Zusammenhang steht.

In diesem Sinne werden Urteile, ob eine gleichgeschlechtliche Partnerschaft moralisch gutzuheißen sei und gar öffentliche Anerkennung verdiene, nur dann überhaupt möglich, wenn sie mit einer Einschätzung darüber verbunden sind, welchen Sinn Institutionen wie Partnerschaft und Ehe – genauso wie die mit ihnen verbundenen Praktiken – verfolgen und verfolgen sollen. Anders als dies liberale Argumentationen fordern, wäre die Anerkennung gewisser Rechtsansprüche nicht etwa der Grund für eine Anerkennung gleichgeschlechtlicher Ehen. Vielmehr ist die Anerkennung eines Anspruches auf eine freie Wahl der Lebensform eine spätere Folge der Einsicht, dass Zwecke und Güter wie Liebe, Verpflichtung oder Exklusivität mit dieser Institution und ihren Praktiken eng verbunden sind und somit etwas allgemein Schützenswertes darstellen. Anderen Zwecken und Gütern wie bspw. Prokreation oder Heterosexualität würde jedoch nicht die gleiche Wichtigkeit zukommen.

⇒ 4 Pluralität und theologische Ethik

Für den Umgang theologischer Ethik mit moralischer Pluralität lässt sich aus diesen Überlegungen Folgendes ableiten. Angesichts der Diversität moralischer Überzeugungen sollte sie ihre Aufgabe nicht in der Suche nach einem gemeinsamen Hintergrund dieser Überzeugungen, einem gemeinsamen theoretischen Fundament – sei dies nun eine übereinstimmende Vorstellung von der menschlichen Natur und ihrem Telos oder einem universalen Vernunftprinzip – sehen. Stattdessen scheint es legitim, den Blick auszurichten auf die konkreten Diskussionen der sozialen Praktiken, der sie bündelnden Lebensformen und der Institutionen, in denen diese sich verkörpern. Genauer wären dies Diskussionen darüber, welche Ziele mit gewissen Praktiken verbunden werden, wozu diese Tätigkeiten dienen und welche Güter sie verwirklichen sollen. Dabei ist zweierlei besonders hervorzuheben. Der eine Punkt betrifft die implizite Normativität solcher Praktiken, der andere Punkt den essentiellen Bezug zur Realität. Wie bereits angesprochen gehört zu sozialen Praktiken eine Regelhaf-

tigkeit wesentlich dazu. Um diese implizite Normativität freizulegen, wird eine Unterscheidung besonders virulent. Es ist die Unterscheidung zwischen internen und externen Gütern einer Praxis (vgl. MacIntyre 1981/2007, 187; vgl. Stout 1988, 266-292). Interne Güter sind solche Güter, die sich allein durch die eine spezifische Praxis verwirklichen lassen. Sie verbinden sich üblicherweise mit der Vorstellung von Exzellenz. Diese besteht aus einem Bild davon, wie eine hervorragende, vorbildhafte Ausübung einer bestimmten Tätigkeit aussehen muss, also beispielsweise dem Bild davon, was eine Sportlerin zu einer guten Sportlerin macht, eine Ärztin zu einer guten Ärztin, oder worin sich gute Elternschaft auszeichnet. Externe Güter hingegen stehen nicht in Verbindung mit einer hervorragenden Ausübung der diskutierten Tätigkeit und können auch durch eine andere Tätigkeit erreicht werden. So lassen sich Prestige, Ruhm, sozialer Status oder Geld zwar durchs Tennisspielen erreichen, und dies sogar mit Hilfe von Betrug und Doping. Jedoch sind dies nicht diejenigen Güter, wegen denen man Roger Federer und Stanislas Wawrinka für ausgezeichnete Tennisspieler halten würde. Diese externen Güter ließen sich zudem auch durch anderes, wie die Tätigkeit als Werbeträger für Uhren oder Schokoladenkugeln oder als Fotomodell erreichen. Interne Güter stehen demgegenüber mit den im Tennis involvierten Techniken, Regeln und Sprache in Zusammenhang.

Mit dieser Rede von externen und internen Gütern von sozialen Praktiken arbeitet diese Ethik mit einem teleologischen Element, das gerade bei moraltheologischen Köpfen Fragezeichen hervorrufen könnte: Was ist der Unterschied dieser Konzeption von Gütern und Zwecken zur Rede von Teleologie in einer Naturrechtslehre? Für diese Unterscheidung ist der zweite Punkt des Realitätsbezugs wichtig. Es geht hier nicht darum, eine gewisse normrelevante Struktur der Wirklichkeit offenzulegen, sondern um die Feststellung, welche Forderungen existierende Menschen im Prozess ihres realen Problemlösens wirklich »verkörpern« (Filipović 2015a, 16). Dazu muss danach gefragt werden, wie *involvierte* Menschen diese konkrete soziale Praxis verstehen, welche Ziele *sie* als die für diese Praxis richtigen erachten, was *sie* für die Praxis als interne und was als äußerliche Güter halten. Der Ansatz bei den Überzeugungen involvierter Menschen traut diesen Menschen die moralische Fähigkeit zur Bestimmung und Einsicht in diese Zwecke zu, und spricht sie ihnen auch dann nicht ab, wenn sie auf Nachfrage für ihre moralischen Überzeugungen keine wohlgeformte theoretische Begründung anführen können. Wichtig ist in dem damit skizzierten praktischen Vernunftbegriff zum einen, dass durch die Anerkennung personaler Subjekthaftigkeit mit der Möglichkeit ge-

rechnet wird, dass der Mensch durch seine moralischen Intuitionen nicht determiniert ist. Vielmehr wird ihm die Fähigkeit zur Moral zuge-
traut, und damit die Fähigkeit, die für ihn sinnvollen Zwecksetzungen
in seinen Praktiken zu befragen, sie zu verändern und sie weiterzu-
entwickeln. Zum anderen kommt aber diese Prüfung moralischer
Wahrheit ohne einen transzendentalen Bezugspunkt aus, weil sie für
die moralische Urteilsbildung nicht von Behauptungen über den Men-
schen, sondern von Erfahrungen *der* Menschen ausgeht (vgl. Filipović
2015b, 197). Zum Kriterium wird die erfahrene Problemlösekraft, also
inwiefern gewisse Praktiken und Lebensformen von Menschen als
hilfreich gesehen werden, um sich an die Veränderungen der Le-
benswelt anzupassen. Durch diesen Erfahrungsbezug soll der
Mensch in seiner Kontingenz ernst genommen werden, also auch in
seinem Situiertsein in gewissen Lebenswelten und Traditionen im
Sinne MacIntyres. Allerdings wird diesen Traditionen kein Selbst-
zweck unabhängig von der konkreten Person zugeschrieben: Für die
ethische Reflexion relevant wird erst, was sich der konkrete Mensch
für sein Leben in dem gewissen Kontext zueigen macht, was er also
als wertvoll erachtet, um anstehende Herausforderungen anzugehen.
Daraus folgt letztlich für die *theologische* Reflexion, dass theologische
Bilder oder Denkmuster wie auch religiöse Motivationen oder Norm-
vorstellungen dann für die Ethik relevant werden, sobald involvierte
Menschen sie als Teil einer von ihnen gewählten Lebensform oder
sozialen Praxis artikulieren.

⇒ 5 Theologische Ethik und plurale Lebensformen

Eine theologisch-ethische Reflexion, die sich an dem hier skizzierten
Modell orientiert, kann im Umgang mit Pluralität an der Sinnhaftigkeit
eines moralischen Diskurses festhalten, weil sie mit der Möglichkeit
rechnet, dass Argumente überzeugen können, auch ungeachtet des-
sen, welche divergierenden Hintergrundüberzeugungen und Weltan-
schauungen Menschen mit sich mitbringen. Allerdings sollte man sich
nicht versprechen, dass der Fokus auf Diskussionen um konkrete
soziale Praktiken unbedingt zur Überwindung moralischer Dissense
führen werde und so einen Konsens herbeiführe, der auf einer tiefe-
ren Ebene der Weltanschauung nicht möglich wäre. Der Ansatz ver-
steht sich nicht als Problemlösung. Vielmehr geht es in ihm darum,
dass trotz faktischer Pluralität die Möglichkeit zu gesellschaftlicher
Konsensfindung durch methodische und theoretische Vorzeichen
nicht *ex ante* ausgeschlossen oder verfälscht wird. Dissens und Unei-
nigkeit lassen sich mit theoretischen Mitteln nicht eliminieren. Kon-

sens muss praktisch erreicht werden. Das Bemühen um Verständigung und Konsens sollte nicht durch eine gewisse Konzeption des Umgangs theologischer Ethik mit moralischer Vielheit untergraben werden.

Gerade für die gesellschaftlichen Diskussionen um unterschiedliche Formen des familiären und partnerschaftlichen Zusammenlebens wäre eine Ausrichtung ethischer Reflexion an dem alternativen Modell notwendig. Wie bereits geschildert, tendiert die katholische Tradition sozialetischen Denkens angesichts pluralistischer Gesellschaften dazu, das Verhältnis von Formen des guten Lebens und Gerechtigkeitsfragen insofern zu bestimmen, als sie das Primat des Gerechten anerkennt, und dieses durch eigene Entwürfe einer umfassenden Theorie des Guten inklusive Tugendpflichten zu stützen sucht (vgl. Mack 2002). Trotz dieses Fokus auf die mit Praktiken verbundenen Güter soll in diesem Modell hier die normative Vorrangstellung von Rechtsansprüchen vor Vorstellungen über das gute Leben keineswegs in Frage gestellt werden. Eine Gesellschaft kann gute Gründe dafür haben, durch die Garantie individueller Rechtsansprüche das Zusammenleben von Menschen auf der Suche nach dem Guten zu ermöglichen. Es ist aber in Erinnerung zu rufen, dass diese Ansprüche auch in diesem Fall mit Blick auf eine soziale Praxis formuliert wurden. Es wäre gar festzuhalten, dass sie nur mit Blick auf diese Praktiken auch verständlich werden, nämlich beispielsweise die Tätigkeit von Personen als aktive Bürgerinnen und Bürger einer Zivilgesellschaft. *Amy Gutmann* (1985, 311) hat dieses Verhältnis folgendermaßen auf den Punkt gebracht:

»We may accept the politics of rights not because justice is prior to the good, but because our search for the good requires society to protect our right to certain basic freedoms and welfare goods; Justice may be prior to the good not because we are »antecedently individuated,« but because giving priority to justice may be the fairest way of sharing the goods of citizenship with people who do not accept our conception of the good.«

Garantierte Grundfreiheiten oder ein bestimmtes Maß an ökonomischer Sicherheit (also soziale Grundrechte) – so wäre die Rechtfertigung – werden als notwendige oder hilfreiche Bedingungen angesehen, damit Menschen ihre zivilbürgerlichen Aufgaben gut ausführen können. Nicht anders verhält es sich mit der Zuschreibung von Rechtsansprüchen bezüglich konkreter Lebensformen. Wie *Rahel Jaeggi* überzeugend herausarbeitet, ist der Glaube trügerisch, über die Anerkennung von Rechtsansprüchen wäre es möglich, eine »le-

bensformneutrale [...] Organisation des Zusammenlebens« (2014, 9) zu realisieren und die unterschiedlichen Formen des Zusammenlebens in den Bereich privater Präferenzen zu verschieben. Eigentlich verhält es sich gerade umgekehrt. Eine Gesellschaft, die sich mit einer Pluralität von Lebensformen konfrontiert sieht, steht vor der ungleich größeren Herausforderung, Gründe dafür anzugeben, weshalb welche Vorstellungen darüber, wie zu leben sei, öffentliche Anerkennung verdienen sollten, oder weshalb beispielsweise Zwangsehen, Eheschließungen mit Minderjährigen oder Geschwisterehen zu verbieten sind. Rekurse auf die persönliche Autonomie und Wahlfreiheit reichen dabei aber kaum aus. Ebenso notwendig sind dazu Überlegungen, welche Zwecke Eheleben und Eheschließung zugeschrieben werden – Treue, Gegenseitigkeit, Exklusivität, Familiengründung, Selbstverwirklichung, Solidarität, Intimität usw. (vgl. Bünker/Schmitt 2015) –, und welcher Wert der leiblichen und geschlechtlichen Identitätsentwicklung junger Menschen zugeschrieben wird. Für eine theologisch-ethische Reflexion in diesem Sinne geht die Einforderung von Rechtsansprüchen einher mit der Diskussion und Anerkennung von Gütern, welche Menschen als mit ihrer gelingenden Lebensform verbunden erfahren.

Das Faktum gesellschaftlicher und moralischer Pluralität bedeutet, dass diese Diskussion unweigerlich zur Konfrontation unterschiedlicher Erfahrungen und Vorstellungen führt. Diese Konfrontation lässt sich aus dargelegten Gründen nicht vermeiden. Das skizzierte Modell leistet aber zumindest, dass diese Konflikte nicht unnötig verfestigt beziehungsweise durch eine vermeintliche Lösung überdeckt werden. Vielmehr sollte es Aufgabe theologisch-ethischer Reflexion sein, einen Austausch über diese unterschiedlichen Erfahrungen und Wertungen zu ermöglichen, zu fördern und nicht zuletzt auch einzufordern. Der Ansatz bei konkreten Praktiken kann hier Dissense auflösen, kann möglicherweise aber auch zu neuen Uneinigkeiten führen. Jedenfalls sollte er entgegen dem Trend zur ethischen Privatisierung und Enthaltbarkeit einfordern, dass mit Gründen über die Legitimität unterschiedlicher Lebensformen gestritten wird.

⇒ Literaturverzeichnis

Anscombe, G. Elisabeth M. (1958): Modern Moral Philosophy, in: Philosophy 33, 1-19.

Beyerlein, Kraig/Eberle, Christopher J. (2014): Who Violates The Principles of Political Liberalism? Religion, Restraint, and the Decision to Reject Same-Sex Marriage, in: Politics and Religion 7 (02), 240-264.

Borchers, Dagmar (2001): Die neue Tugendethik – Schritt zurück im Zorn? Eine Kontroverse in der Analytischen Philosophie, Münster: mentis.

Bormann, Franz-Josef (2006): Soziale Gerechtigkeit zwischen Fairness und Partizipation. John Rawls und die katholische Soziallehre, Fribourg/Freiburg: Academic Press / Herder.

Bünker, Arnd/Schmitt, Hanspeter (Hg.) (2014): Familienvielfalt in der katholischen Kirche. Geschichten und Reflexionen, Zürich: TVZ.

Düwell, Marcus (2008): Bioethik. Methoden, Theorien und Bereiche, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler.

Dworkin, Ronald (1978), Taking Rights Seriously, Cambridge: Harvard University Press.

Eberle, Christopher J. (2002): Religious Convictions in Liberal Politics, Cambridge: University Press.

Engelhardt, H. Tristram (1996): The Foundations of Bioethics, 2nd Edition, New York/Oxford: University Press.

Engelhardt, H. Tristram (2000): The Foundations of Christian Bioethics, Lisse: Swets and Zeitlinger.

Filipović, Alexander (2015a): Pragmatistische Grundlegung Christlicher Sozialethik? in: Ethik und Gesellschaft 1, 1-24. Download unter: <http://www.ethik-und-gesellschaft.de/ojs/index.php/eug/article/view/308>

Filipović, Alexander (2015b): Erfahrung, Vernunft, Praxis. Christliche Sozialethik im Gespräch mit dem philosophischen Pragmatismus, Paderborn: Ferdinand Schöningh.

Gauthier, David (1986): *Morals by Agreement*, Oxford: University Press.

Gewirth, Alan (1978): *Reason and Morality*. Chicago: University Press.

Gregory, Eric (2007): Before the Original Position. The Neo-Orthodox Theology of the Young John Rawls, in: *Journal of Religious Ethics* 35 (2), 179–206.

Gutmann, Amy (1985): Communitarian Critics of Liberalism, in: *Philosophy & Public Affairs* 14 (3), 308-322. Download unter: <http://www.jstor.org/stable/2265353>

Habermas, Jürgen (2008): Eine Replik, in: Reder, Michael / Schmidt, Josef (Hg.): *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 94-107.

Hauerwas, Stanley (1981): *A Community of Character. Toward a Constructive Christian Social Ethics*, Notre Dame: University Press.

Henrici, Peter (2006): Meta-Anthropologie der Geschlechter. Philosophische Überlegungen zur Zweigeschlechtlichkeit des Menschen, in: *IKaZ* 35, 319-327.

Jaeggi, Rahel (2014): *Kritik von Lebensformen*, Berlin: Suhrkamp.

MacIntyre, Alasdair (1981/2007) *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame: University Press.

MacIntyre, Alasdair (1998): *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame: University Press.

Mack, Elke (2002): *Gerechtigkeit und gutes Leben. Christliche Ethik im politischen Diskurs*, Paderborn: Schöningh.

Maritain, Jacques (1936/1950): *Christlicher Humanismus. Politische und geistige Fragen einer neuen Christenheit*, Heidelberg: C. Pfeffer.

Maritain, Jacques (1951/1998): *Man and the State*, Washington: Catholic University of America Press.

Markus, Robert (2006): *Christianity and the Secular*, Notre Dame: University Press.

Milbank, John (1990/2006): *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford: Blackwell Publishing.

Murphy, Nancey C./Kallenberg, Brad J./Thiessen Nation, Mark (Hg.) (1997): *Virtues and Practices in the Christian Tradition. Christian Ethics after MacIntyre*, Harrisburg: Trinity Press.

Novak, David (2009): *In Defense of Religious Liberty [American Ideals and Institutions Series]*, Wilmington: ISI Books.

Novak, David (1992): *Jewish Social Ethics*, Oxford: University Press.

Novak, David (2005): *Talking with Christians. Musings of a Jewish Theologian [Radical Traditions. Theology in a Postcritical Key]*, Grand Rapids: William B. Eerdmann.

Novak, David (1998): *Natural Law in Judaism*, Cambridge: University Press.

Nussbaum, Martha (1993): *Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus*, in: Brumlik, Micha/Brunkhorst, Hauke (Hg.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt/M.: Fischer, 323-363.

Nussbaum, Martha (2006): *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge: Harvard University Press.

O'Donovan, Oliver (2008): *Reflections on Pluralism*, in: *The Princeton Seminary Bulletin*, 54-66.

Porter, Jean (2003): *Tradition in the Recent Work of Alasdair MacIntyre*, in: Murphy, Mark C. (Hg.): *Alasdair MacIntyre*, Cambridge: University Press, 38-69.

Ratzinger, Joseph Kardinal (2005): Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, Freiburg: Herder.

Rawls, John (1971/1979): Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Rawls, John (1997): The Idea of Public Reason Revisited, in: The University of Chicago Law Review 64, 765-807.

Ricken, Friedo (1994): Naturrecht I, in: TRE 24, Berlin: De Gruyter, 132-153.

Sandel, Michael J. (2009): Justice. What's the right thing to do? New York: Farrar, Straus and Giroux.

Scherzinger, Gregor (2014): Normative Ethik aus jüdischem Ethos. David Novaks Moraltheorie, Fribourg/Freiburg: Academic Press/Herder.

Schockenhoff, Eberhard (1996): Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, Ostfildern: Grünewald.

Schockenhoff, Eberhard (2008): Aliquid pertinens ad rationem. Zum Öffentlichkeitsanspruch klassischer und moderner Naturrechtskonzeptionen, in: Irlenborn, Bernd/Bormann, Franz-Josef (Hg.), Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft. Zur Rolle des Christentums in der pluralistischen Gesellschaft [Quaestiones disputatae 228], Freiburg: Herder, 220-236.

Stahl, Titus (2013): Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken, Frankfurt/M., Campus.

Stout, Jeffrey (1988): Ethics after Babel. The Languages of Morals and Their Discontents, Boston: Beacon Press.

Walzer, Michael (1987/1993): Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik, Frankfurt/M.: Fischer.

Weithman, Paul (1994): Rawlsian Liberalism and the Privatization of Religion. Three Theological Objections Considered, in: Journal of Religious Ethics 22 (1), 3-28. Download unter: <http://www.jstor.org/stable/40017836>

Witschen, Dieter (2009): Kants Moraltheologie. Ethische Zugänge zur Religion, Münster: LIT.

Witschen, Dieter (2016): Ethischer Pluralismus. Grundarten, Differenzierungen, Umgangsweisen, Paderborn: Ferdinand Schöningh.

Zitationsvorschlag:

Scherzinger, Gregor (2017): Pluralität der Lebensformen und Modelle theologischer Ethik. (Ethik und Gesellschaft 1/2017: Sozialethik der Lebensformen). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2017-art-2> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für sozialethik

1/2017: Sozialethik der Lebensformen

Bernhard Laux

Kann man (intime) Lebensformen bewerten? Eine Reflexion im Anschluss an Jürgen Habermas und Rahel Jaeggi

Gregor Scherzinger

Pluralität der Lebensformen und Modelle theologischer Ethik

Peter Bescherer

»Wir sind doch auch eine Minderheit«

Rechtspopulismus als Verteidigung von Lebensformen

Helga Amesberger

Sexarbeit: Arbeit – Ausbeutung – Gewalt gegen Frauen? Scheinbare Gewissheiten

Luisa Fischer

Familiale Lebensformen: Thesen des Wandels und aktuelle familiensoziologische Perspektiven als Herausforderungen der Ethik

Jonas Hagedorn/Lisa Neher

Familie und Alter – Lebensformen zwischen Deinstitutionalisierung und pflegepolitischer Reinstitutionalisierung

Gerhard Schreiber

Geschlecht als Leerstelle? Zur Verfassungsbeschwerde 1 BvR 2019/16 gegen die Versagung eines dritten Geschlechtseintrags

Christian Spieß

Zwischen Gendertheorien und Naturrecht. Christlich-sozialethische Überlegungen zur rechtlichen Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften und zur »Ehe für alle«