

## Wert der Werte

Zur Bedeutung und Tragfähigkeit des Wertkonzepts in der pluralen Gesellschaft

Es ist ein Gemeinplatz, daß das Christentum in unserer Gesellschaft an Reichweite verliert. So gehören mittlerweile weniger als zwei Drittel der Bundesbürger einer der beiden großen christlichen Kirchen an. Und auch unter ihnen ist nur für den kleineren Teil der Glaube von lebensorientierender und -gestaltender Kraft und die Beteiligung am Leben der Kirche ein wichtiger Teil ihrer Alltagspraxis. Neben der angedeuteten Begrenzung im Blick auf die Zugehörigkeit von Personen sind eben solche im Blick auf die sozialstrukturelle Reichweite der Religion in der funktional differenzierten modernen Gesellschaft zu benennen, in der weite Gesellschaftsbereiche sich religiöser Deutung und Normierung entzogen haben.

Das Christentum in unserer Gesellschaft hat – ob wir das so wollen oder nicht – Grenzen. Grenzen aber haben eine Eigenart: Es gibt ein Diesseits und ein Jenseits der Grenze. Man kann sie von zwei Seiten aus betrachten. Doch auch innerhalb der eigenen Grenzen wird man des Blicks von außen auf die eigenen Grenzen nicht ledig. Die Innenperspektive muß die Außenperspektive in die Innenperspektive mit hineinnehmen, wenn ein reflektiertes, realistisches Selbstverständnis aufgebaut werden soll.

### Zur Lage der Werte

Zum Verständnis der gegenwärtigen Wertesituation scheint ein kurzer Blick zurück hilfreich. Seine Zielsetzung ist lediglich, auf einer Kontrastfolie die gegenwärtige Situation zu erhellen und möglicherweise heute noch nachwirkende Vorstellungen vergangener Konstellationen in ihrer Deutungsleistung für die Gegenwart in Frage zu stellen.

Das Christentum des „Abendlandes“ bewegte sich im weit überwiegenden Teil seiner Geschichte im Rahmen einer *kulturell* integrierten Gesellschaft; und zwar genauer im Rahmen einer Kultur, die christlich geprägt war. Es gab eine die Gesellschaft bestimmende christliche Kultur und damit eine christliche Gesellschaft, die somit auf einer einheitlichen und umfassenden Wertgrundlage beruhte. Vier Punkte sollen hervorgehoben werden, *Erstens*: Die Kultur war einheitlich. Es gab eine Einheitskultur. *Zweitens*: Die Kultur war religiös und damit eine umfassende Welt-

anschauung, in die ein bestimmtes Bild des Menschen, der Welt und der Geschichte integriert war. *Drittens*: Die – religiöse – Kultur bestimmte und durchdrang Sozialstruktur und Persönlichkeit. *Viertens*: Die Person hatte klare Vorgaben über ein „normales“ Leben, die Lebensweise und die Lebensziele, kurz über ein gutes und rechtes Leben.

Vier Prozesse haben diese vormodernen Gegebenheiten grundlegend verändert. *Erstens*: Säkularisierung. Die Kultur in der Moderne ist keine religiöse Kultur mehr, auch wenn sie sicherlich von der christlich-abendländischen Tradition geprägt ist. Es ist auch nicht mehr Aufgabe der Religion, das ganze gesellschaftliche Leben zu ordnen.

*Zweitens*: Pluralisierung. Weltanschauung gibt es nicht mehr im Singular, sondern nur noch im Plural. Unsere Gesellschaft gibt die Weltanschauungen frei, oder anders formuliert: Weltanschauungen haben keine gesellschaftsumfassende Reichweite mehr. Teilgruppen können religiös oder weltanschaulich gebunden sein und entsprechend leben, aber die Weltanschauungen können nicht mehr in den gemeinsamen, öffentlichen Angelegenheiten orientieren. Für die gemeinsame Orientierung muß eine Grundlage über bzw. vor den einzelnen Weltanschauungen gefunden werden. Doch auf welcher Basis?

*Drittens*: Funktionale Differenzierung. Die sozialstrukturelle Entwicklung der modernen Gesellschaft ist wesentlich durch die Ausdifferenzierung relativ eigenständiger, funktionsorientierter Subsysteme gekennzeichnet (z. B. Wirtschaft, Politik, Rechtssystem, Bildung, Familie; im folgenden wird beispielhaft auf das Wirtschaftssystem Bezug genommen). Diese Teilsysteme haben eine spezifische gesamtgesellschaftliche Funktion (Sicherung der Lebensgrundlagen). Über ihre Rahmenbedingungen (Eigentumsrechte, Wirtschaftsfreiheit) haben sie eine Wert- und Kulturbindung. Innerhalb ihres Bereichs folgen sie ihrer spezifischen – von eigenen Programmen – gesteuerten Sachlogik (vorteilhafte Transaktionen), die mit gewissen persönlichen Orientierungen und Fähigkeiten (Leistungsorientierung, Durchsetzungsfähigkeit, Verfolgung eigener Interessen) verbunden ist. Es kann damit durchaus systemspezifische Werthaltungen, ja Menschenbilder („homo oeconomicus“) und vielleicht sogar Weltanschauungen (Konsumismus) geben. Diese sind grundsätzlich bereichsspezifisch gemeint, können aber durchaus „imperialistische“ Tendenzen entwickeln („Ökonomisierung der Gesellschaft“). Funktionale Differenzierung führt so, anders und doch vergleichbar mit der Pluralisierung, zur Auffächerung des Wertespektrums der Gesellschaft.

*Viertens*: Individualisierung. Es gibt auch einen wachsenden Spielraum der Person gegenüber tradierten Vorgaben in Kultur und der Sozialstruktur, der unter dem Begriff der Individualisierung ausgiebig diskutiert wird:

„Die Biographie der Menschen wird aus traditionalen Vorgaben ... und überregionalen Sittengesetzen herausgelöst, offen, entscheidungsabhängig und als Aufgabe in das Handeln jedes einzelnen gelegt. ... Normalbiographie verwandelt sich in Wahlbiographie.“<sup>1</sup>

## Werte zwischen Partikularität und Universalität

Säkularisierung (Werte lösen sich aus religiösem Kontext), Pluralisierung (Wertorientierungen werden vielfältig), funktionale Differenzierung (für verschiedene Handlungsbereiche gelten unterschiedliche Werte), Individualisierung (der einzelne muß seine Orientierung selber finden) werfen im Blick auf die Wertegrundlage der modernen Gesellschaft einige Fragen auf, wenn man nicht den Gedanken einer Wertintegration der Gesellschaft – wie Niklas Luhmann – ganz zum „alt-europäischen“ Eisen legen will. Wenn Werte der Handlungsorientierung dienen: Wie kann eine Gesellschaft Orientierung finden, wenn sie in einen Werteppluralismus zerfallen ist? Wenn es verschiedene Wertgruppierungen und Weltanschauungsgemeinschaften in unserer Gesellschaft gibt: Wie können diese zusammenleben? Wenn es einen Werteppluralismus gibt: Gibt es Kriterien, die allgemeingültig und rational über den Wert von Werten urteilen? Muß es nicht eine – wenngleich vielleicht kleine – gemeinsame Wertebasis geben?

Diese Fragen führen zu einer Grundfrage, die das Wertkonzept unter den Bedingungen der Moderne aufwirft: Universalität oder Partikularität von Werten? Sind die Wertorientierungen, die eine Gruppe teilt, plausibel nur innerhalb des Horizonts einer Weltanschauung, eines Menschenbildes und einer gemeinsam geteilten Lebenswelt? Wenn ja, dann sind Werte partikular, weil plausibel und begründbar nur für diese Weltanschauungsgemeinschaft. Wenn die Vorstellung vertreten wird, daß eine Gesellschaft – und das heißt in letzter Konsequenz die eine Weltgesellschaft – eine gemeinsame Wertbasis als Grundlage braucht, auf der dann die partikularen Werte verschiedener Weltanschauungsgemeinschaften und Lebensstilgruppen aufbauen, stellt sich die Frage des Verhältnisses zwischen gemeinsamer Wertbasis und den partikularen Wertkomplexen und ihren jeweiligen Rationalitätsstandards.

Wer mit dem Wertbegriff arbeiten will, ist mit der Frage (wenn nicht dem Vorwurf) der Partikularität unvermeidlich konfrontiert. Werte sind der Partikularität verdächtig. Werte führen ethisch allerdings auch an den Punkt, der hilft, das Verhältnis von Partikularität und Universalität genauer zu bestimmen und es nicht als ein Ausschließungs- und nicht einmal als ein Gegensatzverhältnis zu bestimmen. Das Wertkonzept kann so das Risiko eines überdehnten – und dann ruinierten – Universalitätsanspruchs vermeiden, ohne ihn aufzugeben.

Die notwendige philosophische Diskussion, die insbesondere zwischen Kommunitarismus, liberalen Ansätzen, postmodernen Zugängen und der Diskursethik breit geführt wird, kann an dieser Stelle nicht aufgegriffen werden. Ich will lediglich drei Gesichtspunkte ansprechen.

1. Es erscheint für die ethische Theorie notwendig, in das umfassende Geflecht der Lebenswelt eine Trennlinie einzuziehen und die Fragen der Gerechtigkeit – Wie können wir Regelungen finden, die allen gerecht werden? – von den umfassenden

Fragen des guten Lebens – Wie soll ich leben, wie sollen wir leben, wer will ich sein, wann ist mein Leben nicht verfehlt? – zu unterscheiden. Wertfragen gehören zum größten Teil in den Kontext des guten Lebens. Sie sind im wesentlichen nur innerhalb einer umfassenderen Übereinstimmung darüber, was der Mensch ist und was gelingendes Leben ausmacht, zu beantworten. Dagegen gibt es gute Argumente, an einem universalistischen Begründungsansatz im Hinblick auf Fragen der Gerechtigkeit festzuhalten. Es sei nur an die Alltagsintuition erinnert, die Gerechtigkeit einen intersubjektiven Charakter zuspricht, den Begriff Gerechtigkeit nicht in den Plural setzt, nicht von „meiner“ und „deiner“ Gerechtigkeit reden will, während sie problemlos von meinen und deinen Werten spricht. Es scheint auch ein Grundverständnis der Prinzipien der Gerechtigkeit vorhanden zu sein, das allerdings in der Auslegung auf konkrete Situationen hin zu Interpretationsstreitigkeiten führen kann.

2. Weltanschauungsgemeinschaften mit ihren Wertsystemen haben in der modernen Gesellschaft eine anspruchsvolle Aufgabe zu bewältigen: Sie müssen am Wahrheitsanspruch der eigenen Weltdeutung und am Anspruch der Richtigkeit ihrer Wertkonzepte festhalten und diese Geltungsansprüche nach außen und gegenüber anderen Weltdeutungen offensiv vertreten. Sie müssen zugleich den Umstand reflektieren, daß sie mit anderen Weltdeutungen innerhalb desselben Universums von Geltungsansprüchen konkurrieren. Diese Einbeziehung gewissermaßen der Außenperspektive auf sich selbst in das eigene Selbstverständnis – die den Unterschied zu fundamentalistischen Positionen ausmacht – und das Wissen um die Konkurrenz mit anderen Weltdeutungen von gleicher oder ähnlicher Reichweite brechen die Naivität des Wahrheitsanspruchs und der Wertgewißheit. Vernunft in dieser Situation bedeutet gewiß die argumentative Auseinandersetzung um den jeweiligen Wahrheitsgehalt. Vernunft kann aber auch heißen, daß in der ehrlichen Argumentation festgestellt werden kann, daß ein Konsens nicht erzielbar ist und strittige Geltungsansprüche dahingestellt bleiben müssen. Sie werden aufrechterhalten und die Möglichkeit des Konsenses wird auf Zukunft hin offen gehalten<sup>2</sup>.

3. Partikulare Weltanschauungsgemeinschaften und universalistischer Gerechtigkeitsdiskurs bzw. gesellschaftliche Gerechtigkeitspraxis stehen nicht in einem Widerspruchs-, sondern in einem Voraussetzungsverhältnis. So wenig es denkbar ist, daß die komplexe Gestalt des individuellen wie des gesellschaftlichen Lebens mit ihren vielfältigen Orientierungen und Fragen allein durch Gerechtigkeitsprinzipien bestimmt und gestaltet wird, sondern die überschließende und weitreichenden Orientierungen von Weltanschauungen in ihrer Partikularität braucht, so wenig ist umgekehrt unter modernen Bedingungen vorstellbar, daß sich Weltanschauungsgemeinschaften universalistischen Gerechtigkeitsprinzipien entziehen können.

## Werte im Glaubenskontext: Aus dem Eigenen – für das Ganze

Die vorhergehenden Überlegungen sollen nun auf die Frage zugespitzt werden, welchen Stellenwert christliche Wertpositionen in der modernen Gesellschaft haben und welche Handlungsoptionen sich den christlichen Kirchen bieten. Die Position wird in drei Thesen formuliert, die in ihrem dialektischen Zusammenhang zu sehen und nicht als einzelne isoliert zu interpretieren sind.

1. *Leben aus den eigenen Werten: Bejahung der Partikularität.* Auch wenn Gottes Heilswille und Heilshandeln universale Dimension haben und sich die Frohbotschaft der in Jesus Christus erwirkten Erlösung nicht bloß an Menschen einer besonderen kulturellen Herkunft richtet, ist das Christentum doch kulturell partikular:

„*Konstitutiv partikular* ist es deswegen, weil es in Jesus von Nazareth konstitutiv an eine historische Gestalt gebunden ist. Die Erinnerung an Jesus Christus ist nicht auflösbar in Begriffen der Allgemeingültigkeit ... Die christliche Botschaft, das Evangelium, lässt sich nicht einfach argumentativ vermitteln. Der christliche Glaube ist in Lebensgeschichten von Individuen und Kollektiven hineinverwoben. Für deren Selbstverständnis ist er konstitutiv. ... Angehörige anderer Religionen beispielsweise deuten ihre Leben und die Geschichte im Lichte anderer Bilderwelten und Traditionen.“<sup>3</sup>

*Historisch konkret partikular* ist das Christentum, insofern es in der Gesellschaft nur begrenzte Annahme findet. Zwischen der prinzipiellen Universalität des göttlichen Heils und der faktischen Partikularität der begrenzten Annahme besteht deshalb kein Widerspruch, weil die Christen bekennen, daß sie das allen Menschen zugesprochene Heil von Gottes Handeln „am Ende der Geschichte“ erwarten. So können sich die Christen in dem Sinn mit ihrer Partikularität abfinden, daß sie zwar den allgemeinen Heilswillen Gottes bekennen und bezeugen, ihre eigenen Wertorientierungen aber nicht mit Universalitätsansprüchen überfordern. Sie können die Grenzen der argumentativen Vermittelbarkeit ihres Wertekosmos in der pluralen Gesellschaft, in der grundlegend unterschiedliche Konzepte des Menschen und des Lebens zusammentreffen, anerkennen. Sie können akzeptieren, daß christliche Werte in ihr nicht mehr einfach als Grundlage des gesellschaftlichen Lebens eingefordert werden können.

Damit ist nicht Rückzug und Resignation das Wort geredet, sondern einem selbstbewußten, offensiven und gesprächsbereiten Leben aus dem Glauben, das nicht wirkungslos bleiben wird. Aus der Überzeugungskraft einer Lebensweise, die in einem veränderten Welt-, Menschen- und Lebensverständnis gründet, kann attraktive Kraft entstehen, die ihre Werte als lebensfördernd einleuchten lässt. In einem solchen Verständnis hat auch Mission als unaufgebbarer Dimension des Selbstvollzugs von Kirche, die im Auftrag steht, das von Gott eröffnete Heil allen Menschen kundzutun, ihren Platz. Menschen für den Glauben und ein ihm entsprechendes Leben gewinnen zu wollen, steht gerade nicht im Widerspruch zur Bejahung der Partikularität. Denn sie schließt nicht aus, sondern ein, am Wahrheits-

anspruch des Glaubens und der eigenen Überzeugungen festzuhalten und die in ihm verankerte Vorstellung des guten Lebens nicht nur für uns, sondern für alle für wichtig und richtig zu halten.

Bejahung der Partikularität ist deswegen auch nicht relativistisch. Sie sagt nicht: „Ihr haltet dieses für richtig, wir jenes.“ Sie hält vielmehr am Wahrheitsanspruch der eigenen Überzeugung fest und sucht dafür zu gewinnen. Sie sieht auch keinen Anlaß, ihre Botschaft und ihren Anspruch auf das zu verkürzen, was für alle irgendwie einleuchtend und akzeptabel erscheint.

Aber sie vertritt nicht die Vorstellung, daß alle Menschen, unabhängig von ihren jeweiligen Weltanschauungen und Menschenbildern, die Werte und Normen, die Christen teilen, bejahen müßten – daß die Werte und Normen gewissermaßen anodizierbar seien. Diese Vorstellung verkennt die Inkommensurabilität der Weltanschauungen und Lebenskonzepte der modernen Welt – in der sich wirklich „Welten begegnen“.

Eine ethischer Ansatz, der die mit dem Wertkonzept verbundene Perspektive der Partikularität bejaht, kann unbefangener Glaubensethik sein. Er kann die in Jesus Christus eröffnete neue Wirklichkeit aufgreifen, welche die Sicht verändert: auf die *Welt*, in der menschliches Leben geschieht; auf den *Menschen*, was ihn ausmacht und auszeichnet und wozu er berufen ist; und auf die *Geschichte*, die Menschen gestalten und zugleich erleben und erleiden.

Ermöglicht wird damit eine neue Sicht auf das, was wertvoll, erstrebenswert, gut und bereichernd, was des menschlichen Einsatzes wert ist; kurz eine Veränderung und spezifische Ausrichtung der Werte vom Evangelium her. Damit kann der theologischen Anthropologie als Vermittlungsinstanz eine deutlich höhere und eindeutiger geklärte Stellung im Prozeß der ethischen Reflexion zukommen als in den Ansätzen, die von vornherein auf die *Universalisierbarkeit* von *Normen* konzentriert sind. Die Frage der Handlungsregeln und der Normen sowohl als Begründungs- wie als Anwendungsfrage ist mit der Anknüpfung bei den Werten noch nicht beantwortet. Hierzu bleiben eine sorgfältige Situationsanalyse, Wertabwägungen, Sensibilität, Klugheit und Kreativität notwendig; und damit wird menschlicher Autonomie ein weiter Raum eröffnet. Aber die Frage der Handlungsregel und des konkreten Handelns ist damit nicht mehr völlig offen. Es gibt eine grundlegende Orientierung, eine grundlegende Vorentschiedenheit, von der aus das Abwagen und Orientieren beginnen kann. Diese grundlegende Orientierung legt Antworten nahe und schließt andere aus und so erhält das christliche Welt- und Menschenverständnis eine sowohl *substantiell inhaltliche* als auch eine *motivationale* Bedeutung für die Ethik.

Damit ist auch Anschluß zumindest zur Sache, wenn nicht des Begriffs, der Tugend gewonnen. Und es gelingt der theologisch-ethischen Reflexion eher, der Bedeutung, die Spiritualität für die Ausrichtung und Motivation der Lebenspraxis von Christen unbestreitbar hat, Rechnung zu tragen.

*2. Jenseits der Partikularitäten: Die Frage nach dem Ganzen.* Die Perspektive von innen heraus muß allerdings um die Außenperspektive, den Blick von der Gesamtgesellschaft her, ergänzt werden. Sichtbar wird dann Pluralität: eine Vielzahl unterschiedlicher, partikularer Weltanschauungen mit unterschiedlichen Vorstellungen des guten Lebens und der rechten Ordnung der Gesellschaft.

Allerdings stellt sich doch die Frage, ob Pluralität das letzte Wort der modernen Gesellschaft sein kann: Muß es nicht zumindest eine gemeinsame Regel für den Umgang mit Pluralität geben, braucht die Vielheit nicht einen Einheitskern, der das Zusammenleben in Pluralität erst ermöglicht und sichert? Und wie sollen diejenigen Regelungen in der modernen Gesellschaft, die für alle Bürger – unabhängig von ihrer Weltanschauung – gelten, begründet werden und Legitimität gewinnen? Oder setzt hier einfach eine Weltanschauungsgemeinschaft, eine Lebensstilgruppe oder eine Interessengemeinschaft ihre Vorstellungen gegenüber anderen durch?

Die Unterscheidung von Fragen der Gerechtigkeit und des guten Lebens kann hier klären helfen. Während Fragen des guten Lebens so in die umfassenderen Zusammenhänge der Weltanschauungen und Lebenskonzepte verwoben sind, daß kein übergreifender Konsens erzielbar ist, sind die sehr viel begrenzteren Fragen der Gerechtigkeit kontextübergreifend zu beantworten.

Es geht hier um die Verallgemeinerungsfähigkeit einer Handlungsregel, um die Gewährleistung von Gleichbehandlung und Gleichberechtigung und die Sicherung von Unparteilichkeit. Eine Handlungsregel wird nach der Konzeption der Diskursethik<sup>4</sup> auf ihre Verallgemeinerungsfähigkeit hin geprüft, indem die Akteure sie gemeinsam in der Perspektive aller jeweils Betroffenen daraufhin beurteilen, ob sie im gemeinsamen Interesse aller liegt und deshalb – wie Immanuel Kant formuliert – zu einem „allgemeinen Gesetz“ taugt. Es geht um die Einnahme der Perspektive – auch des fremden – Anderen und idealtypischerweise aller von einer Norm Betroffenen in einem kommunikativen Prozeß, in den jeder seine Perspektive einbringen kann. Es bedarf der Installierung von Formen der öffentlichen Diskussion, der Beratung, der diskursiven Entscheidungsfindung, die den idealen Bedingungen einer von Zwang und Täuschung freien Kommunikation unter den realen Einschränkungen des wirklichen Lebens hinreichend nahe kommen. Die in der Verfassung garantieren Kommunikationsfreiheiten und die Verfahren demokratischer Willensbildung sind solche institutionelle Annäherungen an das ideale Modell.

Man wird sehen müssen, daß praktische, also normbezogene Diskurse, eine begrenzte Leistungsfähigkeit haben. Sie sind Verfahren zur friedlichen, unparteiischen Lösung von konflikthaften Fragen, die als Gerechtigkeitsfragen formulierbar sind, durch die kommunikative Prüfung von Handlungsregeln auf ihre Verallgemeinerbarkeit hin. Das ist nun zweifellos nicht wenig und von hoher Bedeutsamkeit, aber es ist bei weitem nicht das ganze Feld des Ethischen. Aber immerhin sind Fragen, die sich auf die Verteilung knapper Güter bzw. auf die Rechte, die Personen zu kommen, richten, in diesem Kontext thematisierbar und prinzipiell beantwortbar.

Praktische Diskurse und der ihnen zugrundeliegende Universalisierungsgrund-  
satz erscheinen als bloßes Verfahren und sind doch mehr als bloßes Verfahren. In  
den Diskursregeln scheinen die Werte auf, die menschlichem Zusammenleben zu-  
grundeliegen bzw. zugrundeliegen müssen – über alle Differenzen von Weltan-  
schauung, Ethik und Interessen hinweg, wenn denn Kommunikation sein soll und  
nicht Gewalt. Der Kern dieser Werte ist die gleichberechtigte Anerkennung des An-  
deren, der gleichen Personwürde aller und der damit verbundenen Konsequenzen:  
der Gleichheit, der gleichen Freiheit und Verantwortung, der Gewissens- und Reli-  
gionsfreiheit. Die in den Voraussetzungen der Kommunikation aufscheinenden  
Werte, die Kommunikation erst möglich machen, sind dann auch die Grundwerte,  
die jede Gesellschaft braucht, soll sie nicht auf nacktem Zwang beruhen. Sie sind der  
Kern, auf den gerade die plurale Gesellschaft mit ihren verschiedenen Weltanschau-  
ungen und Wertorientierungen angewiesen ist, da sie die Anerkennung des Ande-  
ren gerade auch als des Andersdenkenden und Anderslebenden sichern. Es ist ein –  
sehr begrenzter – Einheitskern, der erstens die Vielheit, die Pluralität und Partiku-  
larität sichert und in ihr Recht setzt, und der zweitens die Grundlage für eine Ver-  
ständigung zumindest über die Handlungsfragen gewährleistet, die einer unpartei-  
ischen Regelung im gemeinsamen Interesse aller zugeführt werden müssen.

Der Glaube findet in diesem Wertekern auch sein Eigenes wieder: die Würde der  
menschlichen Person, die er in der Gottebenbildlichkeit begründet sieht. Christen  
werden zugleich damit leben müssen, daß nicht alles, was ihnen für das Leben der  
Menschen und das Zusammenleben in der Gesellschaft richtig und wichtig er-  
scheint, im staatlichen Recht verbindlich festgeschrieben ist, und nicht alles, was ih-  
nen schädlich erscheint, staatlicherseits sanktioniert ist. Eine staatliche Ordnung,  
die Gerechtigkeit und Freiheit sichert, erfüllt die ihr zustehende Aufgabe und si-  
chert auch den Weltanschauungsgemeinschaften die Freiheit, sowohl nach ihrer  
„Fasson selig zu werden“, als auch für ihre Lebensform zu werben, sofern sie die  
Rechte anderer nicht beeinträchtigen. Sie schafft auch die Voraussetzungen dafür,  
daß die Weltanschauungsgemeinschaften gleichberechtigt in einen umfassenden  
Dialog und eine grundlegende Auseinandersetzung über die Wahrheit ihrer Über-  
zeugungen und Werte sowie deren Bedeutsamkeit eintreten können.

3. *Dienst am Ganzen aus dem Eigenen.* Es könnte sich der Gedanke aufdrängen,  
daß der christliche Glaube Wesentliches und Spezifisches nur zur Frage des guten  
Lebens – die nicht mehr umfassend einer gesellschaftsweiten Antwort zugeführt  
werden kann, sondern in den partikularen Weltanschauungsgemeinschaften beant-  
wortet werden muß – beitragen könne, zu den universalen Fragen der Gerechtig-  
keit dagegen nichts genuin Eigenes beizusteuern habe. Doch dieser Gedanke  
verkennt die grundlegende Bedeutung, die partikularen Weltanschauungsgemein-  
schaften für die Gerechtigkeitsfragen zukommt.

Gerechtigkeitsdiskurse haben eine Schwäche, die auf einen Motivations- und  
Sinnhorizont verweist. *Erstens:* Eine Forderung als gerecht einzusehen und – unter

eigenen Kosten – danach zu handeln, sind „zwei Paar Stiefel“. Gerechtigkeitsdiskurse stehen deshalb vor der Kluft zwischen Rechtfertigung sittlicher Normen – die sie leisten können – und Fragen der Anwendung und Motivierung –, die sie nicht lösen können. Zwar kommt auch der Einsicht eine begrenzte motivationale Dimension zu. Doch muß die ethische Argumentation dort, wo es um den guten Willen zur Befolgung des einsehbaren Handelns in der konkreten Situation geht, das „irrationale ‚Mysterium‘“ des freien Willensentschlusses als ihre Grenze anerkennen<sup>5</sup>.

Die Praxis der Gerechtigkeit kann nicht allein von Gerechtigkeitstheorien aus in Gang kommen, sondern ist angewiesen auf Lebenswelten und Weltanschauungen, die Gerechtigkeitsforderungen inhaltlich stützen und einem Handeln auf Gerechtigkeit hin die Motivationsbasis geben können.

*Zweitens:* Erst recht gilt dies, wenn Gerechtigkeit unter ungerechten Bedingungen noch zu erkämpfen ist. Dies erfordert den Einsatz von Gruppen, die Lernprozesse, Veränderungen des Bewußtseins und Verhaltens und Verschiebungen in den Machtverhältnissen in Gang bringen. Das Mühen um eine Gerechtigkeit, die erst noch zu erkämpfen ist, erfordert im Vergleich zur Achtung und Befolgung bereits vorhandener gerechter Gesellschaftsstrukturen ein Mehrfaches an Einsatz. Hier ist es notwendig, gegen die bestehende Realität im Vorausgriff Gerechtigkeit in versuchs- und modellhaften Lebensweisen, in Zeichenhandlungen und Symbolen – möglicherweise bis hin zu zivilem Ungehorsam – zur Geltung zu bringen.

*Drittens:* Aus Gerechtigkeitsüberlegungen und -prinzipien können nicht Lebensformen gebaut werden, sondern man kann innerhalb von Lebenswelten, die gewachsen sind, Gerechtigkeitsfragen stellen und vielleicht Lebensformen unter diesem Gesichtspunkt reflexiv weiterentwickeln. Lebenswelten können nicht „ex nihilo“ geschaffen werden, sondern leben aus von Gruppen getragenen Traditionen. Gerechtigkeitsprinzipien sind so kritische und nicht primär konstruktive Prinzipien.

*Viertens:* Es ist nicht *a priori* ausgeschlossen, daß Recht und Unrecht, gut und schlecht, Sein und Nicht-Sein „gleichgültig“ sind, nämlich von letzter Sinnlosigkeit entwertet werden. Die Erfahrung der Vergeblichkeit gerechten Handelns, ja die Vernichtung der Gerechten ist sehr reale Erfahrung auch unseres Jahrhunderts:

Damit „bricht für kommunikatives Handeln, das angesichts der vernichteten Opfer dennoch auf die kommunikative Realisierung möglicher Freiheit praktisch voreilt und sich dabei dem Risiko des Scheiterns aussetzt, die Frage nach der Rettung der vernichteten Opfer, nach einer absoluten im Tode rettenden Freiheit auf.“<sup>6</sup>

Christlicher Glaube ist nicht nur Motivationsbasis, sondern eröffnet einen Sinn- und Hoffnungshorizont, der dem Bemühen um Gerechtigkeit voraus- und zugrunde liegt.

Damit ist erkennbar, wie der christliche Glaube mit seinen Werten aus dem Eigenen – und Partikularen – für das Ganze der Gesellschaft bedeutsam ist. Christen sind in ihrem Glauben an den Gott, der Garant der Würde jedes einzelnen ist, das

Heil aller will und den deswegen gerade die Benachteiligten auf ihrer Seite wissen können, berufen zum Einsatz für Gerechtigkeit und Freiheit, so daß die Anerkennung des Anderen, auch des anders Denkenden und anders Lebenden, Grundlage des gesellschaftlichen Verkehrs werden kann. Sie gehen so – weder vereinnahmend noch mit Exklusivitätsanspruch – auf die universelle Ebene der Gesellschaft zu und wirken an ihrer Gerechtigkeit substantiell mit.

### Christen am gesellschaftlichen „Katzentisch“?

Fragen des guten Lebens und der Gerechtigkeit zu unterscheiden und aufeinander zu beziehen, Partikularität und Universalität zu unterscheiden, aber auch aufeinander zu beziehen und schließlich auch diese beiden Unterscheidungen selbst in Bezug zueinander zu setzen, hilft zu einem besseren Verständnis der Situation des Christentums in der modernen Gesellschaft und seiner Bedeutung.

Diese Unterscheidungen können zwei Gefahren vermeiden helfen. *Erstens*: Die einfache Verlängerung christlicher Überzeugungen und Werte als allgemeingültig in die pluale Gesellschaft hinein würde nicht nur unwirksam sein, sondern entweder alle Universalitäts- und Rationalitätsansprüche desavouieren und damit dem völligen Relativismus Vorschub leisten oder das Christentum durch Auflösung ins Allgemeine verschwinden lassen. *Zweitens*: Ein bloßer Rückzug in die Partikularität bei allem Verzicht auf gesamtgesellschaftliche Relevanz und Verantwortung würde dem Auftrag der Reich-Gottes-Botschaft nicht gerecht.

Dem Anspruch des Christentums und den Bedingungen moderner pluraler Gesellschaft angemessen ist allein das komplexe Verständnis, das die Innen- und Außenperspektive differenzierend aufnimmt und sieht: daß moderne Gesellschaften nicht mehr auf der Basis einer umfassenden Weltanschauung integrierbar sind; daß sie dennoch eine gemeinsame, wenn auch begrenzte Wertbasis auf der Grundlage der Anerkennung der Anderen als gleichwertig brauchen; daß das Christentum nicht einfach seine Werte auf die Gesellschaft hin verlängern kann, aber für die gemeinsame Wertbasis Entscheidendes einbringen kann.

Das Wertkonzept erscheint mir für den ethischen und sozialethischen Reflexionskontext in besonderer Weise in der Lage, den Zusammenhang von Glaube, Anthropologie und Ethik deutlich zu machen, die Glaubensquellen und Glaubenskräfte für die Ethik und Sozialethik zu erschließen, Partikularität in ihr Recht und notwendige Universalität dazu in Bezug setzen zu können. Die Fülle partikularer Lebensform zu bewahren und nicht vorschnell mit universellen Vernunftansprüchen zu überfordern, scheint mir im Interesse des Glaubens, der Gesellschaft und der Vernunft notwendig zu sein.

In der Gegenwart werden auf dieser Grundlage neue Formen der gesellschaftlichen Präsenz und Wirksamkeit der Christen und der Kirche notwendig. Christen,

die zu einer Minderheit geworden sind – und zwar nicht nur in Ostdeutschland –, erfahren deutlich, daß einmal auch gesellschaftlich selbstverständliche christliche Vorstellungen nicht mehr selbstverständlich sind – man nehme als Beispiel das christliche Eheverständnis.

Ich sehe folgende Konsequenzen: Bisherige Formen des „politischen Lobbying“ stoßen an Grenzen und haben ihren Zenit überschritten. Die Kirchen sitzen nicht mehr selbstverständlich am Verhandlungstisch der Repräsentanten der mächtigen gesellschaftlichen Funktionssysteme und können dort ihre Vorstellungen einbringen. Sie finden sich immer öfter am „Katzentisch“. Das Bestreben, im Kreis der Großen „mitzumischen“, an Protokoll, Statussymbolen und Interessendurchsetzung mitzuhalten, birgt immer mehr die Gefahr des Hinterherhechelns. Die in der Bundesrepublik Deutschland über Jahrzehnte gegebenen Möglichkeiten der gesicherten Einflußnahme gehen immer deutlicher dem Ende entgegen. Das schließt nicht aus, sie dort zu nutzen, wo sie noch bestehen.

Die Ursachen dieser Entwicklung liegen im konkreten sozialen und politischen Machtverlust, der aus dem Rückgang der aktiven Kirchenmitglieder resultiert, sowie im Schwinden eines christlichen Hintergrundverständnisses, aber auch in der Konzentration unserer Gesellschaft auf materielle Fragen. Folgen ergeben sich sowohl für den Ort als auch für die Inhalte kirchlicher Präsenz im politischen Geschehen.

Inhaltlich wird es zunehmend schwieriger, „Catholica“, spezifisch katholische bzw. christliche Vorstellungen, im politischen Geschehen als Grundlage allgemein-verbindlicher Regelungen und Gesetzgebung durchzusetzen. Kirche hat allerdings dort Chancen, wo sie als Anwalt der Gerechtigkeit und der Würde des Menschen allgemeine Grundlagen der Gesellschaft zur Geltung bringt und sich auch konkret und parteilich-anwaltschaftlich an die Seite der ungerecht behandelten, der in ihrer Würde bedrohten und in ihrem Lebensrecht gefährdeten Menschen stellt.

Der Ort, an dem sich die gesellschaftliche Präsenz des Christentums und die Bedeutsamkeit seiner Werte entscheidet, verschiebt sich von den Einrichtungen und Verfahren politischer Kontaktpflege und Einflußnahme sowie den politischen Erklärungen hin zur Pastoral: Leben aus dem Glauben, das sich in Gemeinden und Gemeinschaften als überzeugende Lebensform zeigt und sich nicht selbstgenügsam verschließt; Kirche, die an den Orten präsent ist, wo die Menschen sind und ihre nicht verstummten, aber vielfach verborgenen Fragen nach dem, was ein gutes, nicht verfehltes Leben ausmacht, stellen und die das Gespräch aufnimmt; Gemeinden und einzelne Christen, die an den Orten, wo sie sind, die praktischen, auch sozialen und politischen Konsequenzen ihres Glaubens ziehen – hier entscheidet sich die gesellschaftliche Präsenz des Christentums. Als partikulare Größe, die ihre Lebensform lebt, den Dialog und die Rechenschaft nicht scheut und den Glauben anbietet, wird das Christentum wichtige Werte für die Gesellschaft bereithalten und relevant sein.

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> U. Beck, *Das ganz normale Chaos der Liebe* (Frankfurt 1990) 12f.
- <sup>2</sup> Vgl. J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, in: ders., *Erläuterungen zur Diskursethik* (Frankfurt 1991) 119–226, 206f.
- <sup>3</sup> H. Hirschi, *Autonome Moral u. christliche Anthropologie*, in: *Theologische Ethik im Diskurs. Eine Einführung*, hg. v. W. Lesch u. A. Bondolfi (Tübingen 1995) 97–119, 113.
- <sup>4</sup> Grundlegend zur Diskursethik und ihrer Begründung: J. Habermas: *Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm*, in: ders., *Moralbewußtsein u. kommunikatives Handeln* (Frankfurt 1983) 53–125; ders., *Erläuterungen (A. 2)*.
- <sup>5</sup> K.–O. Apel, *Grenzen der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz*, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 40 (1986) 3–31, 4.
- <sup>6</sup> H. Peukert, *Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung u. die unvollendeten Projekte Aufklärung u. Theologie*, in: *Habermas u. die Theologie*, hg. v. E. Arens (Düsseldorf 1989) 39–64, 61.