



Hans-Joachim Höhn

Zeit-Diagnose

Theologische Orientierung
im Zeitalter der Beschleunigung



Hans-Joachim Höhn
Zeit-Diagnose

Hans-Joachim Höhn

Zeit-Diagnose

Theologische Orientierung
im Zeitalter der Beschleunigung

Einbandgestaltung: Peter Lohse, Büttelborn

Einbandabbildung: picture alliance / OKAPIA KG,
© Walter Geierperger/OKAPIA

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

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in
und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

© 2006 by WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt
Die Herausgabe dieses Werkes wurde durch
die Vereinsmitglieder der WBG ermöglicht.
Satz: Fotosatz Janß, Pfungstadt
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-darmstadt.de

ISBN-13: 978-3-534-17212-2
ISBN-10: 3-534-17212-4

Inhalt

Vorwort	7
1. Problemskizze:	
Sozialethik und Zeitdiagnose	9
1.1. Gesellschaft begreifen – Gesellschaft gestalten: Christliche Sozialethik zwischen Theorie und Praxis	10
1.2. Zeit des Wandels – Wandel der Zeit: Sozialethik unter Modernisierungsdruck	20
1.3. Zeichen der Zeit: Sozialanalyse als Zeitdiagnose	24
2. Die Vergesellschaftung der Zeit:	
Der kinetische Imperativ der Moderne	35
2.1. Die Welt bewegen: Die Mobilmachung der Vernunft	39
2.2. Den Wandel beschleunigen: Das Tempo des Fortschritts	44
2.3. Zeit gewinnen – Zeit verlieren: Die Ambivalenz der Beschleunigung	52
2.3.1. Beschleunigung als Rationalisierung? Die Ökonomisierung der Zeit	53
2.3.2. Beschleunigung als Vergleichgültigung? Vergessene Eigenzeiten	58
2.3.3. Beschleunigung als Globalisierung? Zukunftsfähigkeit und Zeiterschließung	61
3. Die Ethik der Zeit:	
Die Zeitsignatur der ethischen Vernunft	67
3.1. Rhythmen und Zyklen der Natur: Normen sozialer Zeitverhältnisse?	68
3.2. Zeit und Sollen: Die Zeitlichkeit der Moral	74
3.2.1. Freiheit – Autonomie – Verantwortung: Die Logik der Moral	76
3.2.2. Modi der Zeit – Modi des Sollens: Die Zeitlichkeit des moralischen Subjekts	79

3.2.3.	Soziale Zeitbezüge: Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft	84
3.3.	Zeit – Ethik – Religion: Formate eines ethisch-religiösen Zeitverhältnisses	87
3.3.1.	„Einstellungssache“: Religion im Horizont von Sein und Zeit	89
3.3.2.	„Heilsgeschichte“: Die Zeitansage des Christentums	91
3.3.3.	Christliche Zeitbezüge: Erinnern – Erleben – Erwarten	94
4.	Die Kultur der Zeit: Skizzen christlicher Zeitgenossenschaft	103
4.1.	Unterbrochene Zeit: Ethik und Politik der Erinnerung	105
4.1.1.	Geschuldete Erinnerung: Wider die Verjährung des Unrechts	107
4.1.2.	Gebotene Versöhnung: Wider die Gnadenlosigkeit des Rechts	109
4.2.	Befreite Zeit: Ethik und Ökonomie sozialer Auszeiten	112
4.2.1.	Die Gunst der Stunde: Über Zeit und Geld, Konsum und Geiz	115
4.2.2.	Freie Zeit – Zeit der Freiheit: Gegen den Zwang der Pausenlosigkeit	118
4.3.	Erschlossene Zeit: Ethik und Theologie der Zukunft	120
4.3.1.	Wirkliche Möglichkeiten: Handeln unter Ungewissheit	123
4.3.2.	Postulate der Vernunft: Hoffen über den Tod hinaus	125
5.	Perspektiven: Theologische Orientierung in postsäkularer Zeit	135
5.1.	Religion und Moral: Orientierung im Kontingenten – Kontingenz der Orientierung?	135
5.2.	Zeichen der Zeit: Postreligiös oder postsäkular?	140
	Auswahlbibliographie	149
	Personenregister	155

Vorwort

Wer auf unbekanntem Terrain ein bestimmtes Ziel erreichen will, ist auf Ortskundige angewiesen, die Auskunft geben können. Ebenso wichtig wie eine präzise Kenntnis des Ziels ist aber auch die Angabe des kürzesten Weges oder der schnellsten Verkehrsverbindung. Von Touristen wird an Einheimische daher meist die Doppelfrage gestellt, wo sich eine berühmte Sehenswürdigkeit befindet und wie man am schnellsten zu ihr findet. Dass verlässliche Orientierungen auf präzise Orts- und Zeitangaben angewiesen sind, gilt auch für die Ethik. Dabei gewinnt die Zeitdimension immer größere Bedeutung. Wie man am schnellsten vorankommt, ist für viele Zeitgenossen zur lebenspraktischen Leitfrage geworden. Das ist leicht nachvollziehbar, wenn das Ziel feststeht. Aber auch dort, wo jemand erst noch herausfinden will, was und wohin er oder sie eigentlich will, ist Tempo angesagt. Es gilt keine Zeit zu verlieren. Das Primärziel ethischer Orientierung scheint die Reduzierung von Zeitverlusten und die Realisierung von Zeitgewinnen zu sein. Und wo ein Dissens über Ziele und Wege besteht, kann man sich zumindest auf den Imperativ verständigen: „Was immer Du tust und willst, erledige es möglichst rasch, damit wir an den Handlungsergebnissen erkennen, was es mit Deinem Wollen und Tun auf sich hat!“

Wie man unter Zeitdruck zuverlässige Orientierungen bereitstellen kann, entwickelt sich für die Ethik zu einer zentralen Aufgabe, an der sich ihre Relevanz für die Lebensführungskompetenz von Individuen entscheidet. Die Sparte der Ratgeberliteratur für Zeitmanagement profitiert in hohem Maße von einer ungebrochenen Nachfrage, wie man aus der Not der Zeitknappheit die Tugend der Zeitsouveränität machen kann. In einer Gesellschaft, die Lösungen favorisiert, die sich im Handumdrehen realisieren lassen oder auf Knopfdruck abrufbar sein sollen, besteht jedoch eine große Verlegenheit, wenn Orientierungen für das Agieren sozialer Systeme anstehen, von denen Steuerungs- oder Anpassungsleistungen im Blick auf einen fulminanten technisch-wissenschaftlichen und sozio-kulturellen Wandel erwartet werden. Wenn es um die Ermittlung sozialen Orientierungsbedarfs, um die Begründung und Operationalisierung normativer Handlungsregeln geht, gewinnt die Zeitdimension auch hier beträchtlich an Bedeutung. Bisher ist diese Herausforderung in der Sozialethik nicht systematisch reflektiert worden – zu ihrem eigenen Nachteil!

Die folgenden Überlegungen wollen als ein Plädoyer für die Einsicht verstanden werden, dass von der Bewältigung dieser Herausforderung nicht allein die Sicherung der „Moralität“ der Modernisierung der Gesellschaft, sondern auch die Zeit- und Sachgemäßheit der Sozialethik abhängen. Zu einem Plädoyer gehört es, in einem Streitfall Indizien, Beweise und Zeugenaussagen zusammenzutragen und daraus ein Gesamtbild entstehen zu lassen, das bestimmte Schlussfolgerungen erlaubt. Nicht immer sind diese Folgerungen zwingend, aber sie sollten doch nahe liegen. Plädoyers sind stets auch Appelle an die kritische Urteilskraft ihrer Adressaten. Sie wollen nicht zu etwas nötigen, sondern von etwas überzeugen.

Zwar versucht dieses Buch mit seinem Plädoyer für eine im Zeitalter beschleunigter sozialer Veränderungen notwendige „Ethik der Zeit“ einen großen Bogen zu schlagen von der Grundlagenreflexion bis hin zur Entwicklung von Handlungsperspektiven für ein Umgehen mit den Zeitstrukturen sozialer Systeme. Dennoch kann dabei nicht jenes Maß an Ausführlichkeit realisiert werden, das mit der Idee der Vollständigkeit verknüpft ist. Dies ist nicht zuletzt dem Thema geschuldet. Wer über Ethik im Zeitalter der Beschleunigung schreibt, steht unter Zeitdruck und unterliegt den Restriktionen der Zeitknappheit. Ethische Überlegungen stehen auch dann unter diesen Zwängen, wenn von ihnen erwartet wird, dass ihre Beiträge zur Lösung anstehender Probleme über den Tag hinaus Bestand haben sollen. Es mag mir daher nachgesehen werden, dass ich angesichts meines eigenen begrenzten Zeitbudgets und im Blick auf die nicht unbegrenzten Zeitressourcen der Leserinnen und Leser diesem Buch einen Umfang gegeben habe, der keine allzu zeitraubende Lesearbeit erfordert.

Mein besonderer Dank gilt dem Verlag und dem Lektorat der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, das den Anstoß für dieses Projekt gegeben und mich zu rechten Zeit daran erinnert hat, es zum Abschluss zu bringen. Gewidmet sind diese Studien meiner Frau Gabriele. „Die Liebe bleibt“ (1 Kor 13,8) – auch wenn die Zeit vergeht.

Köln, im März 2006

Hans-Joachim Höhn

1. Problemskizze: Sozialethik und Zeitdiagnose

Was vor einigen Jahrzehnten noch ein Grund war, dem Christentum soziales Versagen vorzuwerfen – das fehlende Engagement in politischen, sozialen und kulturellen Fragen – wird seit einigen Jahren zum Anlass genommen, ihm ein Versagen in Religionsdingen vorzuhalten. Man legt ihm zur Last, sich im Einlassen auf moralische Fragen selbst säkularisiert zu haben. In Gestalt einer gesellschaftlich angepassten „Zivilreligion“ biete es spirituellen Flankenschutz bei der Bewältigung innerweltlicher Probleme, die sich angeblich ebenso gut auch ohne solche Hilfe lösen lassen. Die Glaubenswelt der Christen sehen ihre Kritiker so weit psychologisiert und soziologisiert, dass daraus ein Gemisch aus Psychotherapie, Meditationsanleitungen, Sozialarbeit und Kulturmanagement geworden sei, aber nichts mehr von Transzendenz und Erlösung, vom Sakralen, Heiligen und Mystischen vernehmbar werde.¹ So ändern sich die Zeiten! Ist es also wieder Zeit, von Mystik statt von Politik, von Kontemplation statt von Aktion zu reden? Oder ist hier bloß ein bestimmter Zeitgeist am Werk, der im Christentum als religiöses Zeugnis nur gelten lässt, was sich abseits des Politischen manifestiert?

Beide Fragen steigern die ohnehin beträchtliche Verlegenheit bei den Versuchen, das Religiöse im Säkularen zu behaupten. Um zu verhindern, dass die Zeit über das Christentum hinweggeht, scheint es entweder angezeigt, sich ständig und ausschließlich tagesaktuellen Themen zu widmen. Oder es legt sich nahe, eine Zuständigkeit für das Zeitlose und Überzeitliche zu behaupten. Allerdings reißt diese Alternative auseinander, was zusammengehört: Zeit- und sachgemäß ist christliches Handeln in der Tat nur dann, wenn es sich auch Fragen stellt, die über den Tag hinaus von Belang sind. Dazu muss der oft unbemerkte Horizont der Zeit selbst, vor dem sich etwas als belangvoll erweist, eigens thematisiert werden. Kaum anders lässt sich bestimmen, was „an“ der Zeit ist. Die Beschäftigung mit der Zeit ist jedoch immer ein Geschehen „in“ der Zeit. Sie ist sowohl Gegenstand als auch Bedingung dieser Erörterung. Dabei kann die Befragung der Zeit an-

¹ Vgl. auf dieser Linie R. SAFRANSKI, Religiöse Sehnsucht – Sehnsucht nach Religion, in: W. RUFF (Hg.), Religiöses Erleben verstehen, Göttingen 2002, 11–26.

gemessen nicht ohne die Frage nach der Zeit der Befragung vorgenommen werden.

Christliches Handeln, das sich vom Evangelium her dafür sensibilisieren lässt, was in der Zeit an der Zeit ist, steht daher unter der Verpflichtung, sich seines jeweiligen Zeitkolorits zu vergewissern und resonanzfähig zu sein für die jeweiligen sozialen Herausforderungen. Eine solche Offenheit und Aufgeschlossenheit ist nicht mit Anpassung zu verwechseln. Christliche Zeitgenossenschaft kann durchaus in einem widerständigen Sich-Einlassen auf den Geist der Zeit bestehen. Widerspruch ist spätestens dann angezeigt, wenn Christentumskritiker einen Gegensatz zwischen Aktion und Kontemplation oder zwischen Mystik und Politik ausmachen. Ein solcher Gegensatz lässt sich theologisch nicht begründen.

1.1. Gesellschaft begreifen – Gesellschaft gestalten: Christliche Sozialethik zwischen Theorie und Praxis

Dass der christliche Glaube zu tun gibt, gehört zu den Anfangssätzen theologischer Reflexion. Damit wird frühzeitig klargestellt, dass die Grundverfassung des Glaubens durch seine Praxis definiert wird.² Er besteht nicht bloß in „Gedanken und Worten“, sondern will in unterschiedlichen Lebensbereichen „am Werk“ sein. Wenn dem Christentum etwas an den Menschen und ihren Nöten liegt, kommt es nicht an der Einsicht vorbei, dass „jeder Tag seine Plage“ hat (vgl. Mt 7,34). Evangeliumsgemäß ist christliches Leben nur dann, wenn es den Menschen gerecht wird, die Tag für Tag von den Nöten des Lebens geplagt werden. Christen geraten daher in einen Selbstwiderspruch, wenn sie behaupten an Gott zu glauben und diese Behauptung für ihre Lebenspraxis keine Konsequenzen hat. Ein derart folgenloser Glaube ist ein „toter Glaube“ (vgl. Jak 2,17). Folglich rückt das „wahre“ Christsein in die Nähe jener Angelegenheiten, die besser getan als gedacht werden.

In der Tat kann über den Glauben nur so nachgedacht werden, dass sein Inhalt nicht bloß gedacht wird. Allerdings nimmt sein Inhalt bald Schaden, wenn er unbedacht oder gedankenlos praktiziert wird. Zumal der christ-

² Die praktische Verfassung des christlichen Glaubens als Grund und Richtmaß theologischen Denkens herausgearbeitet zu haben, ist das bleibende Verdienst von Politischer Theologie und Befreiungstheologie, von denen wiederum theologische Handlungstheorien ihren Impetus empfangen haben. Vgl. dazu E. ARENS, *Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie*, Freiburg/Basel/Wien 1992; DERS. (Hg.), *Gottesrede – Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie*, Darmstadt 1994.

liche Glaube nicht bloß zu tun, sondern auch zu denken gibt. Gerade seine Praxis führt dazu, dass das Subjekt des Glaubens auf andere Gedanken kommt und andere nachdenklich macht. Damit ist nicht die Lizenz verknüpft, den Glauben zu „verkopfen“, sondern die Verpflichtung gegeben, angesichts der an ihn gestellten Herausforderungen nicht „kopflös“ zu (re)agieren. Sich mit dem Glauben zu beschäftigen und ihn ins Werk zu setzen, bedeutet stets auch Kopfarbeit. Aber gerade bei dieser Form der Nachdenklichkeit wird man nicht umhin können, zur rechten Zeit an den Vorrang der Praxis vor der Theorieproduktion zu erinnern.

Dieser Verschränkung von Theorie und Praxis haben alle theologischen Disziplinen Rechnung zu tragen. Dies gilt natürlich auch für eine Christliche Sozialethik, welche auf die gesellschaftlichen Voraussetzungen und Konsequenzen christlicher Glaubenspraxis zu reflektieren hat. Geleitet von einer klaren Option für die Opfer struktureller Ungerechtigkeit soll sie nach dem Beitrag dieser Praxis für den Aufbau und Erhalt gerechter Strukturen menschlichen Miteinanders fragen. Nicht nur wissenschaftstheoretische Gründe legen es nahe, für die Grundlegung und den Aufbau einer christlichen Gesellschaftsethik das Layout einer Theorie sozialen Handelns zu wählen.³ Vor allem ist es ihr religiöser Bezugsrahmen⁴, der dieses Theorieformat verlangt: Der christliche Glaube ist selbst die Konsequenz einer Praxis, in der sein Grund im Widerstreit von Freiheit und Unterdrückung erfahrbar geworden ist. Gerade weil das Grundereignis des Glaubens – die Offenbarung der unbedingten Zuwendung Gottes zum geschundenen, gequälten und missachteten Menschen – nicht jenseits des Politischen und Ökonomischen stattgefunden hat, ist seine Praxis folgenreich für jene Bereiche, die scheinbar diesseits des Religiösen liegen. Das Christentum ist politisch dadurch, dass es nicht christlich wäre, wenn es unberührt bliebe von der aus politischer Gewalt und ökonomischer Macht resultierenden Unfreiheit und Ohnmacht des Menschen; es wäre nicht christlich, wenn es sich unbeeindruckt zeigte von gesellschaftlichen Schiefen und Pathologien, die aus technisch-wissenschaftlichen und ökonomischen Modernisierungsprozessen resultieren.⁵ Die theologische Identität einer

³ Vgl. hierzu u. a. F. HENGSBACH, Christliche Gesellschaftsethik als normative Handlungstheorie, in: JCSW 42 (2002) 85–116; H.-J. HÖHN, Handlungstheorie und Sozialethik. Reflexionsstufen einer Ethik sozialen Handelns, in: JCSW 29 (1989) 29–60.

⁴ Vgl. M. HEIMBACH-STEINS, Sozialethik als kontextuelle theologische Ethik, in: JCSW 42 (2002) 46–64; J. MÜLLER/J. BANAWIRATMA, Kontextuelle Sozialtheologie, Freiburg/Basel/Wien 1995.

⁵ Die Kategorien „Moderne/Modernisierung“ werden nachfolgend sukzessive präzisiert und zunächst als „Containerbegriffe“ benutzt, die in sozial- und kulturgeschichtlicher Perspektive ein „Projekt“ und einen Prozess beschreiben, die mit der

Christlichen Sozialethik als Handlungstheorie christlicher Zeitgenossenschaft hängt somit daran, dass sie Antworten geben kann auf die Fragen: Welche Konsequenzen hat christliches Handeln im Kontext des Politischen und Ökonomischen, wenn es auf evangeliumsgemäße Weise sach- und zeitgemäß ist? Inwieweit kommt dieses Handeln den heutigen Modernisierungsverlierern zugute?

Mit dieser auf den ersten Blick anwendungsorientierten Frage, die auf den Öffentlichkeitsanspruch und die soziale Relevanz christlichen Handelns abzielt, ist zugleich angedeutet, welche speziellen Begründungsleistungen von einer christlichen Sozialethik erwartet werden. Sie hat Hinsichten und Kriterien zu ermitteln, angesichts derer sich die Konsequenzen christlichen Handelns für Aufbau und Erhalt einer gerechten Ordnung des Sozialen unter den Bedingungen weltanschaulicher Pluralität als zustimmungsfähig erweisen lassen. Zustimmungsfähig müssen diese Konsequenzen in dem Sinne sein, dass man sie vernünftigerweise wollen kann. Nur dann sind sie auch politisch belangvoll. Zu diesem Zweck ist jedoch nicht auf die Geltungsgrundlage des Glaubens, sondern der Vernunft zu rekurrieren, auf deren Basis sich Kriterien des allgemein Zustimmungsfähigen identifizieren lassen.

Daran ändert sich nichts in einer „postsäkularen Gesellschaft“ (J. Habermas), die erkennen muss, dass trotz zahlreicher Entmythologisierung- und Säkularisierungswellen religiöse Sinnsysteme fortbestehen und sogar eine wichtige „vorpolitische“ Ressource eines liberalen Gemeinwesens bilden können. Selbst religiös „unmusikalische“ Denker räumen ein, dass es moralische Einstellungen und Empfindungen gibt, für die nur in religiöser Sprache hinreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten zur Verfügung stehen. Dazu zählen vor allem „Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge.“⁶ Aber

(europäischen) Aufklärung ihren Anfang nehmen. Mit der Aufklärung beginnt jener politisch-kulturelle Prozess, in dem der Mensch aus einem schicksalhaften Komplex von Natur und Geschichte austritt, sich über die Bedingungen der eigenen Existenz im ganzen klar werden will, allein unter dem Imperativ der Vernunft sich der normativen Grundlagen seiner Weltgestaltung vergewissert und dabei Wissenschaft, Wirtschaft und Technik als Leitmedien (vernunft)autonomer Weltgestaltung installiert. Vgl. hierzu ausführlicher H.-J. HÖHN, Das Erbe der Aufklärung. Beiträge zur Theorie der Moderne, in: Ders. (Hg.), *Theologie, die an der Zeit ist*, Paderborn 1992, 17–34.

⁶ J. HABERMAS, Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, in: Ders./J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung*, Freiburg/Basel/Wien 2005, 31. Vgl. auch DERS., *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt 2005, 119–154, 216–223; DERS., *Glaube und Wissen*, Frankfurt 2001.

nicht allein für die Wahrnehmung „beschädigten Lebens“ (Adorno), sondern auch für die Bestimmung der Gehalte gegliederten Daseins kann und muss sich die säkulare Vernunft im Blick auf religiöses Denken aufgeschlossen zeigen. Es gibt nach J. Habermas durchaus philosophische Gründe, die dafür sprechen, dass wir den Gehalt der Begriffe Moralität und Sittlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Emanzipation, Humanität und Gerechtigkeit nicht „ernstlich verstehen können, ohne uns die Substanz des heilsgeschichtlichen Denkens jüdisch-christlicher Herkunft anzu-eignen“.⁷ Nach Habermas führt die Tradition des Christentums im Blick auf die ethische Vernunft inspirierende, ja unaufgebbare semantische Gehalte mit sich. Ohne deren sozialisatorische Vermittlung könnte „eines Tages dieses semantische Potential unzugänglich werden; dieses muß sich jede Generation von neuem erschließen, wenn nicht noch der Rest des intersubjektiv geteilten Selbstverständnisses, welches einen humanen Umgang miteinander ermöglicht, zerfallen soll“.⁸ Die Moderne hat nicht pauschal „die“ Religion hinter sich, sondern bestimmte Formen einer Säkularisierung der Religion und ist – angesichts der Dialektik mancher Modernisierungsprozesse – mit der Entmythologisierung ihrer selbst konfrontiert.

Gleichwohl bedeutet das nicht, dass die Moderne ihre eigene normative Kraft völlig aufgezehrt hat und ihre Leitideen – Autonomie und Emanzipation – jetzt wieder Platz für jene Autoritäten machen müssen, an deren Stelle sie sich gesetzt haben. Religion und Glaube können nicht einfachhin ihre alten Ränge in Kultur und Gesellschaft wieder beanspruchen. Denn es braucht eine „sozialisatorische Vermittlung“ ihrer semantischen Gehalte, die dem Anspruchsprofil der Moderne entspricht. Mit dem humanen Gedächtnis der Gesellschaft, mit ihren religiös-kulturellen Traditionen darf nicht traditionalistisch, sondern muss kommunikativ und innovativ umgegangen werden. Ihre Inspirationen und Ansprüche an Modelle und Ideale eines „guten Lebens“ müssen dabei in eine säkulare Sprache übersetzt und darin argumentativ vertreten werden, wollen sie die Zustimmung säkularisierter Zeitgenossen finden.⁹ Regenerative Kraft für das normative Bewußtsein einer Gesellschaft können diese Gehalte um so eher entwickeln, je mehr es gelingt, sie aus einer säkularen Gegenperspektive plausibel zu machen.

Die Beteiligung an solchen Übersetzungen macht eine Christliche Sozialethik keineswegs zu einer Angelegenheit grauer Theorie, für deren Pra-

⁷ DERS., *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt ²1988, 23.

⁸ Ebd.

⁹ Vgl. hierzu auch E. MACK, *Gerechtigkeit und gutes Leben. Christliche Ethik im politischen Diskurs*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2002.

xisrelevanz man schwarzsehen muss. Vielmehr trägt sie dazu bei, dass christliches Handeln ganz bei seiner Sache bleiben kann. Die Ermittlung und Herbeiführung von Konsequenzen christlicher Glaubenspraxis kann nicht unabhängig erfolgen von der Identifikation bestimmter Bedingungen, unter denen christliches Handeln steht. Es handelt sich hierbei um Bedingungen, die auf verschiedenen Ebenen zu orten sind und unterschiedliche Arrangements ihrer Rekonstruktion und Identifikation verlangen. Eine zentrale Aufgabe Christlicher Sozialethik besteht in der Bestimmung von empirisch feststellbaren Umständen, unter denen christliches Handeln faktisch steht. Es wäre aber unzureichend, daraus eine Normativität des Faktischen zu machen. Es gibt weitere Bedingungen, die für dieses Handeln konstitutiv und normativ sind, die vom Evangelium her vorgegeben sind. Was derart in der Sozialethik „Sache“ ist, hat in mehrfacher Hinsicht Folgen für ihr Theoriedesign und für ihre Praxisrelevanz. Eine erste Folge besteht in ihrem interdisziplinären Charakter.

Wenn als Ziel einer Christlichen Sozialethik das Begreifen und Gestalten der Strukturen und Prozesse moderner Gesellschaften definiert wird, in denen die solidarische Verwirklichung individueller Freiheit möglich werden soll, hängt die Kompetenz dieser Disziplin davon ab, dass ihre Vertreter/innen die Probleme des Begreifens und Gestaltens, d. h. die Vermittlung von Theorie und Praxis nicht allein aus der Theorie kennen. Ebenso wie Fragen der Reflexion und Konkretion greifen hier analytische und normative Aufgaben ineinander. Dies legt auch das Verständnis gesellschaftlicher Wirklichkeit nahe, wie es etwa von Seiten der Philosophie formuliert wird, indem sie Faktisches und Normatives legiert: „Eine moderne Gesellschaft ist ... ein System der Kooperation, dessen Rechte und Pflichten sich lohnen müssen“.¹⁰ Eine solche Definition hat durchaus Einfluss und Rückwirkungen auf Selbstverständnis, Ansatz und Methode der Sozialethik. Sie ist eine Disziplin, die ihrerseits auf Kooperationen angewiesen ist.

Die Christliche Sozialethik kann die ihr gestellten Aufgaben nur als eine „interdisziplinäre Disziplin“ bewältigen. Sie muss Bezug nehmen auf die Ergebnisse empirisch-historischer Sozialforschung, auf die philosophischen Diskurse zur Begründung ethischer Normen sowie auf die Vermittlung ihrer Prinzipien und Postulate mit den spezifischen Handlungslogiken der funktionalen Teilsysteme moderner Gesellschaften.¹¹ Erst in der Auseinandersetzung mit dem jeweiligen soziologischen, philosophischen und

¹⁰ O. HÖFFE, Individuum und Gemeinsinn – Thesen zu einer Sozialethik des 21. Jahrhunderts, in: E. Teufel (Hg.), Was hält die moderne Gesellschaft zusammen?, Frankfurt 1996, 16.

¹¹ Vgl. H.-J. HÖHN (Hg.), Christliche Sozialethik interdisziplinär, Paderborn/München/Wien/Zürich 1997.