

# Kirche und Gesellschaft



Thomas Rusche

## Diskursethik und Christliche Soziallehre

Die Verschattung  
der frohen Botschaft überwinden

---

Die Reihe „Kirche und Gesellschaft“ thematisiert aktuelle soziale Fragen aus der Perspektive der kirchlichen Soziallehre und der Christlichen Sozialethik.

### **THEMEN DER ZULETZT ERSCHIENENEN HEFTE:**

**Mai 2014, Nr. 410:** Ursula Nothelle-Wildfeuer  
Mindestlohn – eine Frage der Gerechtigkeit?

**Juni 2014, Nr. 411:** Jörg Althammer  
Welche Wirtschaft tötet? Anmerkungen zum Rundschreiben *Evangelii gaudium* aus wirtschaftsethischer Perspektive

**September 2014, Nr. 412:** Gottfried Leder  
Grundgesetz und Menschenwürde: Wird unsere Verfassung zur Disposition gestellt?

### **VORSCHAU:**

**November 2014, Nr. 414:**  
Antonius Liedhegener zum Themenbereich: „Religion und Zivilgesellschaft“

**Dezember 2014, Nr. 415:**  
Markus Borzyski zum Themenbereich: „Konkretisierung des Gemeinwohlprinzips“

**Januar 2015, Nr. 416:**  
Fra' Georg von Lengerke zum Themenbereich „Diakonie und Kirche“

Die Hefte eignen sich als Material für Schule und Bildungszwecke.

### Bestellungen

sind zu richten an:

**Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle**

**Brandenberger Straße 33**

**41065 Mönchengladbach**

Tel. 0 21 61/8 15 96-0 · Fax 0 21 61/8 15 96-21

Internet: <http://www.ksz.de>

E-mail: [kige@ksz.de](mailto:kige@ksz.de)

### Redaktion:

**Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle**

**Mönchengladbach**

Erscheinungsweise: Jährlich 10 Hefte, 160 Seiten

---

2014

© J.P. Bachem Medien GmbH, Köln

ISBN 978-3-7616-2824-9

Die Christliche Soziallehre richtet sich an alle Menschen, die unsere *Krise des gemeinschaftlichen Engagements* und die *Globalisierung der Gleichgültigkeit* (Franziskus, *Evangelii gaudium* (EG), 50, 54) durch theoretische Reflexion und praktisches Engagement überwinden wollen. Angesichts der weltweiten sozialen und ökologischen Verwerfungen und der planetarischen Vernichtungsmacht des Menschen bedarf es im 21. Jahrhundert einer neuen Anstrengung, um die Wirkungskraft der sozial-ethischen Verkündigung so zu stärken, dass wir Christen Weltverantwortung übernehmen können für die *Permanenz echten menschlichen Lebens* (Hans Jonas) und damit für die Zukunft der göttlichen Schöpfung.

Zur Weiterführung und Aktualisierung der Christlichen Soziallehre erörtere ich einige Aspekte der *Diskursethik*. Warum? Weil die diskursethische Konzeption in besonderer Weise geeignet ist, Begründungs- und Praxisfragen der Soziallehre zu erhellen. Noch grundsätzlicher formuliert: Die Christliche Sozialethik könnte an Begründungsstärke und Anwendungsorientierung hinzugewinnen, wenn sie sich den zeitgenössischen Erkenntnissen der Diskursphilosophie stellt.

## **Theologie im Dialog**

Gott ist in Christus Mensch geworden, um mit uns in einen Dialog der Liebe zu treten. Gott entäußert sich für diesen Dialog. Der Mensch ist eingeladen, aus sich herauszutreten, eingeübte Gewohnheiten hinter sich zu lassen und Meinungen im Dialog mit anderen zu prüfen. Im Licht der göttlichen Liebe erhalten menschliche Talente, irdische Güter und traditionelle Überzeugungen eine neue Bedeutung. Christus erfüllt unser Herz mit der Freude des Evangeliums. Aus dieser Glaubensfreude heraus können wir unsere materiellen Ressourcen und intellektuellen Fähigkeiten in den Dialog mit der Welt einbringen. Was bedeutet dies für die Theologie? Wie kann sie den Schatz des Evangeliums heben und zum Wohl der Menschheit einbringen? Wie kann Weltverantwortung so begründet und ausgestaltet werden, dass sie zum konkreten Engagement für das heutige und zukünftige Wohl von Mensch und Natur verpflichtet und ermutigt?

Die Rede von Gott kennt nicht erst seit dem 21. Jahrhundert eine spannungsreiche Kontextvielfalt. Unser Glaube konkretisiert sich in der menschlichen Vielgesichtigkeit. „Der Mensch ist der Weg der Kirche“ (Johannes Paul II). Gott ist bei aller Vielfalt von Glaubenswegen und Glaubensströmungen der Grund für die Einheit von Kirche in menschli-

cher Vielfalt: *unum in pluribus*. Der Blick auf die katholische Theologie vermittelt trotz oder gerade wegen des römischen Zentralismus und des päpstlichen Lehramts den Eindruck einer vielschichtigen Kontroverse. Spannungen zwischen Kurie, Ortskirchen und polarisierenden Glaubensrichtungen durchziehen die Theologiegeschichte. Die konfessionellen Spaltungen des Christentums, erstarkende Evangelikale und New Age-Bewegung, die Islamisierung vieler Weltgegenden und die zunehmende Entchristlichung des alten Europas enthalten den dringenden Appell an die römisch-katholische Theologie in einen Dialog zu treten – nicht zuletzt auch mit den religiös *unmusikalischen* Wissenschaftlern anderer Fakultäten, mit den Skeptikern und Atheisten, mit den Relativisten und kapitalistischen Egoisten.

Unser christlicher Glaube ist keine selbstreferenzielle Veranstaltung für die Frommen und Rechtgläubigen. Kirche ist keine Sekte der *Hundertprozentigen*. Wenn sich die christliche Gotteslehre der gesellschaftlichen Realität verschließt und die große materielle und seelische Not vieler Menschen übersieht, verschattet sie die frohe Botschaft und überlässt die Welt den scheinbaren Systemzwängen innerweltlicher Strukturen und Mechanismen. Das Evangelium will hinausgetragen werden in die ganze Welt, heraus aus der klerikalen Binnenwelt, hin zu allen Menschen – gerade auch zu den am Boden Liegenden und ins Abseits Gedrängten.

## **Dialog und Diskurs**

Auch in (West-) Deutschland verflüchtigt sich das katholische Milieu seit Jahrzehnten, das Fundament gemeinsam geteilter Glaubensüberzeugungen ist brüchig geworden – selbst unter dem harten Kern der sonntäglichen Kirchgänger – wie zuletzt die päpstliche Umfrage zur Familienpastoral gezeigt hat. Wie aber kann ein Dialog gelingen, wenn (traditionelle) Verbindlichkeiten skeptisch in Frage gestellt werden? Was überhaupt ist ein Dialog? Menschen können sich durch (gr. dia) das Wort (gr. logos) miteinander verbinden. Dialog ist der Ort des Logos, der von Gott geschenkten Vernunft. Ohne Dialog, ohne zu reden, ohne Gedanken zu formulieren und auszutauschen, kann der Mensch sich nicht entfalten. Der Mensch bedarf zum Menschsein des anderen Menschen. Er braucht das Gespräch mit dem Anderen wie der Körper Nahrung benötigt. So verdeutlicht die Dialogbedürftigkeit des Menschen seine Abhängigkeit von der Gemeinschaft, seine soziale Natur.

Unsere alltägliche Lebenspraxis kennt eine große Vielfalt von Dialogarten: Gespräche unter Bekannten und Freunden über Urlaub, Krankheit

und Erziehung, Einweisung und Kritik am Arbeitsplatz, politische Diskussionen und Auseinandersetzungen, Klatsch und Tratsch zwischen Tür und Angel, Talkshowgeplaudere oder Gespräche am Familientisch. Da unter dem umgangssprachlichen Dialogbegriff so unterschiedliche Formen der menschlichen Kommunikation zusammengefasst werden, empfiehlt sich zur Abgrenzung davon der sprachphilosophische Terminus des *Diskurses* im Sinne eines argumentativen Dialogs.

Diskurs als eine Form argumentativer Kommunikation zur Prüfung von Geltungsansprüchen für Aussagen und im weiteren Sinne für alle Handlungen und Äußerungen, deren Gehalt sich in Aussagen wiedergeben und empirisch oder argumentativ prüfen lässt. Im Diskurs wird durch das wechselseitige Geben und Nehmen von Argumenten (gr. *logon didonai*) elementar die *Widerspruchsfreiheit* und letztlich die *Zustimmungswürdigkeit* der vorgetragenen Behauptung geprüft. Dabei ist es keineswegs das Ziel, den Diskurspartner durch rhetorische Feinessen zu überreden. Vielmehr geht es darum, im Diskurs zu lernen und sich dem *zwanglosen Zwang des besseren Arguments* (Jürgen Habermas) auszusetzen.

### **Vorzugswürdigkeit des Diskurses**

Auf Konferenzen miteinander ins Gespräch zu kommen, ist besser als gegeneinander Krieg zu führen. Anstatt Interessen mit Gewalt durchzusetzen, empfiehlt sich die argumentative Prüfung von Geltungsansprüchen als friedensstiftendes Verfahren. Auch wenn alle jeweiligen Diskurspartner nach kritischer Prüfung von einem Argument überzeugt sind, ist ein solcher Konsens jedoch noch irrtumsanfällig. Die singuläre Bedeutung des Diskurses liegt deshalb weder in der Vorzugswürdigkeit des Verfahrens noch im fehlbaren Wahrheitsgehalt der Diskursergebnisse.

Um die konzeptionelle Bedeutung des Diskursbegriffs verstehen zu können, bedarf es einer Reflexion auf die Voraussetzungen des Diskurses. Die transzendental fragende Diskurspragmatik untersucht die Präsuppositionen des Denkens als eines impliziten oder ausdrücklichen Kommunizierens. Welche Sinnbedingungen eines Diskurses sind für unser Reden und Denken *unhintergebar*, weil sie auch der skeptische Leser, der diese meine Ausführungen bezweifelt, als Voraussetzungen seines skeptischen Diskursbeitrags selber für sich in Anspruch nimmt? Auch der Skeptiker beansprucht mit seinem Zweifel, den er ja als sinnvollen und wahrheitsfähigen Diskursbeitrag ins Spiel bringt, Geltung gegenüber seinem jeweiligen und – streng genommen – gegenüber allen möglichen

Argumentationspartnern; denn sie müssten seiner Zweifelsthese zustimmen und ihn als ernsthaften Argumentationspartner anerkennen können. Der Skeptiker begibt sich damit wie jeder Diskurspartner in ein ethisch verbindliches Anerkennungsverhältnis, das Gegenseitigkeit und Glaubwürdigkeit, Widerspruchsfreiheit und Wahrhaftigkeit verlangt. So ist es ein implizites Diskursversprechen, allen Anderen, unabhängig von Geschlecht, Religion, Sexualität, Nationalität und Hautfarbe, die gleichen Rechte zuzuerkennen (Diskriminierungsverbot), ihre Menschenwürde zu achten und Mitverantwortung für ihre Lebens- und Freiheitsrechte zu übernehmen (Friedensgebot). Indem sie transzendental nach Verbindlichkeiten fragt, die sich nicht sinnvoll bezweifeln lassen, führt die Diskurspragmatik nicht zu einer moralneutralen Verfahrensethik, sondern begründet durch die Aufdeckung unbestreitbarer Diskursvoraussetzungen substanzielle ethische Prinzipien und Verbindlichkeiten.<sup>1</sup> In der Reflexion auf den Diskurs zeigt sich das Unbedingte der menschlichen Argumentation, aus diskursphilosophischer Perspektive das *Absolute* der *zwischenmenschlichen Begegnung*, „das jeden grundsätzlichen Relativismus ausschließt“<sup>2</sup> und zur Verantwortung füreinander verpflichtet. Worin besteht nun diese unbedingte diskursethische Verantwortungspflicht?

## Diskursethische Prinzipien

In der Argumentation erhebt der Mensch Geltungsansprüche. Ein Anspruch auf rationale Geltung ist, logisch gesehen, stets ein Anspruch auf *Universalität*. Dies bedeutet: Gelten im strengen Sinne von argumentativer Gültigkeit kann nur, was sich von niemandem entkräften lässt. Positiv formuliert ist allein gültig, was einen unbeschränkten argumentativen Konsens finden kann. Wenn ich in der *realen* Argumentationsgemeinschaft konkrete Bedürfnisse als dialogfähige Ansprüche vertrete, so stehe ich in der Verantwortung zu fragen, wie darüber in der *idealen* Kommunikationsgemeinschaft verhandelt würde. Denn die Argumentationsrolle verweist auf eine ideale, unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft und auf dasjenige Argument und diejenige Handlungsweise, welche auch vor dem idealen Forum der kommunikativen Vernunft Zustimmung als legitime Handlungsorientierung finden würde.

Daraus folgt, dass letztlich nur solche Normen, Ziele, Handlungsvorschläge und Realisierungsmittel gerechtfertigt und richtig sind, die auch und gerade unter den (nicht gegebenen) Bedingungen einer idealen Kommunikationsgemeinschaft zustimmungsfähig wären. Eben das ist anzuerkennen und anzustreben, was **ich**, der jetzt einen Geltungsan-

spruch erhebt, als rationales Gültigkeitsregulativ a priori voraussetze: die Einbeziehung aller möglichen Anspruchssubjekte, und zwar als gleichberechtigte und gleicherweise mitverantwortliche Argumentationspartner, die begründbare und kritisierbare Geltungsansprüche erheben. Diese Gleichberechtigung bildet den inhaltlichen Kern der *Diskursgerechtigkeit*. Sie lässt sich mit folgendem Imperativ operationalisieren:

*Prüfe für jede Norm, ob für sie ein argumentativer Konsens aller sinnvoll Argumentierenden unter Einschluss aller Betroffenen möglich ist.*

Dieses *deontologische Universalisierungsprinzip* verdeutlicht die unbedingte Verantwortungspflicht, in Diskursen *Gerechtigkeit* walten zu lassen, indem in vollendeter Gegenseitigkeit nach wohlbegründetem Konsens gestrebt wird. Die reale Welt hingegen ist oftmals von strategischer Interessensdurchsetzung, ja von Gewalt, gekennzeichnet. Auch das wohlwollende kommunikative Miteinander leidet zumeist unter Zeitdruck und fehlenden Informationen. Angesichts dieser Kommunikationsbarrieren bin **ich** und bist **du** bei Strafe des Selbstwiderspruchs dazu verpflichtet, alles zu tun, um den argumentativen Konsens zu fördern und alles zu unterlassen, was einer Verbesserung der faktischen Kommunikationsverhältnisse im Wege steht. Ernsthaft zu argumentieren, also die von **mir** und von **dir** immer schon unterstellte Rolle eines Partners im Diskurs auszufüllen, heißt nichts anderes, als angesichts der faktisch nicht gegebenen idealen Voraussetzungen menschlicher Gegenseitigkeit Mitverantwortung für die Verbesserung der Diskursbedingungen in der realen Welt zu übernehmen:

*Wähle nur solche Normen, die eine Verbesserung der realen Kommunikationsverhältnisse im Blick auf die Verhältnisse einer idealen Kommunikationsgemeinschaft ermöglichen.*

Dieses *teleologische Regulativprinzip* der Diskursethik fördert die fortschreitende Verwirklichung des allgemeinen Rechts auf kommunikative Freiheit, welches mit dem Recht auf Leben den Kern des Menschenwürdegrundsatzes bildet. Das dialogethische *Sollen* des Menschen als eines Diskurspartners mit universalen Geltungsansprüchen impliziert ein *Seinsollen* der Menschheit. Denn die Existenz der Menschheit ist eine Voraussetzung für die Kommunikationsgemeinschaft und die Bewahrung der Dialoggemeinschaft der Menschheit eine unbedingte Verpflichtung zur Zukunftsverantwortung, die niemand sinnvoll bestreiten kann, ohne sich in einen Widerspruch zu seiner Diskurspartnerrolle zu verstricken. *Menschenwürde* und *Zukunftsverantwortung* bilden die Moralsubstanz der diskursethischen Prinzipien, deren Anwendungsbedingungen gegen

alle menschliche und strukturelle Gewalt sowie gegen alle ökonomistischen Erfolgskalküle und technologischen Risiken unserer Hochgefahrzivilisation geschichtlich konkret zu verbessern sind.

## Naturrecht und Diskursethik

Der Mensch ist von Natur aus ein dialogisches Wesen mit Geltungsansprüchen. Aus dem *Sein* des Menschen als Subjekt von Geltungsansprüchen ein *Sollen* abzuleiten, ist kein naturalistischer Fehlschluss, sondern eine *metaphysische Prämisse*, die sich aber diskursreflexiv einholen lässt.<sup>3</sup> Wie? Indem du, der du jetzt einen Zweifel oder eine These vorbringst, erprobst, ob sich Sinn und Geltung dieser deiner Äußerung damit vereinbaren lassen, dass du behauptest: „Vielleicht gibt es für mich, der ich diese Äußerung tue, gar kein Sollen euch oder anderen gegenüber, so dass ich zu gar nichts verpflichtet bin!“ Frage dich: Kannst du zugleich anderen gegenüber etwas geltend machen *und* behaupten, du seiest ihnen gegenüber zu nichts verpflichtet? Zum Beispiel: Nicht zur Wahrhaftigkeit? Nicht zur sinnvollen Rede? Nicht zur Diskursgegenseitigkeit? Nicht zur diskursiven Prüfbarkeit als dem Element der Wahrheitssuche?

Eine solche diskurspragmatische Reflexion auf die Verantwortung des Menschen als Diskurspartner stärkt nicht nur das naturrechtliche Begründungsfundament der Soziallehre, sondern ermöglicht auch die *applicatio ad opus*, d. h. die Anwendung ethischer Prinzipien auf konkrete Gegebenheiten und Praxisherausforderungen. Der Entwurf einer diskursethisch fundierten Soziallehre steht allerdings im Spannungsverhältnis zur neuscholastischen Naturrechtsethik, die „eine konkrete Anwendung der Prinzipien auf die Verhaltenssituation in einem stringenten Schlußverfahren zuzulassen scheint (... und den Eindruck macht) in ihren Folgerungen unbedingte Richtigkeit beanspruchen zu können.“<sup>4</sup> Aus diskursphilosophischer Sicht ist die Christliche Sozialethik kein in sich geschlossenes deduktives System, sondern ein offenes Gefüge prinzipieller normativer Handlungsorientierungen.

In einer verantwortungsvollen Diskurspraxis können sozialetische Prinzipien nicht ohne Weiteres auf spezifische Situationen angewendet werden. Zunächst bedarf es einer Analyse der Situation. Hinschauen und Zuhören, Auswerten und Interpretieren von einzelnen Fakten und größeren Zusammenhängen ist gefordert. Die Ergebnisse solcher Situationsanalysen sind immer irrtumsanfällig und müssen deshalb revisionsfähig sein. Die vernünftige Beratschlagung zur Konkretisierung von Hand-

lungsnormen für eine oftmals amoralische Lebenswelt – man denke etwa an sexuelle Diskriminierung oder ökonomischen Erfolgsdruck in Unternehmen – vollzieht sich immer in einer Diskursgemeinschaft. Nur im Diskurs kann der Mensch Prinzipielles begründen, auf Konkretes applizieren und Verantwortung übernehmen.

Deshalb ist auch eine Christliche Sozialethik daran zu messen, wie ihre „Forderungen in Argumente übersetzt werden können, die den Vernunftmaßstäben für sinnvolles Argumentieren entsprechen müssen, so daß sie in praktischen Diskursen mit guten Gründen verteidigt werden können.“<sup>5</sup> Indem die Christliche Soziallehre auf die Voraussetzungen des argumentativen Diskurses reflektiert, erkennt sie, dass für das vernünftige Begründen von Verbindlichkeiten die sprachgebundene Argumentation unhintergebar ist: „Sittlich relevante Einsichten, welche aus kompetenter Erfahrung erwachsen, können in ihrem allgemeinen Verbindlichkeitscharakter nur in kommunikativer Praxis einsichtig gemacht werden.“<sup>6</sup> Die von jedem Argumentierenden, zumindest implizit vorausgesetzten diskursethischen Regeln bilden mit der naturrechtlichen Begründung das *fundamentum inconcussum* einer diskurstheologisch reflektierten Christlichen Soziallehre.

## **Glaube und Vernunft**

Gott hat dem Menschen die Vernunft und den Glauben geschenkt. „Glaube und Vernunft (Fides et Ratio) sind wie die beiden Flügel, mit denen sich der menschliche Geist zur Betrachtung der Wahrheit erhebt“ (Johannes Paul II, *Fides et ratio* (FR), 5). Glaube und Vernunft sind kommunikativ verfasst. Glaube, Vernunft und Sprache bedingen sich. Gesprochene und geschriebene Sprache sind für die Welterklärung, religiöse Offenbarung und Überlieferung wichtige Voraussetzungen. Mit sprachlich ausgeformter Reflexionskraft begabt, machen sich in der frühen Antike Menschen in unterschiedlichen Regionen zeitgleich auf den Weg der Weltvergewisserung und beginnen über Religiosität, Normativität und Rationalität nachzudenken. Dabei führt die philosophische Vernunft den Menschen vom *Mythos* zum *Logos*, vom Staunen und Spekulieren zum strengen folgerichtigen Denken. Letztverbindliche Prinzipien, wie der Homologiegrundsatz des zu vermeidenden Selbstwiderspruchs oder der Non-Kontradiktion ( $A \neq \text{non } A$ ) werden erkannt und ausformuliert.

In dieser Periode einer ersten universellen Ausprägung des reflexiven Bewusstseins wächst insbesondere in der jüdisch geprägten Welt die

Hoffnung auf einen Erlöser, den kommenden Messias. In Christus – so glauben wir – erfüllt sich diese Offenbarung. In ihm gibt sich Gott zu erkennen. Im Licht der Offenbarung kommen auch „Wahrheiten ans Licht (...), welche die Vernunft bereits auf ihrem selbstständigen Weg der Suche erreicht“ (FR, 67). Dabei kann die Vernunft „viel beitragen zur Klärung des Verhältnisses von Wahrheit und Leben, von Ereignis und lehrmäßiger Wahrheit“ (FR, 99). Glaube und Vernunft bilden bei der Wahrheitserkenntnis eine „duale Einheit“.<sup>7</sup> Augustinus verdeutlicht dieses duale Einheitsgefüge: „Jeder, der glaubt, denkt; wenn er glaubt, denkt er und wenn er denkt, glaubt er (...). Wenn der Glaube nicht gedacht wird, ist er nichts.“<sup>8</sup> So verstärken Glaube und Vernunft sich gegenseitig und ermöglichen Wahrheitserkenntnis.

Welche diskurspragmatischen Voraussetzungen hat diese Wahrheitserkenntnis? Wer in Diskursen argumentiert, bedarf nicht nur der *grammatischen* und *logischen* Regelbefolgungskompetenz, sondern auch der *ethisch* relevanten *kommunikativen* Kompetenz. Wahrheitserkenntnis kommt mit der grammatischen und logischen Kompetenz allein nicht aus, weil sie auf interpersonale Kommunikation angewiesen ist, die eo ipso ethisch bedeutsam ist. Wissenschaftliche Argumentationshandlungen können nicht auf wertneutrale Sachaussagen reduziert werden, sondern sind immer mit moralisch relevanten kommunikativen Handlungen verknüpft, ohne die Geltungsansprüche nicht vorgetragen werden können.

Die moralischen Grundlagen der argumentativen und mithin der wissenschaftlichen Kommunikation lassen sich am Beispiel der Lüge vor Augen führen: Offensichtlich wäre der wissenschaftliche Dialog ohne die ethische Disqualifikation der Lüge unmöglich. Auch die Verweigerung der Argumentationshandlung verbietet sich in der wissenschaftlichen Kommunikation, da ohne eine Rechtfertigung durch Argumente intersubjektive Verständigung nicht gelingen kann. Wenn Wissenschaftler ihre Argumente nicht als gleichberechtigte Diskussionspartner austauschen und jedem Menschen diesen gleichen Status zugestehen, verletzen sie kommunikativ-ethische Regeln, die auch für Wahrheitserkenntnis grundlegend sind. In diesem Sinne setzt die Wissenschaftslogik implizit eine normative Ethik der dialogischen Argumentation und Gegenseitigkeit voraus, deren Verzicht zur Selbstdiskreditierung der Wissenschaften führen würde. Ohne Anerkennung ethisch relevanter Verständigungsnormen kann sich der (wissenschaftliche) Dialog des Gebens und Nehmens von Argumenten nicht vollziehen. Wie sonst könnte z. B. ein argumenta-

tiver Dialog zwischen Vertretern unterschiedlicher Fakultäten, Konfessionen und Glaubenspositionen gelingen?

Die *duale Einheit* von Vernunft und Glaube ermöglicht Erkenntnis von Wahrheit. Vernunft bedarf der diskursethischen Fundierung, um sich gegen den nihilistischen Skeptizismus der (Post-) Moderne zu wappnen. Auch solch eine starke, den Relativismus bezwingende Vernunft vermag es jedoch nicht, alle Glaubensgehalte philosophisch einzuholen. Es bleibt ein Glaubenskern, der zwar qua Vernunft rekonstruiert und durchbuchstabiert werden kann, aber darüber hinaus einen Glaubensakt erfordert, der ein mehr oder weniger großes Opfer des Verstandes (*sacrificium intellectus*) einschließen kann.

### **Trinität der Liebe**

Ein wesentlicher Aspekt des christlichen Glaubens, wenn nicht gar der Glaubenskern, ist die Lehre von der göttlichen *Trinität*. Gott hat sich nicht als *Monade* (gr. monas, Einheit) offenbart. Gott ist keine Einheit, in der die Vielfalt getilgt wird, sondern die Dreieinigkeit von Vater, Sohn und Geist.<sup>9</sup> Gott offenbart sich als die Liebe (vgl. 1. Joh. 4,8). In dieser unendlichen Liebe sind die drei göttlichen Personen vollends eins. „Wenn du die Liebe siehst, siehst du die Heiligste Dreifaltigkeit.“<sup>10</sup> Die Trinität Gottes ist ein fortwährendes Liebesgeschehen der gegenseitigen Durchdringung (*Perichorese*) von Vater, Sohn und Geist. Diese Durchdringung der Liebe vollzieht sich dialogisch, in *communicatio*. Gott ist Gemeinschaft, Beziehung, Kommunion. Jeder Mensch ist als Ebenbild Gottes in diese kommuniale Liebesgemeinschaft berufen.

Im menschengewordenen Sohn entäußert sich der Vater und erniedrigt sich bis zum Tod am Kreuz. Diese Selbsthingabe ist Ausdruck der grenzenlosen Liebe Gottes, die uns Menschen Rettung von Leid und Tod verheißt. Wer aber offenbart uns zweifelnden Menschen die Einsicht, dass der am Kreuz hingerichtete Jesus die fleischgewordene Liebe Gottes ist? Wer schenkt uns die Liebe zu Gott und den Menschen? Wer ruft und befähigt uns jeden Tag aufs Neue zur Nachfolge Christi, in der wir einander als Schwestern und Brüder annehmen und in Nah und Fern beistehen – unabhängig von Verwandtschaftsgrad und Nationalität, Hautfarbe und Geschlecht, weltanschaulicher Gesinnung und politischer Haltung? Wer also schenkt uns schwachen Menschen die Kraft zur christlichen Nächstenliebe? Es ist der Geist Gottes, der uns mit seinen Gaben begnadet: „Gott ist Geist“ (Joh. 4,24) und befähigt uns zur Liebe. Durch den Heiligen Geist wird die Liebe Gottes auf uns Menschen ausgegossen. In der

Liebe zueinander erfüllt sich zugleich die göttliche Liebe: „Wenn wir einander lieben, bleibt Gott in uns und seine Liebe ist in uns vollendet.“ (1. Joh. 4,12). Benedikt XVI. veranschaulicht in *Deus caritas est* die vielfältigen Liebesdienste, zu denen wir Menschen – jeder auf seine Weise – berufen sind.

Dabei ist die Unterschiedlichkeit unserer gottgeschenkten Begabungen und Berufungen ein Ausdruck des Reichtums der Kirche, die vom Heiligen Geist in ihrer Vielfalt immer wieder neu zur Einheit geführt wird. Der Weg von der Vielfalt zur Einheit ist ein dialogischer. Die diskursphilosophische Fundierung dieser Dialoge innerhalb und außerhalb der Kirche, zwischen den Konfessionen und mit den Konfessionslosen, den Zweiflern und Skeptikern, sprengt die Binnenmilieus und öffnet die innerkirchliche Kommunikationsgemeinschaft für alle, die (im Diskurs) nach Wahrheit streben. Die Verbesserung der realen Kommunikationsverhältnisse vollzieht sich dabei im Blick auf die ideale Kommunikationsgemeinschaft, zu der aus theologischer Diskursperspektive auch die drei göttlichen Personen gehören. Der dreifaltige Gott selbst lädt uns Menschen zu einem Dialog der Liebe ein. Er inspiriert und motiviert uns, die Kommunikationsbedingungen zu verbessern und die Lebensverhältnisse menschenwürdiger und liebevoller, sozialverträglicher und umweltschonender zu gestalten.

### **Sozialethische Prinzipien**

Gott hat den Menschen als einmalige Person mit unantastbarer Würde nach seinem Ebenbild erschaffen, nicht als Monadensubstanz, sondern als Beziehungswesen. Die sozialethischen Prinzipien der *Personalität* und *Sozialität* bedingen sich, weil der Mensch zu seiner Vollendung der Gemeinschaft mit anderen Personen bedarf.<sup>11</sup> Der Mensch ist von Geburt an auf Andere bezogen. Als soziales Gemeinschaftswesen (zoon politikon) ist er zugleich ein dialogisches kommunikatives Wesen (zoon koinon). Ohne Kommunikation (gr. koinonia, lat. communicatio) und soziale Interaktion ist die Entfaltung der menschlichen Individualität nicht denkbar. Kommunikation ist der menschliche Existenzmodus, *Kommunio* ermöglicht Menschsein in höchster Potenz. „Individualität durch umfassende universale Kommunikation konstituiert gerade die Person.“<sup>12</sup>

Hier zeigt sich wiederum die sozialethische Anschlussfähigkeit des teleologischen Regulativprinzips der Diskursethik, das jede Person als Argumentierenden verpflichtet, die konkret betroffenen realen Kommu-

nikationsverhältnisse im Blick auf die Verhältnisse einer idealen, universalen Kommunikationsgemeinschaft weiterzuentwickeln. Je besser die sozialen Kommunikations- und Lebensverhältnisse ausgestaltet werden – man denke an eine gesellschaftspolitische Verwirklichung der Menschenrechte durch Meinungsfreiheit, Gleichberechtigung, Minderheitenschutz, Armutsbekämpfung etc. – desto freier können sich die Individuen mit ihren vielfältigen Potenzialen entfalten, füreinander da sein und in den gesellschaftlichen Diskurs einbringen. Allerdings ist die Lebens- und Systemrealität, z. B. einer Unternehmung, durch mehr oder weniger große Kommunikationsbarrieren geprägt. Beispielhaft seien hierarchisch ausgestaltete Organisationsstrukturen genannt, in denen oftmals bedeutsamer ist, *wer* etwas sagt, als *was* wer sagt. Nicht die Rationalität des Geltungsanspruchs, sondern die hierarchische Machtposition des Behauptenden entscheidet dann über die faktische Inkraftsetzung, z. B. von organisatorischen Anweisungen. Damit werden nicht nur die Kommunikationsrechte der Betroffenen verletzt, sondern zumeist auch relevante Sachaspekte ausgeblendet.

Auch die Konkretisierung des komplementären, sozialethischen Doppelprinzips von *Subsidiarität* und *Solidarität* bedarf der Diskurse. Das Solidaritätsprinzip postuliert den Anspruch des Schwachen auf Unterstützung durch den Stärkeren, wenn dieser der Unterstützung bedarf und jener dazu in der Lage ist. Der Subsidiaritätsgrundsatz setzt das Solidaritätsprinzip der gegenseitigen Unterstützung voraus und regelt die Aufteilung und Abgrenzung der Zuständigkeiten innerhalb von Familie, Unternehmung und Gesellschaft.<sup>13</sup> „Dasjenige, was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, (darf) ihm nicht entzogen und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden. (...) Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist ja ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär; sie soll die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen.“ (Pius XI, *Quadragesimo anno* (QA), 79). Die Instanz der nächsthöheren Aggregationsstufe ist jedoch zur Hilfestellung (subsidium) verpflichtet, wenn die untergeordnete Einheit das angestrebte Gut nicht (mehr) sicherstellen kann. *So viel Freiraum wie möglich, so viel Unterstützung wie nötig* lautet hier die sozialethische Regel für alle Ebenen von Politik, Gesellschaft und Unternehmensführung.

Die Anwendung dieser Faustregel setzt allerdings Situationsanalysen wie sozialempirische Erhebungen voraus, deren Interpretation nur im Diskurs gelingen kann. So fordert das diskursethische Universalisierungsprinzip auf, zu prüfen, ob für eine Situationseinschätzung und/oder

Praxisempfehlung ein argumentativer Konsens aller sinnvoll Argumentierenden unter Einschluss aller Betroffenen möglich wäre.

Konkret: Bis zu welchem Grad der Betreuungsbedürftigkeit eines altersschwachen Menschen kann die Pflege von der Familie zu Hause selbst geleistet werden? Wann bedarf es der finanziellen und organisatorischen Unterstützung übergeordneter (staatlicher) Pflegeinstanzen? Wie stark ist die Alltagskompetenz, z. B. auf Grund demenzbedingter Fähigkeitsstörungen, eingeschränkt? Welche Pflegestufe ist angebracht? Besteht gar ein permanenter Betreuungsbedarf? Diese Fragen von Solidarität und Subsidiarität sind unter Einbeziehung aller möglichen Anspruchssubjekte, wie der Pflegebedürftigen, möglicher (Ehe-)partner und Kinder, qualifizierter Pflegekräfte und beauftragter Gutachter argumentativ zu klären. Gerade angesichts potenzieller Interessenskonflikte hinsichtlich des Umfangs der materiellen und finanziellen Unterstützungsleistungen ist im Diskurs nach Gerechtigkeit zu streben.

Gesetzliche Gerechtigkeit (*iustitia legalis*), Tauschgerechtigkeit (*iustitia commutativa*) und Verteilungsgerechtigkeit (*iustitia distributiva*) bilden die drei Grundformen des Gerechtigkeitsprinzips. Gerechtigkeit wird mit Ulpian (+ 228 n. Chr.) verstanden als *firma et constans voluntas suum cuique tribuendum* (der feste und konstante Wille, jedem das Seine zuzuteilen). Nicht jedem das *Gleiche*, sondern das *Seine* zu geben ist die primäre Forderung des sozialetischen Gerechtigkeitsprinzips, das auf das Verhältnis der einzelnen Personen unter sich ebenso anzuwenden ist wie auf das Verhältnis der Gemeinschaft zum Einzelnen et vice versa. Auch diese Gerechtigkeitsfragen können nur im Diskurs geklärt werden. Es gibt dafür keine algorithmisierbaren, d. h. mathematisch zu berechnenden Antworten, auch wenn die Wohlfahrtsökonomie dies nahezulegen scheint. Forderungen nach *Gerechtigkeit* sind zudem oftmals (parti-)politisch motiviert und immer kontextabhängig. Wenn Fragen der Gerechtigkeit nicht argumentativ geklärt, sondern nach politischem Machtkalkül entschieden werden, kann das Streben nach größter Gerechtigkeit (*summa iustitia*) durchaus in größte Ungerechtigkeit (*summa iniustitia*) umschlagen.

„Die Gerechtigkeit ist das Mindestmaß der Liebe, die Liebe das Übermaß.“<sup>14</sup> Walter Kasper stellt deshalb dem Prinzip der *Gerechtigkeit* die *Barmherzigkeit* als Inbegriff der christlichen Sozialverantwortung gegenüber. „Barmherzigkeit ist der Name Gottes“ soll Jorge Mario Bergoglio im Konklave ausgerufen haben, nachdem er zuvor Kaspers gleichnamiges Buch gelesen hatte. Das trinitarische Liebesgeschehen, zu dem wir Menschen als Kinder Gottes berufen sind, konkretisiert sich in den

leiblichen und geistigen Werken der Barmherzigkeit. Wenn wir uns weggeben und herschenken, unentgeltlich, ohne gerechten Lohn, wenn wir einander verzeihen, geduldig ertragen und in liebevoller Zärtlichkeit begegnen, dann wandeln wir mit Christus auf den barmherzigen Spuren Gottes, der die Liebe ist und uns mit den Gnadengaben des Heiligen Geistes zu dieser Nachfolge befähigt. „Die Liebe ist Sehbedingung, Augenöffner und Antriebskraft für eine Praxis und Kultur der Barmherzigkeit wie der Gerechtigkeit.“<sup>15</sup>

Liebe und Barmherzigkeit erfährt der Mensch unmittelbar in der Nahbeziehung von Familie und Freundschaft. Wie nicht nur das Beispiel der *Dienerinnen der Armen* in Indien zeigt, kann diese Kultur der liebevollen Barmherzigkeit das Sozialwesen einer ganzen (Dorf-) Gemeinschaft humanisieren.<sup>16</sup> Auch eine barmherzige Lebensführung und Ausgestaltung der (Welt-)gesellschaft bedarf der diskursethischen Gegenseitigkeit, des kommunikativen Situationsverstehens, des Hinhörens und Austauschens von Argumenten. Wer bedarf welcher Akte der Barmherzigkeit, wann, wo, wie konkret?

Die Balance von *Personalität* und *Sozialität*, *Solidarität* und *Subsidiarität*, *Gerechtigkeit* und *Barmherzigkeit* ist in unserer amoralischen Welt stets gefährdet. Vielfältig sind die Versuchungen des Bösen, die uns Menschen schwächen und gesellschaftliche Strukturen korrumpieren. Die täglichen Schreie von 20.000 hungertoten Kindern und die Vorboten der drohenden Klimakatastrophe sind ein Weckruf für jeden Menschen, *hic et nunc* Weltverantwortung zu übernehmen. Eine diskursethisch fundierte Christliche Soziallehre kann hierfür notwendiges Orientierungswissen liefern und helfen, die Verschattung der frohen Botschaft zu überwinden. Im Diskurs entfaltet sich die menschliche Vernunft, der Logos, auf vorzügliche Weise. Dieser Logos ist die inkarnierte Liebe des dreieinigen Gottes. Er befähigt den Menschen zum Engagement für das *Weltgemeinwohl* und macht uns zu Boten einer *Globalisierung der Barmherzigkeit*.

---

## Anmerkungen

- 1 Vgl. Böhler, D.: *Verbindlichkeit aus dem Diskurs*, Freiburg i. Br., 2013, S. 295 ff.
- 2 Kasper, W.: *Barmherzigkeit*, Freiburg i. Br. 2013, S. 199.
- 3 Vgl. Apel, K.-O.: *Die ökologische Krise als Herausforderung für die Diskursethik*, München 1994, S. 389.
- 4 Furger, F.: *Moral oder Kapital? – Grundlagen der Wirtschaftsethik*, Zürich, 1992, S. 117.

- 
- 5 Böhler, D.: Reformation und praktische Vernunft, Saarbrücken 1983, S. 187.
  - 6 Böckle, F.: Fundamentalmoral, Leipzig 1981, S. 281 f.
  - 7 Scola, A.: Menschliche Freiheit und Wahrheit, München 2007, S. 18.
  - 8 Augustinus: De praedestinatione sanctorum, 2,5: PL 44, 963, S. 79.
  - 9 Vgl. Greshake, G.: Der dreieine Gott, 5. Aufl., Freiburg 2007, S. 60.
  - 10 Augustinus: De Trinitate, VIII, 8, 12.
  - 11 Vgl. St. Viktor: Dreieinigkeit, III, VI, S. 90.
  - 12 Greshake, G.: Der Ursprung der Kommunikationsidee, Wien 2008, S. 204.
  - 13 Vgl. Höffner, J.: Christliche Gesellschaftslehre, 3. Aufl., Kevelaer 1962, S. 48.
  - 14 Kasper, W.: Barmherzigkeit, Freiburg i. Br. 2013, S. 188.
  - 15 Ebd., S. 191.
  - 16 [www.hilfswerk-schwesterpetra.de](http://www.hilfswerk-schwesterpetra.de).

### **Der Verfasser:**

Thomas Rusche, Dr. rer. pol., Dr. phil., Geschäftsführender Gesellschafter der SØR Rusche GmbH, lehrt Wirtschaftsethik, u. a. an der FU Berlin und an der WHU Koblenz.