

Michael Coors*

Macht und Moral

Zur Einbeziehung der Machtfrage in die theologische Sozialethik

<https://doi.org/10.1515/nzsth-2023-0011>

Zusammenfassung: Der Anspruch des moralischen Liberalismus, Machtbeziehungen aus der ethischen Begründung moralischer Normen auszuschließen, übersieht die Abhängigkeit eines imaginierten idealen Diskurses von faktischen Diskursen, die immer von Machtstrukturen und Exklusionen geprägt sind. In theologischer Perspektive wird ausgehend von Augustin ein Konzept theologischer Ethik entwickelt, das einerseits die Orientierung an einem eschatischen und universalistischen Ideal gelingender Sozialität aus Liebe festhält, und das andererseits angesichts der Nichtidealität menschlichen Zusammenlebens Sozialethik als kritische Reflexion des verantwortlichen Umgangs mit politischer Macht versteht.

Schlüsselwörter: Macht, Moral, Ethik, Exklusion, Diskurs

Summary: Moral liberalism's claim that it is possible to exclude relations of power from ethical reasoning ignores the dependence of the imagined ideal discourses on real discourses. The latter are, though, always framed by relations of power and always do exclude certain groups and their perspectives from the discourse. By reference to Augustine the paper develops a concept of a theological ethics which on the one hand holds on to an eschatic and universalistic ideal of a human sociality of love, and which on the other hand, confronted with the non-ideal situation of humanity, understands social ethics to be the critical reflexion on how to responsibly deal with political power.

Keywords: power, morality, ethics, exclusion, discourse

Dass Fragen der Macht und der Ausübung von Macht eine wesentliche Ursache zahlreicher (auch moralischer) Konflikte darstellen, dürfte unbestritten sein. Sehr

Hinweis: Überarbeitete Fassung meiner Antrittsvorlesung an der Universität Zürich am 9.10.2021.

***Korrespondenzautor:** Prof. Dr. Michael Coors, Institut für Sozialethik, Ethik-Zentrum der Universität Zürich, Zollikerstr. 117, CH-8008 Zürich, E-Mail: michael.coors@uzh.ch, <https://orcid.org/0000-0002-7828-4846>

viel weniger selbstverständlich ist indes, dass Machtverhältnisse selbst in die ethische Reflexion einbezogen werden. Ganz im Gegenteil ist es für die Tradition ethischer Theoriebildung, die ich im Folgenden als Theorien des moralischen Liberalismus bezeichnen werde, charakteristisch, Machtfragen aus dem Kontext der ethischen Reflexion systematisch auszuschließen – nicht, weil damit die Wirklichkeit von Machtasymmetrien geleugnet werden soll, sondern weil Ethik als ein machtkritisches Unterfangen begriffen wird, das für seine Machtkritik auf einen Standpunkt außerhalb von Machtbeziehung angewiesen ist:¹ einen möglichst objektiven „moral point of view“.

Ausgehend von einer Rekonstruktion der Argumentationsfiguren, die zu einer Exklusion von Machtfragen aus der Begründung einer so verstandenen Ethik führen, werde ich zum einen anhand der Kritik von Charles W. Mills am liberalen Kontraktualismus und zum anderen ausgehend von Augustins theologischer Theorie des Politischen in „De Civitate Dei“ argumentieren, dass meines Erachtens eine theologische Ethik die Frage nach der Macht in die ethische Reflexion von vornherein mit einbeziehen sollte und darum immer eine Form politischer Ethik darstellt.²

1. Vorklärung: Macht und Politik

Allein über die Begriffe von Macht und Politik ließen sich ausführliche und nicht-abschließbare Debatten führen. Darum kann es hier nur um eine Vorklärung dieser Begriffe gehen, die darauf zielt, verständlich zu machen, wie insbesondere der Begriff der Macht im Folgenden verwendet wird, und warum Macht hier als Phänomen der politischen Gestaltung des Zusammenlebens von Menschen verstanden wird.

Im Anschluss an Michel Foucault verstehe ich Macht als den Gesamteffekt aller gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse,³ als die „vielfältigen Formen von Herrschaft, die innerhalb einer Gesellschaft ausgeübt werden können“⁴ oder als „die vielfälti-

1 Explizit verweist darauf z.B. Jürgen Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1983), 82.

2 Inhaltlich berührt sich diese Kritik am liberalen Paradigma ethischer Begründungsmodelle m.E. mit einem Grundmotiv der postkolonialen Kritik, in deren weiteren Kontext ich auch das Werk von Charles Wade Mills verorte. Zum Postkolonialismus vgl. z.B. Maria do Mar Castro Varela und Nikita Dhawan, *Postkoloniale Theorie: Eine kritische Einführung*, 3. Aufl. (Bielefeld: transcript Verlag, 2020).

3 Vgl. Philipp Sarasin, *Michel Foucault zur Einführung*, 2. Aufl. (Hamburg: Junius-Verl., 2006), 156.

4 Michel Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft: Vorlesungen am Collège de France (1975–76)*, 5. Aufl. (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2016), 41. Macht bildet damit das Integral der vielfältigen Formen

gen Unterwerfungen, die sich innerhalb des sozialen Körpers vollziehen und funktionieren“.⁵ Macht ist damit nicht nur das, was Akteure willentlich ausüben, sondern sie entsteht durch gesellschaftlich geformte Beziehungen, in denen Akteure sich vorfinden.⁶ Ein:e Vorgesetzte:r, zum Beispiel, hat qua definierter gesellschaftlicher Rolle immer in einem gewissen Maße Macht über die jeweiligen Mitarbeiter:innen, ob er oder sie das will oder nicht.

Versteht man Politik mit Christoph Möllers als „eine Praxis, in der Gemeinschaften ihre eigene Vergemeinschaftung nicht hinnehmen, sondern denaturalisieren: beobachten, bewerten und als veränderbar behandeln“,⁷ dann hat Politik es immer auch mit Macht zu tun, insofern es in Politik um die Gestaltung von Vergemeinschaftung geht.⁸ Sobald mehrere Menschen in einer Gemeinschaft leben, müssen sie sich darüber verständigen, wie sie ihr gemeinsames Leben und damit ihre Beziehungen zueinander gestalten. Damit steht immer auch die Frage im Raum, wer die Macht hat, darüber zu bestimmen.⁹

von konkreten Herrschaftsverhältnissen. Auch Weber (s. Anm. 7) rekurriert zur Definition des Verständnisses von Macht auf den Herrschaftsbegriff.

5 Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft*, 41.

6 Zur Macht als Beziehungsphänomen vgl. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft Bd. 1: Gemeinschaften*, Studienausgabe der Max-Weber-Gesamtausgabe I/22-1 (Tübingen: Mohr, 2009), 2 und Antonius Liedhegener, „Macht und Religion: Theorien und empirische Analysen,“ in *Welche Macht hat Religion? Anfragen an Christentum und Islam*, hrsg. von Christian Ströbele et al. (Regensburg: Friedrich Pustet, 2019), 21f.

7 Christoph Möllers, *Freiheitsgrade: Elemente einer liberalen politischen Mechanik* (Berlin: Suhrkamp, 2020), 15.

8 Von daher ist es konsequent, dass auch Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft Bd. 1*, 58–63 den Begriff von Herrschaft (der bei ihm mit Macht identisch ist) dezidiert mit Blick auf politische Gemeinschaften einführt.

9 Die frühneuzeitlichen Theorien des Kontraktualismus mit ihren Souveränitätstheorien führen das eindrücklich vor Augen (vgl. dazu auch Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft*, 29f). Im Übergang aus einem imaginierten (Hobbes, Rousseau) oder historisch verstandenem (Locke) Urzustand in den Zustand der politischen Gemeinschaft entsteht die Notwendigkeit einer Verteilung der Macht, weil Individuen ihre Macht über sich selbst in Teilen auf das Gemeinwesen übertragen, um dadurch ein friedliches Zusammenleben zu ermöglichen. Ob diese Macht dabei einem souveränen Herrscher (Hobbes) oder dem Volk als imaginärem Ganzen (Locke, Rousseau) zukommt, ändert nichts daran, dass in dem so imaginär rekonstruierten Prozess der Vergemeinschaftung politische Macht als dasjenige verstanden wird, das dadurch entsteht, dass das Zusammenleben freier Personen in Frieden organisiert werden muss. Vgl. dazu Thomas Hobbes, *Leviathan: The English and Latin texts (I)*, The Clarendon edition of the works of Thomas Hobbes 4 (Oxford: Oxford University Press, 2012), insb. Kap. XVII; John Locke, Hrsg., *The second treatise of government | Über die Regierung: Englisch-deutsch* (Stuttgart: Reclam, 2012), insb. Kap. IX; Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social / Vom Gesellschaftsvertrag: Französisch-deutsch* (Stuttgart: Reclam, 2010), insb. I, 6.

2. Das Ausklammern der Macht aus der ethischen Begründung moralischer Geltung

Für viele ethische Debatten scheint nun nach wie vor ein Verständnis von Moral prägend zu sein, demzufolge es in der Moral um Handlungsregeln geht, die eine allgemeine, universale Verbindlichkeit beanspruchen können. Die Begründung der Geltung solch moralischer Normen muss dann dem Standard genügen, „dass nur die Normen Geltungen beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden (oder finden können)“.¹⁰ Die so begründeten Handlungsnormen sollen von allen potentiell vom Begründungsdiskurs betroffenen Personen ohne „Zwang – außer dem des besseren Argumentes“¹¹ nachvollzogen werden können.

Diese Ausklammerung des Zwangs ist eine Ausklammerung der Relevanz von Machtbeziehungen aus der Begründung moralischer Geltungsansprüche. Die Rede vom herrschaftsfreien Diskurs bringt genau dies auf den Punkt: Nur diejenigen Normen, die jenseits konkreter Machtbeziehungen begründet werden, können moralische Geltung beanspruchen. Zwar ist für Habermas klar, dass diese idealisierte Diskurssituationen so in der Wirklichkeit nie gegeben sind.¹² Aber die zentrale These bleibt dennoch, dass die Imagination solch idealisierter Diskursbedingungen immer schon implizit vorausgesetzt wird, wenn man sich auf die Begründung von moralischen Geltungsansprüchen überhaupt diskursiv einlässt.¹³ Jede Person, die moralische Normen begründen will, muss bestrebt sein, dieses Ideal so weit als möglich zu realisieren, und das heißt, er oder sie muss bestrebt sein, moralische Normen jenseits konkreter Machtbeziehungen zu begründen und in die eigene Begründung darum immer schon die Perspektive des Anderen mit einzubeziehen.¹⁴

Ein ähnliches Verständnis von Moral liegt auch in der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls vor. Was bei Habermas als abstrakte Diskursregel fungiert, wird bei Rawls ausgehend von Kant und in kritischer Auseinandersetzung mit dem Utilita-

¹⁰ Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, 103. Eine Nebenbemerkung zur Begrifflichkeit: Ich verwende die Begriffe „Ethik“ und „Moral“ nicht wie Habermas zur Unterscheidung zwischen deontischen (bei Habermas: Moral) und evaluativen Geltungsansprüchen (bei Habermas: Ethik), sondern wie in den internationalen ethischen Fachdiskursen üblich zur Unterscheidung zwischen Gegenstandsbereich (Moral) und kritischer Reflexionspraxis (Ethik).

¹¹ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1995), 48.

¹² Vgl. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 47; Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, 98.

¹³ Vgl. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, 101f.

¹⁴ Vgl. Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999).

alismus als imaginärer Prozess der Konstruktion einer gerechten Gesellschaft entworfen.¹⁵ Die moralischen Regeln der Gerechtigkeit sollen rekonstruiert werden, indem man sich einen imaginären Urzustand vorstellt, in dem sich die Personen auf die Regeln des Zusammenlebens in der Gesellschaft verständigen.¹⁶ Damit dieser Aushandlungsprozess fair ist, muss man sich ferner vorstellen, dass diese Personen sich hinter einem Schleier des Nichtwissens befinden, der verhindert, dass sie irgendetwas Relevantes über ihre Position in der Gesellschaft wissen.¹⁷ Ein nicht unerheblicher Effekt dessen ist auch, dass diese Personen nicht wissen, wo in den Machthierarchien der Gesellschaft sie stehen, ob sie eher zu denjenigen gehören, die Einfluss haben oder zu denjenigen, die beeinflusst werden. Sie wissen nicht einmal darum, in welcher Art von Beziehungen sie zu den jeweils anderen Personen stehen, mit denen sie den Gesellschaftsvertrag aushandeln.¹⁸ Insofern Macht aber ein soziales Phänomen darstellt, ist die Situation des Urzustandes damit als eben derjenige Zustand eines herrschaftsfreien Diskurses dargestellt, den wir auch aus der Diskurstheorie bei Habermas kennen.

In diesen beiden einflussreichen Theorien der Begründung moralischer Geltung von Normen in der Tradition eines von Kant geprägten moralischen Liberalismus wird Moralität damit als dasjenige imaginiert, das konkrete Machtverhältnisse zu transzendieren und eben damit zu kritisieren erlaubt: moralische Geltung ist genau dort begründet, wo jenseits von Machtstrukturen *rational*, argumentativ allein aus Gründen der Vernunft, moralische Geltung abgeleitet werden kann.

3. Machtvergessenheit als Krise des moralischen Liberalismus

3.1 Idealer Begründungsdiskurs und Macht

Dass auch solche rational begründeten moralischen Geltungsansprüche einen Machtcharakter haben, zeigt sich spätestens dann, wenn die am Ideal des vernünftigen, machtfreien Diskurses bzw. am Ideal eines Urzustandes hinter dem Schleier des Nichtwissens entwickelten Vorstellungen von moralischen Normen in einer

¹⁵ Vgl. John Rawls, *A theory of justice: Revised Edition*, Rev. ed. (Cambridge: Belknap Press, 1999).

¹⁶ Vgl. Rawls, *A theory of justice*, 102–68.

¹⁷ Vgl. Rawls, *A theory of justice*, 118–123.

¹⁸ Vgl. Rawls, *A theory of justice*, 125. Das ist innerhalb der Logik einer Gerechtigkeitstheorie konsistent, um die Gefahr von Bevorteilungen oder Benachteiligungen aufgrund von persönlichen Beziehungen aus der Konstitution der Gerechtigkeit auszuschließen.

nicht-idealen Welt durchgesetzt werden müssen. Man kann sich dies am Beispiel der Diskussion über die Impfung gegen COVID-19 verdeutlichen. Es gibt einen aufwendig hergestellten, rational gut begründeten Konsens von Expert:innen über die medizinische und die moralische Sinnhaftigkeit der Impfung. Zugleich müssen aber die Teilnehmer:innen dieses ganz am Ideal der rationalen Verständigung orientierten Begründungsdiskurses realisieren, dass die Hoffnung auf eine allgemeine rationale Einsicht aller Betroffenen in die Notwendigkeit der Impfung sich nicht erfüllt. Darum kommen nun politische Maßnahmen ins Spiel, die man mit einem Begriff von Michel Foucault als Disziplinartechniken beschreiben kann.¹⁹ Sie stellen eine Form der Machtausübung dar, durch die Geltungsansprüche einer Gesellschaft dem Verhalten von Individuen eingepägt werden. Indem zum Beispiel der Nachweis der Impfung zur Voraussetzung des Zugangs zu bestimmten Bereichen des öffentlichen Lebens wird, wird Macht ausgeübt, die den in rationaler Argumentation erarbeiteten Konsens gegenüber denjenigen durchsetzen soll, die nicht in den rationalen Konsens einstimmen.

Die Durchsetzung dessen, was fast allen Expert:innen und der großen Mehrheit der Bevölkerung als ethisch begründet einleuchtet, ist also jenseits des am Ideal orientierten Begründungsdiskurses auf Machtstrukturen angewiesen, die es erlauben, diese Einsichten durchzusetzen. Die gängige Unterscheidung zwischen einem Diskurs über die *ethische Begründung* der moralischen Normen und der *politischen Durchsetzung* dieser Norm²⁰ erfasst dabei meines Erachtens die Herausforderung, die das Problem für die skizzierte Moraltheorie darstellt, nicht hinreichend. Denn offen bleibt dabei, was es eigentlich bedeutet, wenn eine nicht unerhebliche Anzahl von Personen sich der rationalen Einsicht verweigert, wenn doch die *universale* rationale Nachvollziehbarkeit der Begründung das Ziel ist. Ist es dann notwendig, zu schlussfolgern, dass denjenigen Personen, die dem rationalen Konsens nicht zustimmen können, ein hinreichendes Maß an Vernunft fehlt? Damit ginge es dann in der Diskussion um die verbindlichen moralischen Forderungen am Ende aber immer um die Frage, was Kriterien des Vernünftigen sind. Es stände also bei jedem ethischen Dissens immer das Ganze der Rationalität zur Disposition. Aber wer hätte dann das Recht (oder die Macht?) zu entscheiden, was die Kriterien des Vernünftigen sind, wenn der Gegenstand des Diskurses die Frage ist, was in einer konkreten Situation als vernünftig gelten kann?

Während nun mit Blick auf die Impfung gegen COVID-19 die Mehrheitsverhältnisse noch recht klar sind, gibt es mit Blick auf die diversen ethischen Kontroversen

¹⁹ Vgl. Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen, Sexualität und Wahrheit I* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985), 174.

²⁰ Vgl. in diesem Sinne z.B. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, 71f, der zwischen der Sollensgeltung und der Durchsetzung einer Norm unterscheidet.

zum Beispiel der Biomedizin eigentlich kaum ein Thema, in dem auch nur ansatzweise ein rationaler Konsens bestünde: von Fragen der Reproduktionsmedizin und Genetik über Fragen des Schwangerschaftskonflikts bis zu Fragen des assistierten Suizids und der Tötung auf Verlangen – überall herrscht immer Dissens, der am Ende durch Mittel der Politik entschieden werden muss. Auf dieses Problem ist bereits John Rawls in seinem späteren Werk „Politischer Liberalismus“ eingegangen. Solch ein rationaler Pluralismus ist für ihn dadurch erklärbar, dass die menschliche Vernunft immer durch die „burdens of judgement“ eingeschränkt ist,²¹ so dass es zu einer Pluralität von in sich rationalen Weltanschauungen („comprehensive doctrines“) kommt.²² Der Raum, in dem hier dann ein übergreifender Konsens zwischen den verschiedenen in sich rationalen Weltanschauungen hergestellt werden soll, ist bei Rawls der Raum des Politischen. Die *ethische* Theorie der Gerechtigkeit geht damit über in eine *politische* Theorie des Liberalismus, die aber bei Rawls von der ethischen Theorie ihre Machtabstinentz erbt: Der übergreifende Konsens, der im öffentlichen politischen Raum gefunden werden soll, bleibt bei Rawls ein Konsens aufgrund vernünftiger Aushandlungsprozesse, die sich nach wie vor am Ideal der Verständigung in einem Urzustand hinter dem Schleier des Nichtwissens orientieren und die auf die Herstellung eines vernünftigen („reasonable“) übergreifenden Konsenses zielen.²³

3.2 Der „domination contract“ nach Charles W. Mills

Gegen diese Form des moralischen Liberalismus wird im Kontext der postkolonialen Theorie der Vorwurf erhoben, dass hier unter dem Mantel einer universalistischen Moraltheorie letztlich politische Macht ausgeübt werde. So formuliert der jamaikanische Philosoph Charles Wade Mills, an dem ich mich hier exemplarisch orientiere, mit Blick auf den vermeintlich idealen Gesellschaftsvertrag liberaler Gesellschaften:

[T]he ‚contract‘ is an exclusionary one among a subset of the population rather than a universal and inclusive one. As such, it acknowledges what we all know to be true, that real-life societies are structured through and through by hierarchies of privilege and power.²⁴

21 Vgl. John Rawls, *Political Liberalism: Expanded Edition* (New York: Columbia University Press, 2005), 54–58.

22 Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 60.

23 Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 131–72.

24 Charles W. Mills, *Black Rights/ White Wrongs: The critique of racial liberalism* (New York, NY: Oxford University Press, 2017), 37.

Das Ideal des zwang- und machtfreien Diskurses, das Ideal eines Urzustandes hinter einem Schleier des Nichtwissens, täuscht nach Mills darüber hinweg, dass der Diskurs faktisch immer durch Machtstrukturen geprägt ist, deren offensichtliche Wirkung darin besteht, dass der Diskurs von einer Gruppe von Menschen bestimmt wird, die – ohne dass sie das notwendigerweise intentional wollen – einen anderen Teil der Menschheit aus dem Diskurs schon ausgeschlossen hat.

Mills versteht darum die vermeintlich die gesamte Gesellschaft erfassenden Gesellschaftsverträge der kontraktualistischen Tradition als Herrschaftsverträge („domination contract“) im Sinne desjenigen Vertrages, den nach Rousseau die wohlhabenden Grundbesitzer miteinander schließen, um damit ihre Herrschaft über die anderen im Urzustand abzusichern.²⁵ Der gesellschaftliche Zustand eines umfassenden Gesellschaftsvertrages aller mit allen, mit dem nach Rousseau die Ungleichheit überwunden wird,²⁶ wird nach Mills faktisch nicht erreicht. Vielmehr zeigen die Theorien des Gesellschaftsvertrages nur, dass faktisch die Perspektiven derjenigen exkludiert werden, die zuvor schon durch die gesellschaftlichen Machtstrukturen exkludiert wurden. Da aber die Gesellschaften Europas zur Zeit der Ausformulierung dieser Theorien zu Legitimation politischer Herrschaft durch einen faktischen „racial contract“²⁷ geprägt waren, durch den Menschen anderer Hautfarbe aus dem öffentlichen Diskurs exkludiert wurden, stabilisieren diese Theorien letztlich genau diese rassistische Exklusion, so dass die idealen Theorien des Gesellschaftsvertrages unter den historischen Bedingungen ihres Entstehens faktisch rassistisch (und auch sexistisch) waren,²⁸ weil sie ausschließlich von weißen Männern formuliert wurden. Infolge des historisch gegebenen Rassismus resultierten diese Theorien also in einem Gesellschaftsvertrag, der „relegated nonwhites to an inferior category, so that its schedule of rights and prescriptions for justice where all color-coded“.²⁹ Gerade weil der so begründete Liberalismus sich farbenblind gibt, führt er in einem Kontext, in dem rassistische Stereotypen faktisch als machtvolle Exklusionsmechanismen fungieren,³⁰ zu einer Stabilisierung rassistischer Tendenzen.

25 Vgl. Mills, *Black Rights/ White Wrongs*, 36f. Vgl. dazu Jean-Jacques Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit / Discours sur l'inégalité: Französisch-deutsch*, 6. Aufl. (Paderborn: Schöningh, 2008), 214–219.

26 Vgl. Rousseau, *Du contrat social / Vom Gesellschaftsvertrag*, insb. I, 6.

27 Charles W. Mills, *The Racial Contract* (Ithaca: Cornell University Press, 1997).

28 Vgl. Mills, *The Racial Contract*, 62–81. Mills verweist (aaO, 6) darauf, dass sein Zugang wesentlich von Carol Patemans Buch über den „Sexual Contract“ inspiriert wurde. Vgl. Carole Pateman, *The sexual contract* (Oxford: Blackwell, 1989).

29 Mills, *Black Rights/ White Wrongs*, 31.

30 Zur exkludierenden Funktionsweise von rassistischen Stereotypen vgl. die klassische Analyse von Stuart Hall, „The spectacle of the ‚other‘,“ in *Representation: Cultural representations and signifying practices*, hrsg. von Stuart Hall (Los Angeles, Milton Keynes: SAGE, 2012). Exklusionsmechanismen

3.3 Grenzen der Vorstellungskraft

Mills zeigt damit allerdings meines Erachtens nur, dass der moralische Liberalismus unter den historischen Bedingungen einer rassifizierten Gesellschaft zu einer Stabilisierung des Rassismus führen kann, und nicht, dass der Rekurs des moralischen Liberalismus auf einen Zustand der machtfreien Kommunikation zur Begründung eines universalen normativen Konsenses notwendig zu solchen Exklusionen führt. Dass hier aber ein systematisches Problem dieses Begründungsmodells liegt, wird meines Erachtens deutlich, wenn man sich an die Grundregel dieses idealen Diskurses erinnert, dass jedes valide Argument immer die Perspektive des oder der anderen betroffenen Personen mit einbeziehen muss (reziproke Nachvollziehbarkeit der Begründung) – und das möglichst universal (Universalität der Begründung).³¹ Damit wird immer schon vorausgesetzt, dass es den *faktischen* Diskursteilnehmer:innen möglich ist, sich *alle möglichen* Perspektiven vorzustellen. Nun verweist aber schon Rawls im Rahmen seiner Theorie der Bürden des Urteilens darauf, dass die Begrenzung der menschlichen Erfahrung auch eine Grenze der Vorstellungskraft darstellt.³² Neues, so argumentierte schon Hannah Arendt, können Menschen sich immer nur auf der Grundlage dessen vorstellen, was ihnen schon bekannt ist.³³ Die Annahme, dass es möglich ist, alle möglichen in einem Begründungsdiskurs relevanten Perspektiven allein durch die Vorstellungskraft in die ethische Begründung mit einzubeziehen, dürfte also die Grenzen der menschlichen Vorstellungskraft bei weitem übersteigen.

Wenn es also für einen ethischen Begründungsdiskurs relevante Perspektiven gibt, die jenseits der Vorstellungskraft der *faktischen* Teilnehmer:innen eines solchen Diskurses liegen, dann werden diese Perspektiven damit aber aus dem Begründungsdiskurs exkludiert. Die Grenzen des Ideals der universalen Nachvollziehbarkeit der Begründung von Geltungsansprüchen sind also die Grenzen der Vorstel-

gesellschaftlicher Diskurse stehen auch in dem klassischen Text postkolonialer Theorie von Gayatri Chakravorty Spivak im Zentrum. Vgl. Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation* (Wien, Berlin: Turia + Kant, 2008).

31 Vgl. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, 75: „Unparteiliche Urteilsbildung drückt sich mithin in einem Prinzip aus, das *jeden* im Kreise der Betroffenen zwingt, bei der Interessenabwägung die Perspektiven *aller anderen* einzunehmen.“

32 Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 56f.

33 Vgl. Hannah Arendt, *Das Urteilen: Texte zu Kants politischer Philosophie* (München: Piper, 1998), 105. Darum ist für Arendt die Ausbildung eines moralischen Gemeinsinns immer zurückgebunden an den faktischen Umgang mit Menschen, und Urteile in Sachen der Moral sind darum „weder objektiv universal, noch subjektiv, von persönlichen Einfällen abhängig, sondern intersubjektiv oder repräsentativ“ (Hannah Arendt, *Über das Böse: Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, 14. Aufl. [München: Piper, 2021], 143).

lungskraft der *faktisch* am Diskurs beteiligten Personen. Darum kann der ideale Begründungsdiskurs nicht von seiner historischen und situativen Bedingungen abgelöst werden. Es kommt darauf an, wer die Personen waren beziehungsweise sind, die die Begründungsdiskurse führen, denn das, was sich keine:r der Diskurs-teilnehmer:innen vorstellen kann, taucht im Diskurs gar nicht erst auf. Damit ist es nicht mehr trivial, dass es über lange Zeit nahezu ausschließlich Männer waren und dass es bis heute immer noch überwiegend *weiße* Menschen sind, die diese Begründungsdiskurse prägen. Die Frage der Zugänglichkeit zum faktischen ethischen Diskurs wird zu der Machtfrage, an der sich entscheidet, welche Perspektiven berücksichtigt und welche exkludiert werden.

Die liberale Vorstellung eines öffentlichen politischen Raums, in dem Vertreter:innen unterschiedlicher rationaler „comprehensive doctrines“ sich allein aufgrund rationaler Argumente darüber verständigen, was die Regeln des gemeinsamen Zusammenlebens in der Gesellschaft sind, scheidet also daran, dass dieser öffentliche Raum faktisch immer schon von asymmetrischen Machtbeziehungen bestimmt ist, die darüber entscheiden, wer an diesem Diskurs teilnimmt und wer nicht. Während in Europa dieser öffentliche Raum über Jahrhunderte von den Kirchen bestimmt wurde, sehen diese sich seit langem damit konfrontiert, dass ihre Machtstellung im öffentlichen Raum schwindet. Evangelische theologische Ethik hat auf dieses Schwinden christlicher Deutungsmacht häufig mit einer Anerkennung universalistischer Moraltheorien geantwortet, sei es, indem sie danach fragt, wie partikuläre religiöse moralische Überzeugungen in eine universalistische Sprache der Moralbegründung übersetzt werden können,³⁴ oder dass sie ausgehend von einer im Sinne liberaler Moraltheorien verstandenen Ethik eine ethische Reformulierung der Theologie fordert.³⁵

Wenn allerdings die Konzeption des öffentlichen Diskurses als eines Raumes machtfreier rationaler Aushandlung fraglich wird, stellt sich aus der Perspektive der theologischen Ethik die Frage, wie der Raum des öffentlichen Diskurses als ein von Machtasymmetrien bestimmter Raum theologisch gedeutet werden kann und welche Konsequenzen sich daraus für ein Verständnis theologischer Ethik ergeben. Dafür greife ich im Folgenden auf Augustins Werk *De Civitate Dei* zurück, das ich als eine politisch-ethische Theorie interpretiere, die es erlaubt, Machtkonflikte theologisch-ethisch einzuordnen und gleichzeitig an einem universalen Hoffnungsori-

34 Vgl. zum Überblick über die Diskussion über die „Zweisprachigkeit theologischer Ethik“ Christine Schließer, *Theologie im öffentlichen Ethikdiskurs: Studien zur Rolle der Theologie in den nationalen Ethikgremien Deutschlands und der Schweiz*, Öffentliche Theologie 37 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2019), 98–114.

35 Vgl. Trutz Rendtorff, *Ethik: Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie*, hg. v. Rainer Anselm, Stephan Schleissing, 3. Aufl. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 53.

zont festzuhalten, der allerdings nicht einfach mit dem Horizont eines universalistischen Rationalismus identisch ist.³⁶ Der Rückgriff auf Augustin erfolgt dabei nicht in der Absicht, Augustins Theologie in Gänze repristinieren zu wollen, sondern es geht mir allein um die Perspektive einer theologischen Deutung von Macht, die meines Erachtens auch unter den Bedingungen einer liberalen Gesellschaftsordnung relevant bleibt.

4. Theologische Reflexion politischer Macht ausgehend von Augustin

4.1 Der Gegensatz von erlöster und irdischer Sozialität

Augustins Werk „Von der Gottesstadt“ hat meines Erachtens für die Geschichte des politisch-religiösen Denkens eine Schlüsselfunktion, weil es einen dritten Weg in der Vermittlung zwischen einer reichstheologischen Vereinnahmung des Christentums – wie sie die eusebianische Reichstheologie vornahm – und einer christlichen anti-politischen Apokalyptik einschlägt, die in politischer Herrschaft per se eine Repräsentation des Antichristen sah.³⁷ Die Grundmetapher in Augustins Werk ist die der Gottesstadt, mit der er Motive der biblischen Apokalyptik, der Prophetie und der alttestamentlichen Jerusalemtheologie aufnimmt.³⁸ Der Begriff der *civitas* bei Augustin fungiert aber zugleich auch als lateinische Übersetzung des griechischen Begriffs der *polis* und ist damit Ausdruck für die politischen Sozialformen menschlichen Zusammenlebens.³⁹

36 Damit führe ich frühere Überlegungen weiter, die publiziert sind in Michael Coors, „Christlicher Glaube als Politikum: Eine theologische Deutung der (post-)politischen Dimension der Friedensgebete 1988/89,“ in *Religion und Politik im vereinigten Deutschland: Was bleibt von der Rückkehr des Religiösen?*, hrsg. von Gert Pickel und Oliver Hidalgo (Wiesbaden: Springer VS, 2013).

37 Vgl. Robert Austin Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 55.

38 Vgl. Michael Alban Grimm, *Lebensraum in Gottes Stadt: Jerusalem als Symbolsystem der Eschatologie*, *Jerusalem Theologisches Forum* 11 (Münster: Aschendorff, 2007), 374; Dolf Sternberger, *Drei Wurzeln der Politik* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984), 340.

39 Vgl. in diesem Sinne Johannes van Oort, „De civitate Dei (Über die Gottesstadt),“ in *Augustin Handbuch*, hrsg. von Volker H. Drecolll (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 354. Augustin selbst schreibt an einigen Stellen auch unmittelbar von „societas“, vgl. z. B. Aurelius Augustinus, *Der Gottesstaat: Lateinisch-deutsch*, übers. v. Carl Johann Perl, 2 Bde. (Paderborn: Schöningh, 1979), IX,1; XIV,10; XVI,5; XVI,11.

Augustin unterscheidet in diesem Sinne zwei Grundstrukturen menschlicher Sozialität in den Metaphern der *civitas Dei* (Gottesstadt) und der *civitas terrena* (irdische Stadt).⁴⁰ Der Begriff *civitas Dei* steht bei Augustin als Metapher für das zentrale Hoffnungsgut christlichen Glaubens: eine durch Gott geheilte menschliche Sozialität der Liebe, in der die Menschen im umfassenden Sinne in Frieden miteinander leben.⁴¹ Es ist eine erlöste Sozialität frei von Machtasymmetrien, in der alle Macht allein bei Gott liegt.⁴² Dolf Sternberger hat dieses Bild menschlicher Sozialität als ein anti-politisches charakterisiert.⁴³ Damit übergeht er aber, dass die *civitas Dei* Ausdruck einer Hoffnung auf eine menschliche Sozialität jenseits der politischen Sozialität darstellt, die in eschatologischer Perspektive als die Überwindung der das gegenwärtige Leben prägenden politischen Sozialität gedacht wird. In diesem Sinne verstehe ich die *civitas Dei* bei Augustin als Gegenstand der Hoffnung auf eine *post-politische* Sozialität, die als Überwindung der politischen Sozialität der *civitas terrena* im Glauben erhofft wird.⁴⁴

Die Überwindung der Sünde durch das Versöhnungshandeln Gottes stellt sich damit als eine Erneuerung der Beziehungsqualität dar: Sie wird nicht individualistisch, sondern sozial konzipiert. Die soziale Wirklichkeit, in der Menschen faktisch leben, steht nun aber in einem eklatanten Widerspruch zu diesem Hoffnungsbild einer versöhnten und geheilten menschlichen Sozialität. Sie wird bei Augustin durch den Begriff *civitas terrena* (irdische Stadt) charakterisiert, mit dem Augustin die Vielzahl unterschiedlicher Sozialformen menschlichen Lebens *in hoc saeculo* zusammenfasst. Charakteristisch für diese irdische Sozialität ist nach Augustin, dass das Handeln der Menschen sich nicht an der Liebe zu Gott ausrichtet, sondern an einer von der Gottes- und Nächstenliebe entkoppelten Selbstliebe, die sich darin manifestiert, dass der Mensch in seinem Handeln von einer *cupiditas dominandi* – einem Begehren zu herrschen – bestimmt ist.⁴⁵ Es ist also eine von Machtbegehren bestimmte Sozialform, in der es darum auch keine wahre Gerechtigkeit geben kann. Wahre Gerechtigkeit kann es vielmehr nur unter der Voraussetzung

⁴⁰ Vgl. Augustinus, *Der Gottesstaat*, XIX,1.

⁴¹ Vgl. Augustinus, *Der Gottesstaat*, XIX, insb. 11–13 und 20. Vgl. auch Augustinus, *Der Gottesstaat*, XIX, 11 die Charakterisierung als „*pax in vita aeterna vel vita aeterna in pace*“.

⁴² Von daher könnte man darüber nachdenken, die Allmacht Gottes so zu interpretieren, dass sie sich darin erweist, dass sie als Macht der Liebe eschatisch alle Machtverhältnisse aufhebt.

⁴³ Vgl. Sternberger, *Drei Wurzeln der Politik*, 312.

⁴⁴ Diese politisch-eschatologische Lesart Augustins orientiert sich u.a. an Oliver O'Donovan, *Bonds of imperfection: Christian politics, past and present* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004), 48–72 und an Markus, *Saeculum*, 68–71.

⁴⁵ Vgl. Augustinus, *Der Gottesstaat*, I, Praef; V,12.

der Heilung der menschlichen Sozialität durch Christus geben, also allein in der *civitas Dei*.⁴⁶

Von daher muss man Augustins viel zitierten Vergleich von Staaten mit Räuberbanden verstehen:

Was sind schließlich Reiche ohne Gerechtigkeit anderes als große Räuberbanden, da doch Räuberbanden auch nichts anderes sind als kleine Reiche? Sie sind eben eine Schar von Menschen, geleitet vom Willen eines Führers, die durch einen Gesellschaftsvertrag zusammengehalten werden und die Beute nach einem Gesetz der Übereinkunft verteilen.⁴⁷

Das Bild des Gesellschaftsvertrages, des *pactus societatis*, das auch für die oben skizzierten liberalen Theorien prägend ist, begegnet hier bei Augustin mit einer kritischen Pointe, die an Mills Rede vom „domination contract“ erinnert: Die durch einen Vertrag zusammengehaltenen Gesellschaften sind im Vergleich zur göttlichen Gerechtigkeit der *civitas Dei* nur Räuberbanden, die durch den Vertrag ihre Herrschaftsstrukturen stabilisieren. Anders gesagt: Alle politischen Formen des Zusammenlebens von Menschen scheitern an der wahren Gerechtigkeit und sind letztlich bloß Ausdruck politischer Machtstrukturen.

4.2 Notwendigkeit und Übel politischer Macht

Der radikale Gegensatz von irdischer Stadt und Gottesstadt wird bei Augustin allerdings dadurch relativiert, dass er in den bestehenden Herrschaftsstrukturen der irdischen Stadt ein unvollkommenes Abbild der Gottesstadt erkennt.⁴⁸ Denn durch Herrschaftsstrukturen wird unter den Bedingungen der durch Sünde deformierten Sozialität des Menschen dann doch immerhin ein unvollkommener, irdischer Frieden gesichert.⁴⁹ Das Streben nach Frieden verbindet darum alle Menschen.⁵⁰ Neben

46 Augustinus, *Der Gottesstaat*, II,21. Vgl. in diesem Sinne auch Christoph Horn, „Politische Gerechtigkeit bei Cicero und Augustin“, *Etica & Politica / Ethics & Politics* IX, Nr. 2 (2007): 65; Augustin „ist von der jenseitigen Realität eines vollen Ausmaßes von Gerechtigkeit ebenso überzeugt wie von der Unmöglichkeit, diese unter irdischen Bedingungen zu imitieren.“

47 Augustinus, *Der Gottesstaat*, IV, 4: „Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? Quia et latrocinia quid sunt nisi parva regna? Manus et ipsa hominum est, imperio principis, pacto societatis astringitur, placiti lege praeda dividitur.“

48 Vgl. Augustinus, *Der Gottesstaat*, XV,3: „Pars enim quaedam terrenae civitatis imago caelestis civitatis effecta est, non se significando, sed alteram, et ideo serviens. Non enim propter se ipsam, sed propter aliam significandam est instituta.“

49 Vgl. Augustinus, *Der Gottesstaat*, XIX,14.

50 Vgl. Markus, *Saeculum*, 69: „The earthly peace is of common concern to all, whether citizens of the heavenly or of the earthly cities; it is valued and loved by both.“

der religiösen Hoffnung auf eine geheilte Sozialität in Frieden und Gerechtigkeit gibt es dann auch eine Ausrichtung des politischen menschlichen Handelns unter den Bedingungen von Macht auf einen irdischen Frieden, der als solcher immer noch besser ist als Krieg und Zerstörung.⁵¹ In den Herrschaftsordnungen der *civitas terrena* macht sich nach Augustin also Gott die Struktur des durch die Sünde verdorbenen Begehrens des Menschen im Sinne eines bewahrenden Schöpfungshandelns zu Nutze: Gott nutzt das Machtstreben des Menschen, um Ordnung zu erhalten und dadurch wenigstens einen irdischen Frieden zu realisieren.

Augustin zeichnet damit ein Bild der menschlichen sozialen Lebenswirklichkeit, das zutiefst von Machtstrukturen und Machtbegehren gekennzeichnet ist, und geht davon aus, dass ein Zusammenleben jenseits solcher Machtstrukturen nicht durch den Menschen selbst realisiert werden kann. Ein Jenseits der Bestimmung durch Machtbeziehung bietet sich allein der Hoffnung des Glaubens, die aber gerade kein politisches Programm darstellt. Politische Ordnung dient nach Augustin dem Erzwingen von Ordnung, durch die ein irdischer und damit unvollkommener Frieden angesichts der gestörten, sündigen Sozialität menschlicher Beziehung möglich wird. Politische Herrschaft ist darum eine notwendige Form der Ordnung angesichts dessen, dass es in einer von Sünde bestimmten Welt Macht braucht, um Chaos zu verhindern: Politische Macht ist nicht gut, aber es ist angesichts der zerstörerischen Macht der Sünde besser, dass es politische Macht gibt, als dass es keine gäbe – besser einen irdischen als gar keinen Frieden. Wahrhaft gut ist aber allein die alle menschlichen Machtbeziehungen transzendierende soziale Wirklichkeit der *civitas Dei*, deren Verwirklichung im Glauben erhofft wird.

5. Theologische Sozialethik als politische Ethik

5.1 Religion, Politik und Moral im Anschluss an Augustin

Blickt man von den gegenwärtigen Diskursen über die normative Struktur einer liberalen Gesellschaft ausgehend auf Augustin, so fällt auf, dass das Gegenüber der religiösen Hoffnung bei Augustin unmittelbar der Bereich des Politischen ist, in dem Macht ausgeübt wird. Es gibt kein Drittes, das jenseits der Religion erlauben würde, die Machtbeziehungen im Zusammenleben von Menschen universal zu transzendieren. Die oben skizzierte Debatte zwischen Vertreter:innen einer Theorie

51 Vgl. Augustinus, *Der Gottesstaat*, XV,4: „Non autem recte dicitur ea bona non esse, quae concupiscit haec civitas [terrena], quando est et ipsa in suo humano genere melior. Concupiscit enim terrenam quandam pro rebus infimis pacem.“

des moralischen Liberalismus und den (post-kolonialen und anderen) Kritiker:innen dieser Theorien dreht sich genau darum, ob die menschliche Vernunft ein solches Drittes sein könnte, das es erlaubt, jenseits religiöser Hoffnung ein moralisches Korrektiv im Gegenüber zur politischen Macht darzustellen.

In der Perspektive einer von Augustin ausgehenden theologischen Ethik des Politischen ist hingegen das universalistische Ideal eines gerechten und friedlichen Zusammenlebens gerade nicht durch die Vernunft hervorzubringen, sondern allein Ausdruck der Hoffnung auf eine post-politische Sozialität, in der menschliches Zusammenleben von Liebe bestimmt ist. Dieses Idealbild menschlichen Lebens funktiert dabei nicht als *regulatives* Ideal, weil es nicht selbst unmittelbar Ziel des menschlichen Handelns werden kann, sondern die Realisierung dieser Wirklichkeit allein von Gott erhofft wird.⁵² Die Frage, wie diese Hoffnung das menschliche Handeln von Christ:innen verändern kann, wird darum zu einer Schlüsselfrage der theologischen Ethik, der ich hier aber nicht weiter nachgehen will. Stattdessen geht es mir um die nicht-ideale, realistische Seite dieser theologischen Ethik.

Denn die Stärke des theologischen Denkens von Augustin besteht meines Erachtens gerade darin, dass es nicht in einer Ethik aufgeht, die sich allein an einem in diesem Leben letztlich unerreichbaren Ideal orientiert, sondern dass sie unmittelbar mit einer Ethik der Hinwendung zur Welt der *civitas terrena* verbunden ist, in der zwar ein wahrhaft gutes Leben nicht möglich ist, in der aber dennoch zwischen Besserem und Schlechteren zu unterscheiden ist.⁵³ Was besser ist, das bemisst sich dabei an der Nähe zum skizzierten Ideal eines friedlichen, gerechten Zusammenlebens in der *civitas Dei*. In dieser Perspektive befasst sich theologische Ethik darum mit der Frage, wie Menschen – egal welcher Religion – in einer Welt friedlich zusammenleben können, in der das Gute ein unerreichbares Ideal bleibt, aber als dieses Ideal dennoch eine Richtung für die ethischen Aushandlungsprozesse vorgibt. Eine in diesem Sinne theologisch reflektierte Moral für die Welt ist dabei immer eine Moral, die unter den Bedingungen von Machtausübung zu reflektieren ist, denn in dieser Perspektive gibt es ein Jenseits der Macht nur für die religiöse Hoffnung, aber nicht innerhalb des Horizonts eines rationalen Diskurses. Auch die religiöse Hoffnung ist dabei immer eine Hoffnung innerhalb der Grenzen der menschlichen Vorstellungskraft, aber sie hofft eben darauf, dass Gott mehr möglich ist, als der Mensch sich vorstellen kann – nämlich ein Leben jenseits von Machtbeziehungen. Der öffentliche Raum indes, in dem es darum geht, sich über Regeln des Zu-

52 Zur Notwendigkeit eines unerfüllbaren moralischen Ideals für die theologische Ethik vgl. Reinhold Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1935), 103–35.

53 Vgl. Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics*, 150: „[T]he ideal of love must relate itself to the problems of a world in which its perfect realization is not possible.“

sammenlebens zu verständigen, ist ein von Machtbeziehungen strukturierter Raum, den auch die ethisch rational reflektierenden Personen nicht verlassen. Darum bleibt die Verständigung über die Regeln des Zusammenlebens immer ein politischer Prozess.

In der Deutung der Welt als Raum von Machtasymmetrien trifft sich eine so verstandene theologische Ethik mit dem Anliegen einer (post-kolonialen) Kritik an liberalen Moraltheorien. Theologische Ethik wird damit nicht nur notwendigerweise zur Sozialethik, wie es seit Friedrich Brunstäd zu einem immer wieder zitierten Bonmot geworden ist,⁵⁴ sondern sie wird auch notwendig zu einer *politischen* Ethik, weil das soziale Zusammenleben von Menschen immer als ein politisches Gestalten von Machtbeziehungen verstanden wird. In Ermanglung der Möglichkeit, einen Standpunkt jenseits von Machtbeziehungen einzunehmen, der kein religiöser Standpunkt ist, kann es in der Sozialethik nur darum gehen, wie mit Macht im Zusammenleben verantwortlich umzugehen ist. Es gilt also in Ermanglung der Möglichkeit einer Transzendierung von Macht, argumentativ auszuloten, was ethisch begründet bessere und schlechtere Formen eines Umgangs mit Macht sind.

Das skizzierte Konzept eines moralischen Liberalismus lässt sich aus dieser theologischen Perspektive als Versuch verstehen, das erhoffte moralische Gut eines friedlichen Lebens in der *civitas Dei* in ein regulatives Ideal der Vernunft zu überführen – in der Hoffnung, dass auf der Grundlage menschlicher Vernunft das realisiert werden kann, was religiös allein von Gott erhofft wird. Die Vernunftmoral tritt an die Stelle der religiösen Moral und übernimmt damit eine *religiöse* Funktion, nämlich die Hoffnung auf eine Form des Zusammenlebens weiterzutragen, die von einem Jenseits der Macht her bestimmt ist, das nun aber nicht mehr religiös erhofft wird, sondern durch Mittel der menschlichen Vernunft realisiert werden soll. Die Hoffnung richtet sich darum in der Tradition des moralischen Liberalismus auf die Vernunft statt auf Gott.⁵⁵

Übersehen wird dabei aber, dass sich auch aus Vernunftgründen moralische Konflikte nur *innerhalb der Grenzen menschlicher Vorstellungskraft* befrieden lassen. Darum müssen sie am Ende immer wieder unter Rückgriff auf Machtoptionen politisch entschieden werden. So zeigt sich, dass die Art von Gerechtigkeit, die mittels einer Vernunftmoral realisiert werden kann, mit den Worten von Augustin nur

54 Vgl. Friedrich Brunstäd, *Gesammelte Aufsätze und kleinere Schriften* (Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1957), 277f. Aufgenommen wird die Wendung z.B. bei Heinz-Dietrich Wendland, *Einführung in die Sozialethik* (Berlin: De Gruyter, 1963), 7; Ernst Wolf, *Sozialethik: Theologische Grundlagen*, 3. Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988), 14; Rendtorff, *Ethik*, 153.

55 Vgl. Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics*, 133: „[T]he simple faith of modern culture in the impartiality of human reason became a religion by which a commercial civilization could claim ultimate significance for all of its relative moral and social ideals.“

eine irdische Gerechtigkeit ist, die Ausdruck eines „domination contract“ (Mills) ist, der immer auf Kosten derer geht, die zuvor aus den Begründungsdiskursen exkludiert wurden: zum Beispiel auf Kosten von *Persons of color*; auf Kosten von Menschen mit anderer sexueller Orientierung oder einer sexuellen Identität, die nicht in der binären Geschlechterordnung aufgeht; oder auch auf Kosten der Menschen, die noch gar nicht geboren sind – sei es, weil wir ihnen eine Welt hinterlassen werden, die aufgrund des menschengemachten Klimawandels kaum noch bewohnbar ist, oder sei es, weil wir in ihr Genom eingreifen, ohne dass sie mitreden können. Jede dieser Diskursexklusionen verweist auf kontrovers diskutierte ethische Fragestellungen, die allesamt immer auch politische Fragestellungen sind und die faktisch politisch entschieden werden. Gerade angesichts dessen gehört die Frage, wer in den Diskursen überhaupt gehört wird, ins Zentrum der ethischen Debatte.

5.2 Ein machtsensibler Liberalismus

Will man angesichts dessen an einer im Grundsatz liberalen Ordnung der Gesellschaft festhalten – und davon gehe ich, ohne das hier begründet zu haben, aus⁵⁶ – dann kann solch ein Liberalismus nicht den Anspruch erheben, dass der ethische Diskurs jenseits politischer Machtstrukturen steht, sondern er muss als *politischer* Liberalismus die Machtstrukturen und Exklusionsprozesse der öffentlichen Kommunikation kritisch reflektieren. Dafür bleibt die Fähigkeit der Vernunft eine fundamentale Voraussetzung. Problematisch ist allein der Universalitätsanspruch, der an die Vernunft herangetragen wird. Demgegenüber sollte eine theologische Ethik, ähnlich wie Bruno Latour, darauf insistieren, dass das Universale nicht hinter, sondern vor uns liegt.⁵⁷ Niemand kann für sich reklamieren, allein aus Gründen der Vernunft eine universale Moral schon formuliert zu haben. Eine universal anerkannte Moral kann höchstens ein nie einzuholendes und darin eschatisches Ziel bilden, das kontinuierlich danach zu fragen verlangt, wer noch nicht in den Diskurs über die Begründung moralischer Geltungsansprüche inkludiert ist.

An die Stelle der Einbeziehung der Perspektiven anderer in der Vorstellung muss darum der reale Diskurs mit anderen Personen treten, so dass im faktischen Diskurs Argumente gefunden werden können, die in der konkreten Diskursituati-

⁵⁶ Darin liegt dann auch die offensichtliche Grenze der Rezeption der Theologie Augustins, die sicher nicht auf ein liberales Gesellschaftsmodell hinausläuft.

⁵⁷ Vgl. Bruno Latour, *Das Parlament der Dinge: Für eine politische Ökologie*, 5. Aufl. (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2021), 275: „Das Universale liegt weder hinten noch oben, noch unten, sondern vor uns.“ Bei Latour hat diese Aussage noch einen sehr viel weiteren Horizont als nur den ethischen, denn für Latour schließt das auch den Universalismus der Ontologie und des Wissens ein.

on intersubjektiv nachvollziehbar sind. Solche realen Diskurse sind aber nie herrschaftsfreie Diskurse, sondern immer durch Machtstrukturen geprägt. Darum braucht es eine ethische Reflexion auf die Machtstrukturen des faktischen Diskurses. In den konkreten politischen Aushandlungen dessen, was normativ gelten soll, erlaubt die Fähigkeit der Vernunft bestenfalls immer wieder partiell konkrete Gegensätze durch Argumente, die den beteiligten Diskursteilnehmer:innen einleuchten und die sich eben darin als vernünftig erst erweisen, zu überwinden. Weil diese Diskurse aber immer Diskurse sind, die von einer begrenzten Anzahl von Personen geführt werden, wird, wer eine wirklich universalistische Ethik betreiben will, nicht darum herumkommen, sich immer wieder auf die Frage einzulassen, wer aus den ethischen Diskursen strukturell ausgeschlossen wird, und wer in ihnen gehört werden sollte.

