

Pragmatistische Grundlegung Christlicher Sozial-ethik?

⇒ 1 Einleitung: Wissenschaftliche Bezugfelder Christlicher Sozial-ethik

Seitdem die Christliche Sozialethik (katholischer Provenienz) ein wissenschaftliches Selbstverständnis entwickelt hat und nicht mehr ganz in einer kirchlichen Soziallehre aufgeht, versteht sie sich als Ethik, als theologische Ethik sowie als interdisziplinäre Wissenschaft und zielt auf eine Veränderung politischen Handelns. Dass sie ein wissenschaftliches Selbstverständnis hat, bedeutet nicht, dass sie mit kirchlichen Praxisformen der Gesellschaftsgestaltung und dem sozialen Lehren der Kirche in ihren verschiedenen Formen nichts zu tun hätte. Sie sieht es aber als ihre Aufgabe an, einen wissenschaftlichen Diskursraum zu kultivieren, in dem ihre eigenen und die kirchlichen Meinungen, Überzeugungen und Vorschläge zu den sozialen Fragen der jeweiligen Zeit kritisch geprüft, auf ihre Plausibilität abgeklopft und unter Umständen als falsch identifiziert werden. Ihr wissenschaftliches Selbstverständnis impliziert die Ansicht, dass öffentliche und methodisch ausgewiesene Kritik wahrheitsförderlich ist.

Schon Josef Höffner (1962) begriff die Christliche Soziallehre als interdisziplinäre Wissenschaft. Ihr Selbstverständnis als Ethik und näherhin als theologische Ethik allerdings entwickelte sie erst zu einem Zeitpunkt, an dem die Moralthologie als ihre theologische Schwester

den Kampf gegen ein naives, essentialistisches Naturrecht bereits weitgehend ausgefochten, also die philosophisch-ethische Diskussion ihrer Zeit intensiv zur Kenntnis genommen und in die eigenen Entwürfe eingebaut hatte. Diese Jahre ab etwa den 1980ern waren fruchtbare Zeiten für die Christliche Sozialethik; fruchtbar deshalb, weil sie sich nach dem II. Vatikanum als *Theologie* entwarf (vgl. exemplarisch

Alexander Filipović, *1975 in Bremen, aufgewachsen in Duderstadt im Eichsfeld, Prof. Dr., Studium der Katholischen Theologie, Kommunikationswissenschaften und Germanistik in Bamberg, Professor für Medienethik an der Hochschule für Philosophie München. Neuere Veröffentlichungen: Erfahrung – Vernunft – Praxis. Christliche Sozialethik im Gespräch mit dem philosophischen Pragmatismus. Paderborn 2015; Echtheit, Wahrheit, Ehrlichkeit. Die ethische Frage nach Authentizität in der Online-Kommunikation, Weinheim 2013 (hg. zusammen mit Martin Emmer u.a.).

GND: 124936040

DOI: [10.15496/eug.v0i1.308](https://doi.org/10.15496/eug.v0i1.308)

Dreier 1983, Nothelle-Wildfeuer 1991, Heimbach-Steins 1994), ihr Profil als *ethische Disziplin* schärfte (vgl. Höhn 1990; Hengsbach u.a. 1993) und sich als interdisziplinäre Wissenschaft im Kontakt mit den aktuellen Diskussionen ihrer Zeit verstand (vgl. Höhn 1985). Diese Entwicklungshistorie und die hier angebrachten Beispiele sind selbstredend unvollständig und werden der tatsächlichen Situation nicht gerecht. Auch laufen die Entwicklungslinien nicht linear. Damit soll hier nur angedeutet sein, wie sich die Christliche Sozialethik (spätestens) seit den 1980er Jahren um eine neue Grundlegung ihrer eigenen Disziplin in mehreren Hinsichten bemühte.

Ich erkenne in der seit dieser Zeit laufenden Arbeit an der eigenen Grundlegung drei Ebenen, auf denen diese wissenschaftliche Selbstvergewisserung stattfindet: a) theologische Ethik, b) sozialwissenschaftliche Theorie und c) politische Ethik. Diese sind die meines Erachtens entscheidenden wissenschaftlichen Bezugfelder Christlicher Sozialethik. In wissenschaftlichen Fächern ausgedrückt, handelt es sich um (theologische) Moralphilosophie (Ethik), Soziologie und politische Ethik.

Wenn sich a) die Christliche Sozialethik als (eine spezifische) theologische Ethik versteht, hat sie zu klären, auf welche Moralphilosophie sie zurückgreift, wie sie das Verhältnis von Religion zu Ethik allgemein sowie speziell das Verhältnis von christlicher Religion zu Ethik versteht und schließlich, wie und wo sie das Theologische (in) einer Ethik ansiedelt. Habermas, Rawls, Nussbaum, der Kommunitarismus, moderne transzendentalphilosophische Ethikkonzepte, die Moralphilosophie des politischen Liberalismus, Anerkennungstheorie, Kosmopolitismus etc. sind ethische Positionen, die (in der Vergangenheit und) aktuell zur ethischen Grundlegung Christlicher Sozialethik herangezogen (wurden bzw.) werden. Alle Modelle sind unterschiedlich attraktiv, wobei ihre Attraktivität meistens darin liegt, dass ihre grundlegenden Aussagen als kompatibel mit spezifisch christlichen Überzeugungen oder der Tradition Christlicher Soziallehre erachtet werden. So oder so positioniert sich die Christliche Sozialethik mit einem als geeignet herangezogenen Konzept in Debatten beispielsweise um die Begründungsfähigkeit moralischer Normen, um die Möglichkeit normativer Ethik, um die Rolle von Erfahrung in der Moralkonzeption und in weiteren metaethischen und disziplinspezifischen Diskursen. Christliche Sozialethik muss also *eine* (nicht: letzte) Antwort finden auf die Frage: Wie ist eine (theologische) Ethik (im Sinne einer Moralphilosophie) zu entwerfen?

Nicht irgendeine (theologische) Ethik sein zu wollen, sondern sich b) als *Sozial*ethik zu verstehen, ist jene Spezifizierung, die sie ganz we-

sentlich diszipliniert. Das Soziale als Gegenstand ethischer Reflexionen zu behandeln, verlangt nach einem wissenschaftlichen Verständnis des Sozialen. Strukturenethik oder Gesellschaftsethik sind Selbstbezeichnungen, die den Gegenstand Christlicher Sozialethik hervorheben und in spezifischer Weise betonen. Für die Christliche Sozialethik ist der Bezug auf eine soziologische Tradition oder eine Sozialtheorie im Grunde fundamental. Angesichts dieser Diagnose hinsichtlich der Bedeutung des Gegenstandes des ›Sozialen‹ oder der ›Gesellschaft‹ mag es verwundern, dass der soziologische Diskurs über diesen Gegenstand vor allem in den systematisch angelegten Grundlagentexten Christlicher Sozialethik relativ wenig Raum einnimmt. Ging die Luhmann/Habermas-Debatte zwar nicht spurlos an der Christlichen Sozialethik vorbei, so findet man explizite Auseinandersetzungen mit Soziologen und ihren Konzeptionen der Gesellschaft oder des Sozialen in der Christlichen Sozialethik kaum oder relativ wenig (ausgenommen ist der religionssoziologische Diskurs in der Christlichen Sozialethik). Liest man soziologische Literatur, die mit einem theoretischen Anspruch ihren eigenen Gegenstand zu klären versucht, so kann man im Vergleich zur christlich-sozialethischen Literatur, sofern diese überhaupt versucht, ihren Gegenstand sorgfältig zu erfassen, feststellen, dass in letzterer mit recht wenig Engagement versucht wird, auf das Niveau der Soziologie zu kommen bzw. sich diesen Bemühungen tiefer inhaltlich zu nähern (Ausnahmen gibt es freilich immer). Jedenfalls: Christliche Sozialethik muss *eine* (nicht: letzte) Antwort finden auf die Frage: Wie sind der Bereich des Sozialen, seine Strukturen oder die Gesellschaft zu begreifen und zu verstehen?

Schließlich ergibt sich c) aus der ethischen Konzentration auf die Sphäre des Sozialen eine spezifische Praxisoption Christlicher Sozialethik. Jede Ethik will praktisch werden (vgl. Goertz 2004); eine Sozialethik votiert dabei vor allem für eine Veränderung der Strukturen, Institutionen und Regelsysteme. Dies ist ein politisches Geschäft, wobei ›Politik‹ hier nicht auf Partei- oder Regierungspolitik verkürzt verstanden werden soll, sondern alle Ebenen von Interessenartikulation, -aggregation, Entscheidungsfindung und Umsetzung umfasst. Goertz' Titel »Weil Ethik praktisch werden will« wäre für die Sozialethik also zu spezifizieren in »Weil Sozialethik politisch werden will«. Gerechtigkeit ist in diesem Sinne ein Begriff, in dem Theologie, Ethik, sozialwissenschaftliche Konzepte sowie Empirie und Politik zusammenkommen. Gerechtigkeit ist eine philosophisch-ethische und sozialwissenschaftlich informierte *politische* Version des christlich-theologischen Heilskonzepts. Dafür muss Christliche Sozialethik eine

Vorstellung von Politik haben, die verbunden ist mit Überzeugungen über gute und richtige Politik. Diese wiederum muss einen systematischen Platz haben für religiös motivierten Input. Christliche Sozialethik muss *eine* (nicht: letzte) Antwort finden auf die Frage: Wie ist der Bereich der Politik zu begreifen und zu verstehen und nach welchen Regeln soll Politik ablaufen?

Diese wissenschaftlichen Bezugfelder Christlicher Sozialethik hängen miteinander zusammen bzw. stehen gar in einem systematischen Zusammenhang. Am Begriff der Gerechtigkeit könnte deutlich gemacht werden, wie er in verschiedenen moralphilosophischen Konzepten unterschiedlich gebraucht wird, welche tatsächlichen sozialen Ungleichheitsphänomene damit beurteilt werden können und welche Handlungsoptionen für diese Fälle überhaupt bereit stehen. Zudem stellt die Verbindung dieser Bezugfelder auch Anforderungen an die Selbstvergewisserung der jeweiligen Bereiche: Eine Moraltheorie Christlicher Sozialethik sollte beispielsweise offen sein für die spezifisch *sozial*ethische Fragestellung und auch in einer politisch-ethischen Konzeption Anwendung finden. Auch sachorientierte (christliche) Sozialethiken wie Umweltethik, Sozialstaatsethik, Finanzmarktethik, Medienethik usw. haben moralphilosophische, soziologische/sozialwissenschaftliche und politische Elemente, die sie für die Bearbeitung der themenspezifischen Herausforderungen so zusammenzubinden versuchen, dass ein nicht nur sachlich, sondern auch systematisch kohärenter Entwurf entsteht. Von einem wissenschaftlichen Standpunkt aus gesprochen, hängt die Leistungsfähigkeit Christlicher Sozialethik von der Qualität und dem Niveau ihrer wissenschaftlichen Grundlegung auf allen diesen Feldern ab.

Die Idee, die ich in der Konstellation von Christlicher Sozialethik und philosophischem Pragmatismus seit einiger Zeit verfolge, zielt darauf, mit dem Pragmatismus eine (einigermaßen) einheitliche Grundlegung auf allen diesen wissenschaftlichen Bezugsfeldern zu versuchen. Diesem Projekt geht es also um die angesprochene Leistungsfähigkeit Christlicher Sozialethik als einer wissenschaftlichen Disziplin. Dies ist eine mit einigem Aufwand verbundene Arbeit am wissenschaftlichen Selbstverständnis Christlicher Sozialethik – deren Sinnhaftigkeit in der Situation des Aussterbens unserer Disziplin bezweifelt werden kann. Vielleicht ist diese Art der Grundlegungsarbeit ein Reflex des letzten Aufbäumens, zu dem vielleicht und unter anderem auch die auf die eigene Disziplin ausgerichteten Arbeiten von Christoph Hübenthal (2006) und Axel Bohmeyer (2006) gezählt werden können. Aber wie auch immer: Wie sich herausgestellt hat, konnte das Projekt angesichts der für sich jeweils komplizierten und tiefge-

henden Diskurse nicht in einem Wurf gelingen, so dass eine ›pragmatische Grundlegung‹ der Christlichen Sozialethik bisher nur für den Bereich der Moralphilosophie erfolgt ist (Filipović 2015).¹

In diesem Buch bin ich von einer Rekonstruktion ausgewählter, bereits vorliegender moralphilosophischer Konzeptionen in der Christlichen Sozialethik ausgegangen. Wir können nicht so tun, als sei in dieser Hinsicht bisher nichts geleistet worden. Eine Grundlegung des Pragmatismus auf dieser Ebene hat sich auf die Schultern derjenigen zu setzen, die über Christliche Sozialethik *als (theologische) Ethik* schon nachgedacht und publiziert haben; und sie muss prüfen, was davon mitgenommen werden kann und wer auf welche Weise pragmatische Wege bereits, ohne expliziten Bezug und eventuell ohne Kenntnis der philosophischen Tradition, beschritten hat. – Dies will ich hier nicht wiederholen,² sondern nach einer Einführung in die Tradition des Pragmatismus (2) am Beispiel des ›Katholischen Soziallehrers‹ Hermann-Josef Wallfrapp SJ eine sozialetische Linie beschreiben, die die Wirklichkeitsnähe theologischer Ethik betont und als Wegbereiterin einer christlich-sozialetischen Pragmatismusrezeption interpretiert werden kann (3). Daraufhin werde ich mich auf einen Aspekt der pragmatischen Moralphilosophie, den Freiheitsbegriff, konzentrieren (4) und in einem Fazit (5) die Perspektiven skizzieren, die sich bieten, wenn damit die Christliche Sozialethik angereichert wird.

(1) Eine Vorstudie zum Feld ›Politische Ethik‹ liegt vor in: Filipović (2009).

(2) Ich sehe von einer Kurzfassung meiner Habilitationsschrift *Erfahrung – Vernunft – Praxis. Christliche Sozialethik im Gespräch mit dem philosophischen Pragmatismus* (Filipović 2015) ab, weil die Thesen zu den pragmatischen Anreicherungen Christlicher Sozialethik so kaum verständlich wären bzw. man zum Verstehen die Monografie heranziehen müsste. Dieser Aufsatz ist eher eine Explikation der These des Buches, dass einige grundsätzliche Intuitionen einer postnaturrechtlichen Ausgestaltung Christlicher Sozialethik durch den Pragmatismus wichtige und weiterführende Rückendeckung erfahren (zur Rezeption des Pragmatismus in der Christlichen Sozialethik vgl. ebd., 19f.). Im Buch bin ich dafür von Dietmar Mieths und Hans-Joachim Höhns christlich-sozialetischen Entwürfen und der jüngeren Nussbaum-Rezeption in der christlichen Sozialethik ausgegangen. Dies spielt in diesem Aufsatz keine Rolle. Auch die Bedeutung der ›Vernunft‹ in der sozialetischen Argumentation wie im Pragmatismus lasse ich hier beiseite. – Felix Beuing danke ich für wertvolle Korrekturarbeit bei der Fertigstellung des Aufsatzes.

⇒ 2 Die philosophische Tradition des Pragmatismus

Es war ganz zu Anfang der siebziger Jahre, als eine Gruppe von uns jungen Leuten sich in Old Cambridge zu treffen pflegte, manchmal in meinem Studierzimmer, manchmal in dem von William James. Halb ironisch, halb herausfordernd nannten wir uns ›The Metaphysical Club‹. (Peirce 1991, 499)

Die Wirkung dieses kleinen Clubs, der 1872 in Cambridge, Massachusetts, gegründet und explizit nur von Charles Sanders Peirce und Henry James, dem Bruder von William James, erwähnt wurde, ist nicht zu unterschätzen. Louis Menand (2001/2002) hat in einem meisterhaften, mit dem Pulitzer-Preis ausgezeichneten Buch beschrieben, wie in diesem Club Gedanken formuliert und Menschen geprägt wurden, die das moderne Amerika der Nachbürgerkriegsära – der amerikanischen Bürgerkrieg endete 1865, also sieben Jahre vor der Club-Gründung – geprägt haben. Menand zeigt, wie der Pragmatismus der beteiligten Protagonisten als eine kritische Antwort auf den Horror und die Schrecken des amerikanischen Bürgerkriegs verstanden werden kann.

Er konzentriert sich in seinem Buch auf die Protagonisten Oliver Wendell Holmes Jr. (später, von 1902 bis 1932, einflussreicher Richter am Obersten Gerichtshof der Vereinigten Staaten), den Philosophen und Psychologen William James sowie den Philosophen und Naturwissenschaftler Charles Sanders Peirce. Obwohl John Dewey nicht zu dieser ersten Version des Clubs gehörte, aber an den Treffen des späteren ›Metaphysical Clubs‹ ab 1879 an der Johns Hopkins University (Baltimore, Maryland) teilnahm und der produktivste und einflussreichste Vertreter des Pragmatismus werden sollte, stellt ihn Menand als ideengeschichtliche Schlüsselfigur Amerikas neben Holmes, Peirce und James.

Das Wort Pragmatismus tauchte offenbar im Kontext des Clubs nur am Rande und eher beiläufig auf. Als Bezeichnung für eine Art und Weise des Denkens, für eine spezifische Philosophie, findet sich der Begriff ›offiziell‹ erst in einem späteren Vortrag, den William James unter dem Titel *Philosophical Conceptions and Practical Results* (James 1898) am 26. August 1898 an der Universität von Kalifornien hielt (vgl. dazu Basile 2014, 58). Im Jahr 1990 erkundigte sich Peirce bei seinem Freund brieflich, wer den Ausdruck denn nun eigentlich erfunden habe, er selbst oder James. James beeilte sich seinem

Freund zu versichern, dass dieser es war. Allerdings kommt der Ausdruck *Pragmatismus* in der Druckversion von Peirces Aufsatz *How to Make Our Ideas Clear* (Peirce 1878/1991), auf den sich James bezog, nicht vor. Er gebrauchte ihn aber, wie er sich selbst erinnert (Peirce 1991, 147), in einem Entwurf, den er bei einem Treffen des ›Metaphysical Clubs‹ vorlas.

Eine Definition des Pragmatismus im engeren Sinne, nach der man dann entscheiden könnte, wer nun dazugehört oder nicht, wäre ein Versuch, den ein pragmatistischer Philosoph gar nicht erst unternehmen würde, weil dies seinem philosophischem Geist und seinem Verständnis von Philosophie zuwiderliefe. Eine inhaltliche Annäherung an den Begriff ist dennoch und trotz seiner Heterogenität und anhaltenden Entwicklungsdynamik vorsichtig möglich: Von den Anfängen des Pragmatismus im ›Metaphysical Club‹ her kann man schon vom »halbironischen« – wie Peirce sich ausdrückte – Namen der Vereinigung auf eine gewisse Opposition gegen eine klassische europäische Metaphysik schließen. Der Fokus liegt also auf dem, was sich uns Menschen *zeigt* und was wir im Umgang damit *handelnd gebrauchen*. Während die Metaphysik sich für das interessiert, was hinter der erfahrbaren Welt liegt, was als Grundprinzip gelten kann, bleibt der Pragmatismus philosophisch mehr oder weniger auf dieser Seite der Welt.

Menand beschreibt die Gemeinsamkeit dieser sehr unterschiedlichen Männer als eine gemeinsame Vorstellung davon, was eine Idee ist und wie sie wirkt:

Sie glaubten, dass Ideen nicht irgendwo da draußen sind, sondern Hilfsmittel darstellen [...], die Menschen entwickeln, um in der Welt zurecht zu kommen, in der sie sich vorfinden. Sie glaubten, dass Ideen nicht von Individuen gemacht werden, sondern dass Ideen sozial sind. Sie glaubten, dass Ideen sich nicht in Orientierung an einer in ihnen angelegten inneren Logik entwickeln, sondern dass sie wie Bakterien vollständig abhängig sind von menschlicher Entwicklung und Umwelt. Und sie glaubten, dass das Überleben von Ideen, weil sie provisorische Antworten auf partikuläre Situationen sind, nicht abhängt von ihrer Unveränderlichkeit, sondern von ihrer Anpassungsfähigkeit. (Menand 2001/2002, xi–xii; Übers. A.F.)

Kennzeichnend ist also der antiessentialistische, anti-fundamentale, experimentelle, pluralistische und soziale Grundzug des Pragmatismus. Methodisch verfolgt er eine Verbindung von Handeln und Erkenntnis:

Die konkreten menschlichen Lebensformen der Erfahrung im Handeln bilden den unhintergehbaren Zusammenhang, auf den sich alle Arten von Erkenntnis beziehen. Der Ausgang vom handelnden Menschen auch in der Wissenschafts- und Erkenntnistheorie trennt den Pragmatismus von jenen Elementen des traditionellen europäischen Philosophierens, die Philosophie mit einer Theorie des notwendigen und ewigen Wesens der Dinge gleichsetzen. Der Pragmatismus nimmt die konkrete Endlichkeit des handelnden Menschen ernst. Er geht aus von unseren Tätigkeiten, unseren Handlungen, unserer Arbeit, die jeweils konkrete Ziele haben und in geschichtlichen Zusammenhängen stehen. (Pape 2002, 16f.)

Richard J. Bernstein, einer der besten Kenner des philosophischen Pragmatismus, macht in seinem auch als Einführung in den Pragmatismus zu lesenden Buch *The Pragmatic Turn* (2010) darauf aufmerksam, dass es vor dem amerikanischen Bürgerkrieg (1861–1865) ein Fach Philosophie in den Vereinigten Staaten eigentlich gar nicht gab (vgl. Bernstein 2010, 5ff.). Bis auf ein paar Institutionen zur Priester- und Lehrerausbildung gab es keine philosophischen Institute, von philosophischer Forschung ganz zu schweigen. Die Idee der Universität als Forschungseinrichtung kam überhaupt erst in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts auf. In der Zeit nach dem Bürgerkrieg allerdings begann sich ein reiches intellektuelles Leben zu entwickeln: Der »Metaphysical Club« war nur einer unter vielen solcher Diskussionsgruppen, die nicht von akademischen Philosophen im europäischen Sinne, sondern von Intellektuellen verschiedener Berufe getragen wurden. Weder Peirce noch James waren Philosophen, der erste war ein Naturwissenschaftler, der zweite ein Mediziner. Die Philosophie zog in dieser Zeit nicht selten durch gut ausgebildete deutsche Philosophen in Amerika ein: Im ganzen Land entstanden Kant- und Hegel-Clubs.

Gerade aber das in den USA relativ unbestellte philosophische Feld beförderte die lebendige Auseinandersetzung: »Because there was no single dominant philosophical school or tradition in the United States, the pragmatic thinkers enjoyed a freedom in their creative appropriation of philosophical themes.« (ebd. 7) Peirce griff vornehmlich klassisch auf Kant zurück und kannte sich ungewöhnlicher Weise sehr gut in der mittelalterlichen Philosophie aus (vor allem Duns Scotus, vgl. ebd. 7). James war geprägt vom britischen Empirismus (Bacon, Locke, Hume, Berkeley) und von John Stuart Mill, Dewey

durch Hegel und Darwin, George Herbert Mead durch den Neo-Hegelianismus und Wilhelm Dilthey.

Alle pragmatistischen Denker waren stark beeinflusst von Darwins Evolutionstheorie. In seinem Text *The Influence of Darwinism on Philosophy* (Dewey 1909/1998) beschreibt Dewey, wie Darwins positive Sichtweise der Evolution zu einer massiven Veränderung von Denkhaltungen geführt hat. Wie der Neo-Pragmatist Richard Rorty in un-nachahmlicher Weise (und eine spezifische Interpretation des Pragmatismus voraussetzend) festgehalten hat, unterscheidet sich der Pragmatismus vom Idealismus durch die Akzeptanz evolutionstheoretischer Einsichten:

Was den Pragmatisten vom Idealisten trennt, ist der Umstand, daß der erstere den Darwinismus rückhaltlos anerkennt. Der Pragmatismus ist das, was man erhält, wenn man eine Hegelsche Auffassung der Erkenntnis – wonach die Erkenntnis kontextrelativ und damit von historischen Zufälligkeiten abhängig ist – mit einer darwinistischen Darstellung unseres Weges zum gegenwärtigen Entwicklungspunkt verbindet. Denn die Evolutionstheorie gestattet es, den menschlichen Geist (oder, genauer gesprochen, die menschliche Fähigkeit, Gemeinschaftsprojekte durch Symbolaustausch zu organisieren) als eine Sache zu deuten, die ebenso wenig Geheimnisse birgt wie die Greifarme des Polypen und die mit ebenso geringer Wahrscheinlichkeit dazu beiträgt, zum ›inneren‹ Wesen der Dinge vorzudringen. (Rorty 1992, 4)

Am Beispiel des »Sokrates in Cambridge«, Chauncey Wright, Mitglied und »charismatischste Figur« (ebd. 59) des »Metaphysical Clubs«, kann der enorm prägende Einfluss von Darwins Theorie für die Philosophie dieser Zeit nachverfolgt werden. Wright ist vor allem als Bindeglied zwischen europäischem Positivismus und dem Pragmatismus von Peirce und James zu verstehen, vertrat aber schon zentrale pragmatistische Motive, von denen »der naturalistische Ursprung des menschlichen Geistes« und »die Möglichkeit, Gott doch als notwendigen Faktor in der Evolution anzuerkennen« (ebd. 65), diejenigen sind, die sich direkt durch die Auseinandersetzung mit Darwins Theorie gebildet haben.

Der Pragmatismus hat lange Zeit in Europa, vor allem in Deutschland, keinen guten Ruf genossen. Vielleicht liegt dies an seiner semantischen Nähe zu Wörtern wie »pragmatisch« und »opportunistisch«: Der Pragmatiker kümmert sich nicht um Wahrheiten, sondern versucht, das Beste zu erreichen. »Pragmatistisch«, so das alltägliche Verständ-

nis, ist eine beispielsweise in der Politik anzutreffende Einstellung, die die Ideale opfert, wenn nicht sogar verrät zugunsten dessen, was machbar ist. Wenn Wahrheit mit Nützlichkeit und Machbarkeit verbunden wird und diese Zusammenhänge zur Klärung des Wahrheitsbegriffs für hinreichend gehalten werden, würde es in der Tat auch schwierig werden. Hans Joas betont, dass die mangelnde deutsche Rezeption des Pragmatismus diesem Missverständnis zu verdanken ist. Besonders Max Horkheimer, der diese Philosophie in seiner amerikanischen Exilzeit kennengelernt hat, kennzeichnet sie als krude und typisch amerikanische Nützlichkeits- und Machbarkeitsphilosophie (vgl. Joas 1999a). Auch in der theologischen Ethik finden sich Buchtitel wie *Jenseits von Pragmatismus und Resignation* (Römelt (Hg.) 1999).

Der philosophische Pragmatismus allerdings hat mit dieser »feuilletonistischen Folklorevariante des Wortes ›Pragmatismus« (Nagl 2008, 192) nichts zu tun:

In seinen vollen, klassischen wie postklassischen Ausgestaltungen ist der Pragmatismus jederzeit (mit-) charakterisiert durch klare, ›szientismus-distante‹ Vorbehalte gegenüber den unkritischen Modi der Machbarkeitseuphorie. Anders und positiv gewendet heißt dies, dass das pragmatische Denken stets dem praktisch-ethischen Leitgedanken einer politischen ›Ameliorisierung‹ der sozialen Institutionen der Menschheit [...] und nirgendwo bloß der technologisch-operationalen, herrschaftskonformen Funktionalisierung [...] sozialer Strukturen verpflichtet ist [...]. (ebd., Herv. i. O.)

In Deutschland haben erst Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas seit ungefähr Mitte der 1960er Jahre die Potenziale des Pragmatismus nach und nach gesehen und an entscheidenden Stellen ihrer Theorien auf ihn zurückgegriffen. Peirce und George Herbert Mead waren die wichtigsten Gewährsmänner dieser Rezeptionslinie. Darüber hinaus gab es in der Pädagogik schon recht früh ein Interesse am Pragmatismus John Deweys: Schließlich war er es, der in seiner pragmatistischen Bildungstheorie das *learning by doing* theoretisierte und in Laborschulen erforschte. Eine andere, ebenfalls recht frühe Rezeptionslinie findet sich in der Sozialen Arbeit. Besonders über die Journalistin, Pädagogin und spätere Friedensnobelpreisträgerin Jane Adams, die in Chicago zusammen mit Dewey sozialreformerische Projekte auf philosophischer Basis durchführte, konnten sich pragmatistische Elemente in die deutsche Rezeption retten (vgl. Seigfried 2002; Althans 2005).

Der Pragmatismus erfährt ungefähr seit den 1990er Jahren eine überraschende Renaissance. Seit Deweys Tod im Jahr 1952 waren die Bemühungen um eine Weiterentwicklung des Pragmatismus weitgehend zum Erliegen gekommen. In der Philosophie übernahm spätestens zu diesem Zeitpunkt die (sprach-)analytische Methode das Zepher. Die Wiederentdeckung des Pragmatismus reagiert auf eine immer größer werdende Unzufriedenheit mit einer nur formalen Philosophie, vor allem hinsichtlich ihrer praktischen Irrelevanz. Ein wichtiger Startpunkt für die Renaissance des Pragmatismus wurde dann auch interessanter Weise in einem analytisch-erkenntnistheoretischen Horizont gesetzt: Richard Rorty hat in seinem 1979 erschienenen Buch *Philosophy and the Mirror of Nature* John Dewey (neben Wittgenstein und Heidegger) als wichtigsten Philosophen des 20. Jahrhunderts eingeschätzt (vgl. Rorty 1979, 15). Die Debatte zwischen den ›Neo-Pragmatisten‹ Richard Rorty und Hilary Putnam am Ende der 1980er und in den 1990er Jahren verhalf dem Pragmatismus sowohl in der Philosophie als auch in der Öffentlichkeit zu einer erneuten Aufmerksamkeit.

Dass der Pragmatismus als moderne philosophische Alternative erscheint, liegt vor allem an seiner Ausrichtung auf »Probleme [...] des menschlichen Daseins« (Dewey 1920/1989, 15) und einer alltagspraktischen Relevanz philosophischer Bemühungen. Probleme der theoretischen und praktischen Philosophie, zwischen denen der Pragmatismus keinen systematischen Unterschied macht, sind für ihn nur insofern Probleme, als sie konkrete Fragen des menschlichen Lebens betreffen.

⇒ 3 Handlungskontexte statt Letztbegründung: Wallraffs Konzept eines ›wertbewussten Pragmatismus‹ als Wegbereiter einer pragmatistischen Sozialethik

Von Hermann-Josef Wallraff SJ (1913–1995) ist außer dem häufig zitierten Aufsatztitel »Die katholische Soziallehre – ein Gefüge von offenen Sätzen« (1965) kaum etwas bekannt. Über Wallraff existiert noch nicht einmal ein Wikipedia-Artikel (Stand: Mai 2015). Wallraff stellt in einigen Texten die Frage nach der Methode der Ethik und bearbeitet Grundlagenprobleme der Moralphilosophie mit dem Ziel, die Christliche Soziallehre voranzubringen, um gesellschaftlichen Herausforderungen besser begegnen zu können. Methodisch bessere

Sozialethik für eine bessere Gesellschaft – so kann man Wallraff lesen.³

Wallraff, promovierter Volkswirt und von 1964 bis 1982 Professor für Wirtschafts- und Gesellschaftslehre in St. Georgen (Frankfurt a.M.), war kein lauter Revolutionär der christlichen Soziallehre. Dennoch wird in seinen Schriften deutlich, dass er gegenüber einem naiven Naturrechtsdenken neuscholastischer Prägung deutlich kritischer war als seine damaligen sozialetischen Mitstreiter. Über Wallraffs Kritik an einer solchen Sozialethik gab es allerdings keine wissenschaftliche Debatte.

Wallraff unterscheidet in dem bereits zitierten Text von 1965 im Wesentlichen zwischen einer kirchlich-gesellschaftsethisch angezeigten Verteidigung der »Grundrechte und prinzipiell geschützte[r] Institutionen« (Wallraff 1965, 38) bzw. der »Mindestwerte« (ebd., 41f.) einerseits und den Wahlakten andererseits, die in konkreten Situationen zum Auffinden der ethisch besten Möglichkeit notwendig sind. Er unterscheidet also die »defensiven Funktionen« (ebd., 42) katholischer Soziallehre (»So nicht!«) von einer ethisch-methodisch begründeten Notwendigkeit, die weiteren konstruktiven Überlegungen »der Freiheit der Beteiligten« (ebd., 43) zu überlassen.

In diesem Sinne besteht die konstruktive Funktion der katholischen Soziallehre darin, die Freiheit der konkreten Entscheidungsfindung zu ermöglichen und an ihr in Gestalt von konkreten Personen mitzuwirken, sofern »Sachverstand« (ebd., 45) verfügbar ist – solange für die defensive Funktion der Soziallehre keine Notwendigkeit besteht. So spielen die normativen Prinzipien, die in der Auseinandersetzung mit verschiedenen Positionen unter Rückgriff auf die Bibel, die Kirchenlehrer und »evident naturrechtliche Prinzipien [...] festgestellt und gleichsam kodifiziert« (ebd., 42) worden sind, und die konkrete (Handlungs-)Situation eine Rolle:

Nach dem Grundgedanken der katholisch akzentuierten wie auch mancher anderen Ethik ist in jeder positiven Maßnahme, in jeder gestaltenden Tätigkeit nicht nur auf die normativen Prinzipien, sondern auch auf die vielschichtigen Wert-Schattierungen der konkreten Situation

(3) Diese Überlegungen zu Wallraffs Methodologie sind für einen Workshop am 13.10.2013 beim Oswald von Nell-Breuning Institut für Wirtschafts- und Gesellschaftsethik, Hochschule St. Georgen, Frankfurt a.M., entstanden (Leitung: Bernhard Emunds). Der Workshop trug den Titel: »... jeweils noch auf dem Wege, das Menschliche zu suchen«. Methodische Reflexionen der Christlichen Gesellschaftsethik aus Anlass des 100. Geburtstags von Hermann-Josef Wallraff SJ«.

und auf die Vorlieben des Handelnden Bezug zu nehmen.
(ebd., 44)

Die konstruktive Funktion besitzt für Wallraff in diesem Text sozusagen einen Primat, weil in den politischen Gemeinwesen Europas die entsprechenden Grundwerte nicht ernstlich in Zweifel gezogen werden. Auch in methodologischer Hinsicht hängen die normativen Prinzipien mit den je richtigen vorzugswürdigen Verfahren und Lösungen nicht so eng zusammen, dass Wallraff hier von einer Anwendung von Prinzipien reden würde. Insofern die normativen Prinzipien oder die daraus abgeleiteten »weitere[n] Zielwerte« (ebd., 46) »von der konkreten Situation abstrahieren«, »lassen sie gelten, daß aus der Individualität oder Situation des Handelnden Gründe vorgebracht werden, die die Verpflichtung reduzieren oder aufheben, die an sich zugesprochen wird« (ebd., 47). »Die Bindung« der Entscheidung des Handelnden an die normativen Prinzipien, so Wallraff in einer schönen Formulierung, »bleibt eine offene« (ebd.).

In erstaunlicher Weise berücksichtigt Wallraff die Perspektive des Handelnden. Nur ihm selbst »ist die Gesamtheit der Gesichtspunkte bekannt, die jeweils Rücksicht heischen«, und es ist »sein Wertbewußtsein«, das den »beteiligten Einzelwerten« (ebd., 44) Ranghöhe und Dringlichkeit zuspricht. Die Kategorie des Handelnden ist eine Kategorie der Praxis, die zudem mit dem Begriff der Individualität (also der Personalität des Handelnden), der Situation und den Kriterien der Freiheit und Verantwortung charakterisiert wird.

Es gibt bei Wallraff hier keinen Hinweis darauf, dass die Praxis normativ ungebunden ist oder Werte auf dieser Ebene keine Rolle spielen – im Gegenteil. Es geht ihm immer um eine reflektierte Praxis mit der Betonung, dass nur auf dieser Ebene gute und richtige Entscheidungen getroffen werden können. Mit dieser Betonung der Rolle der »Beteiligten« und der »Handelnden« wird der Verstrickung in die praktischen Bezüge gesellschaftlicher Problemlagen nicht durch eine Abstraktion und Formalisierung entgegengetreten, sondern diese positiv gewürdigt und ihre Freiheitspotenziale durch eigene Vorsicht und verhaltenes Auftreten zu sichern versucht (vgl. ebd., 48).

Wallraffs Text Und wieder die katholische Soziallehre (1974) setzt mit der Betonung der »Aufgaben konstruktiver Art« (Wallraff 1974, 35) unmittelbar an diesem Thema an und verschärft diese Perspektive sogar noch. Dabei geht der Text nicht mehr davon aus, dass die wichtigen Grundwerte des Gemeinwesens im Wesentlichen ungeteilte Zustimmung erfahren: »Formen der prinzipiellen Verneinung haben mittlerweile einen Einfluß erreicht, der den Status des Gemeinwesens ethisch gesehen zu mindern droht.« (ebd., 38) In Folge dessen

kommt es zu einer näheren Betrachtung der »defensiven Funktion« der Soziallehre und zu einigen methodologischen Aussagen zur Ethik, die auch für die Soziallehre zu gelten haben (vgl. ebd., 44):

Ihr Kern besteht aus Wertantworten, die in sich selber ruhen. Wenn es konkret wird, fließen gewiß Urteile ein, die durch die Erfahrung gestützt werden und solche, die durch einen Vergleich oder im Dialog gewonnen worden sind. Zutiefst aber gibt ein Sollen den Ausschlag, das in Pflicht nimmt, obgleich es der Begründung, nimmt man diesen Begriff im heutigen Sinne, weder fähig noch bedürftig ist. (ebd., 44f.)

Dass Wallraff hier nicht auf eine Begründung letzter normativer Orientierungen auch für die defensive Funktion insistiert, ist bemerkenswert. Er scheint hier, wenn ich ihn richtig verstehe, auch eine Verbindung der defensiven und der konstruktiven Funktion zu versuchen, wenn er das »Wertbewußtsein der Praxis und der Praxis einer Mehrzahl von Personen« (ebd., 45) von »bloßer Emotion« und »blindem Wertentscheid« abgrenzt und auch diesem Bewusstsein und dieser Praxis (offenbar vor allem auch dann, wenn es sich um viele Personen handelt, die dieses Bewusstsein haben) einen inhärenten Kern attestiert, den er mit dem Ausdruck »wertbezogene Einsicht« auf den Punkt bringt. Die die beiden Ebenen verbindende Aufgabe der Soziallehre, die er »als eine klärende und konstruktiv verteidigende Praxis« umschreibt, wird von ihm dann »wertbewußter Pragmatismus« (ebd.) genannt. Seiner Meinung nach wird mit dieser Bezeichnung aber der Eindruck erweckt, es ginge der Soziallehre nur um eine werbende Strategie. Worauf es aber stattdessen im Kern ankomme, sei »die feinere Bestimmung der einschlägigen Wertgehalte« (ebd., 46).

Ein letzter Aspekt: Wallraff spricht vom »Motiv des Experiments« und betont (gleichsam der Kritik an dem Begriff schon beugend), dass das »Experiment [...] keineswegs ein mechanistisch anmutender Fremdkörper [ist], wo nach dem ethisch Guten gesucht wird« (ebd., 37). Nach Wallraff kann der Begriff der Erfahrung an die Stelle von »Experiment« treten. Er schätzt also das Experiment als wichtig für die Frage nach dem ethisch Guten ein und begründet das folgendermaßen:

Gerade der abrechnende Vergleich durchgespielter Alternativen hebt hervor, daß die Mitglieder der Gemeinwesen in bezug auf wichtige Wertgehalte jeweils noch auf dem Wege sind, das Menschliche zu suchen. Sie lesen nicht lediglich irgendwo nach, was das Menschliche sei, um dann das Erkannte rein technisch zu erstreben. (ebd.)

Das Experiment erscheint als ein Mittel, das als »abrechnende[r] Vergleich durchgespielter Alternativen« helfen kann, »das Menschliche zu suchen« (ebd.).

Als Fazit sei an dieser Stelle festgehalten, dass für Wallraff das Verhältnis zwischen Reflexion und Praxis eine Frage nach der ethischen Methodologie ist, also eine Frage nach den moralphilosophischen Grundlagen der Christlichen Soziallehre. Wallraff betont die Relevanz der experimentierenden Praxis realer Menschen und konkreter Situationen für die Suche nach dem Menschlichen als dem ethisch Guten. Er erteilt einer Deduktion von konkreten Lösungen aus allgemeinen Prinzipien eine Absage. Auch dort, wo er die letzten Werte in Gefahr sieht, sieht er für Deduktion keine Chance. Im Rahmen seines eher induktiven Vorgehens verzichtet er nicht auf die Reflexion auf die verpflichtenden, letzten Wertgehalte und ringt um eine Verbindung beider Ebenen.

Die methodologischen Überlegungen des Sozialethikers Wallraff zur Relevanz experimentierender Praxis in konkreten Situationen bahnen Wege zu einem pragmatistischen Ethikverständnis Christlicher Sozialethik. Sie stehen nicht alleine, sondern formulieren exemplarisch eine Position, die für die Ausgestaltung einer postnaturrechtlichen Christlichen Sozialethik höchst bedenkenswert ist und zudem eine Schnittstelle und Brücke zum Pragmatismus darstellt. Die vorgetragenen Aspekte finden sich in der pragmatistischen Philosophie bereits formuliert, auf hohem Niveau theoretisiert und sind heute Gegenstand philosophischer Debatten.

⇒ 4 Die Freiheit der konkreten Welt – ›Zeitgenossenschaft‹ in pragmatistischer Perspektive

Besonders der Freiheitsbegriff des Pragmatismus verdeutlicht, wie sehr dieser experimentierendes Problemlösen realer Menschen in konkreten Situationen als ersten Ort der Ethik betrachtet.⁴ Ich gehe im Folgenden quer durch die pragmatistische Tradition der Gründerväter, um die Eigenheiten und das Anknüpfungspotenzial des Pragmatismus an einem, Honneth sagt: *dem*, entscheidenden moralischen Begriff aufzuzeigen (vgl. Honneth 2011, 35). Der Pragmatismus zeigt, wie man Freiheit und Wirklichkeitsnähe moralphilosophisch miteinander verschränken kann.

(4) Im Folgenden greife ich auch wörtlich auf Teile aus Filipović (2015) zurück (vgl. ebd., 196–201).

William James betont die Bedeutung der menschlichen Erfahrung für die moralische Urteilsbildung. Die Frage, welches von zwei Idealen das bessere sei, »kann der Philosoph nur mit Hilfe der Erfahrung anderer Menschen beantworten« (James 1891/1948, 200). Wie alle Pragmatisten geht James nicht von Behauptungen *über* den Menschen aus, sondern von Erfahrungen *der* Menschen. Nicht eine transzendente Argumentation oder der Verweis auf seine Natur zeige die Freiheit des Menschen, sondern allein seine konkreten Freiheitserfahrungen. Daher bindet James den Verpflichtungscharakter einer moralischen Regel an die konkret geäußerten Ansprüche von anderen Menschen, also weder an eine statische Anthropologie noch an eine gegebene Ordnung oder eine rein formale Denkkonstruktion. Das zentrale Kriterium einer moralischen Norm, ja des *moral point of view* schlechthin, sei, ob sie »verkörpert [ist] in der Forderung irgendeines wirklich existierenden Menschen« (ebd., 192).

Bei Peirce wird die Freiheit als Entscheidungsmöglichkeit zu einem zielgerichteten, lernbereiten Verhalten begriffen. Selbstkontrolle sieht er als die personale Fähigkeit, zu einem erweiterten Verständnis des praktischen Subjekts aufzusteigen, anstatt nur die unmittelbaren Dringlichkeiten in den Blick zu nehmen. Und dies, so Peirce, sei die einzige Freiheit, auf die wir begründet stolz sein können (vgl. Peirce 1869/1998, 339, Anm. 1). Helmut Pape formuliert zu der Gestalt personaler Freiheit bei Peirce:

Alles Erkennen und Lernen, in dem unsere geistige Aktivität sich vollzieht, mündet stets darin, dass wir mögliche von unmöglichen Zielen trennen können. Menschen werden nicht dadurch zu Personen, dass sie von außen vorbestimmte Zwecke ausführen. Personen kommt vielmehr die Fähigkeit zu, Veränderungen ihrer Zwecke selbst zu gestalten. Sie sind, wie Peirce sagt, »sich selbst entwickelnde Teleologien« [...], die ihre Ideen und Zwecke sinnvoll verändern können, weil sie fähig sind, diese nach übergeordneten Zwecken und Zielen weiterzuentwickeln und zu formen. [...] Die Wirklichkeit, die Menschen etwas bedeutet, ist gemäß dieser Kategorientheorie strukturell offen und unabgeschlossen gegenüber den Zielen und Zwecken, nach denen sich der Sinn menschlichen Handelns konstituiert. (Pape 2002, 172)⁵

Dewey betont, dass jede Erfahrung im Kontext einer *qualitativ erschlossenen Situation* steht. Dies ergibt einen Erfahrungsbegriff, der

(5) Das Peirce-Zitat darin ist zu finden in: Peirce (1992, 331).

das Rezeptive des Erfahrungsvorgangs untrennbar verbindet mit der aktiven und spontanen Bedeutungskonstitution: Erfahrung konstituiert das Erfahrene *und* den, der die Erfahrung macht: ›Subjekt‹ und ›Objekt‹ sind in der Erfahrung durch die Einheit einer qualitativen Situation verbunden. Erfahrung der Freiheit und Freiheit der Erfahrung bedingen sich wechselseitig. Zudem vertritt Dewey einen radikal intersubjektiven Freiheitsbegriff:

Liberty is that secure release and fulfilment of personal potentialities which take place only in rich and manifold association with others: the power to be an individualized self making a distinctive contribution and enjoying in its own way the fruits of association. (Dewey 1927/1984, 329)

Unter Verweis auf William James berühmten, am Ende einer langen seelischen Krise getätigten Tagebucheintrag vom 30.04.1870 betont Matthias Jung die Performativität der Freiheit: »Mein erster Akt freien Willens soll sein, an den freien Willen zu glauben.« (James 1920, 147; zit. n. Jung 2007, 443) Die Pragmatisten betonen die *Praxis* der Freiheit, die nur als solche wirksam wird. Freiheit ist dann mehr als ein Teil der (menschlichen) Natur:

In dem Maß, in dem Freiheit durch ihren Gebrauch Wirklichkeit gewinnt, geht die Naturgeschichte der Freiheit in eine Freiheitsgeschichte der Natur über (die freilich, anders als im Deutschen Idealismus, ohne externe Teleologie auskommen muss und deshalb kontingent und partiell bleibt). [...] Die Artikulation von Freiheit ist für den pragmatistischen Ansatz selbst immer ein performativer Akt, und zwar in dem starken Sinn, dass sie nicht nur eine vorausgehende Kompetenz (etwa metaphysischer Freiheit) instantiiert, sondern diese mit erzeugt und fortbestimmt [...]. (Jung 2007, 442; Herv. i. O.)

Schließlich ist auf die Praxis »als Realisationsraum menschlicher Kreativität, Sozialität und Freiheit« (Hetzel 2008, 20) als grundlegende pragmatistische Perspektive hinzuweisen. Peirce, James und Dewey betonen die Sichtweise, »dass sich alle Selbst- und Weltverhältnisse im Medium von Tätigkeiten und Wirksamkeitsrelationen brechen« (ebd., 17). Der »Eigensinn der Praxis« (ebd., 20) besteht aber gerade darin, dass diese nicht bei sich bleibt, sondern immer als etwas anderes zurückkommt, weil sie Folgen hat und Praxis verändert. Die *implizite Normativität der Praxis*⁶ besteht nun gerade in diesem

(6) »Implizite Normativität der Praxis« ist das Thema von Robert Brandom; vgl. Brandom (1994/2000).

exzentrischen bzw. dem auf etwas anderes verweisenden Eigensinn der Praxis. Insofern bildet diese Praxis den »Realisationsraum« (ebd.) von Freiheit. Hans Joas (1992) fasst diese Freiheit im Rahmen einer Theorie des kreativen Handelns: »Dabei ist das im Pragmatismus enthaltene Verständnis von Kreativität insofern spezifisch, als es hier um die Situiertheit der Kreativität, um die ›sitierte Freiheit‹ des Menschen geht.« (Joas 1999b, 10)

Zusammenfassend: Freiheit ist nicht »ein Werden aus der reinen Innerlichkeit absoluter Möglichkeit. Für den Pragmatismus [...] kommen die Möglichkeiten unseres Lebens uns aus der Welt entgegen, und die Freiheit besteht folglich im Offensein für die Möglichkeiten.« (Oehler 2000, 3) Die Freiheit begegnet uns. Sie kommt uns aus der Welt, die wir gemeinsam im Vorfinden machen, entgegen.

⇒ 5 Fazit

Die Christliche Sozialethik, die an der Erweiterung menschlicher Freiheitsräume in gesellschaftlichen Zusammenhängen ihre Ausrichtung findet, kann aus der Auseinandersetzung mit dem Pragmatismus lernen, dass ihr verantwortlich-zeitgenössisches Aufgeschlossenheit gegenüber der Welt nicht nur theologische Gründe hat, wie sie in der Pastorkonstitution *Gaudium et spes* des II. Vatikanischen Konzils (1962–1965) entworfen werden, sondern auch ethisch-systematische. Freiheitspotenziale sind nicht in Abstraktion von der »Welt, in der wir leben, ihre[n] Erwartungen, Bestrebungen und ihre[m] oft dramatischen Charakter« (GS 4) zu finden und zu fordern. Der »dramatische [...] Reichtum der konkreten Welt« (James 1896/1948, 74), wie James ganz ähnlich formuliert, ist der »Ort«, an dem wir Freiheit als moralisches Kriterium entdecken können.

Die Leistungen einer pragmatistischen Grundlegung Christlicher Sozialethik bestehen nicht so sehr darin, diese Sichtweise überhaupt erst ins Spiel zu bringen. Die Ausführungen zu Wallraff zeigen, dass dieses Freiheitsverständnis und die Relevanz der Erfahrung für menschliche Autonomie im Horizont theologischer (Sozial-) Ethik bereits ihren Niederschlag gefunden haben. Das Potenzial und der Anregungsreichtum des Pragmatismus für die Christliche Sozialethik liegen darin, diesen Intuitionen eine Sprache zu geben und mit dem philosophischen Diskurs zu vermitteln.

Die Aktualität dieser fast 150 Jahre alten Tradition überrascht: nicht nur bei der Lektüre aktueller pragmatistischer Texte, sondern auch in der Begegnung mit den Klassikern. Der Pragmatismus befriedigt Bedürfnisse nach lösungs- und *zugleich* wertorientierten Statements, die

die Autonomie, die Hoffnungen, die Mitspracheansprüche und die Lebensumfelder der Menschen ernst nehmen. Transzendentalphilosophie, Formalpragmatik, Naturrecht, Dogmen, relativistischer Konstruktivismus und Dekonstruktivismus helfen hier nicht. Rein lösungsorientierte, an bloßer Machbarkeit ausgerichtete Vorschläge sind ebenso fehl am Platz wie rein wert- oder prinzipienorientierte Einreden ohne Aussicht auf Umsetzung. Nach meinem Eindruck besteht die große gesellschaftliche Herausforderung darin, beide Zugänge auf eine kohärente Weise miteinander zu vermitteln. Die Pegida-Demonstrationen und das generelle Misstrauen der Menschen in Medien, Politik und Wirtschaft interpretiere ich als Reaktion darauf, dass dies, wenn überhaupt, nur ungenügend gelingt. Und wenn ich mich nicht täusche, dann liegt auch ein Teil der Faszination des Pontifikats von Papst Franziskus darin, dass sein Auftreten und seine Äußerungen den Eindruck erwecken, dass diese komplizierte Vermittlung gelingen könnte. Die heutigen Dringlichkeiten menschlichen Leids zum Ausgangspunkt kirchlichen Handelns zu machen, und damit auch Modus und Ausrichtung des Handelns zu verändern, ohne dabei Ansprüche an das rechte und gute Handeln aufzugeben, ist zutiefst pragmatistisch. Insofern, das sage ich mit aller Vorsicht und ohne alle Vereinnahmungsabsichten, wäre der rechtverstandene Pragmatismus *die* Philosophie des Franziskus-Pontifikats.

Eine pragmatistische Wende, für die ich in der Christlichen Sozialethik plädiere, stellt meines Erachtens die Christliche Sozialethik nicht auf den Kopf, sondern gibt ihr Rückenwind, die eigene Grundlegungsarbeit voranzutreiben. Ihr Ergebnis wäre nicht einförmig, sondern viestaltig. Eine solche Christliche Sozialethik wäre in Theologie, Kirche, Politik und Gesellschaft eine wichtige Stimme – eine Stimme, die Wirklichkeitsnähe und Sinnorientierung zu integrieren in der Lage ist.

⇒ Literaturverzeichnis

Althans, Birgit (2005): Jane Addams und Mary Parker Follett. Angewandter Pragmatismus, Management des Sozialen und Pädagogik, in: Tröhler, Daniel / Oelkers, Jürgen (Hg.): Pragmatismus und Pädagogik, Zürich: Verl. Pestalozzianum, 115–137.

Basile, Pierfrancesco (2014): Der amerikanische Pragmatismus, in: Basile, Pierfrancesco / Röd, Wolfgang (Hg.): Geschichte der Philosophie, Bd. 11. Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts, München: C.H. Beck, 58–182.

Bernstein, Richard J. (2010): The pragmatic turn, Cambridge: Polity.

Bogner, Daniel (2014): Das Recht des Politischen. Ein neuer Begriff der Menschenrechte, Bielefeld: transcript.

Bohmeyer, Axel (2006): Jenseits der Diskursethik. Christliche Sozialethik und Axel Honneths Theorie sozialer Anerkennung, Münster: Aschendorff.

Brandom, Robert B. (1994/2000): Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Dewey, John (1927/1984): The Public and its problems, in: Dewey, John: The later works. Vol. 2, hg. v. Jo Ann Boydston, Carbondale/Edwardsville: Southern Illinois University Press, 235–372.

Dewey, John (1920/1989): Die Erneuerung der Philosophie, Hamburg: Junius.

Dewey, John (1909/1998): The Influence of Darwinism on Philosophy, in: Hickman, Larry A./Alexander, Thomas M. (Hg.): The Essential Dewey. Vol. 1: Pragmatism, Education, Democracy, Bloomington: Indiana University Press, 39–45.

Dreier, Wilhelm (1983): Sozialethik, Düsseldorf: Patmos.

Filipović, Alexander (2009): Das demokratische Ethos als Praxis. Der philosophische Pragmatismus und die Frage nach dem gesellschaftlichen Zusammenhalt, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 50, 133–164.

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

Goertz, Stephan (2004): Weil Ethik praktisch werden will. Philosophisch-theologische Studien zum Theorie-Praxis-Verhältnis, Regensburg: Pustet.

Heimbach-Steins, Marianne (1994): Unterscheidung der Geister – Strukturmoment christlicher Sozialethik. Dargestellt am Werk Madelaine Delbrêls, Münster/Hamburg: Lit.

Hengsbach, Friedhelm/Emunds, Bernhard/Möhring-Hesse, Matthias (1993): Ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis. Ein Diskussionsbeitrag, in: Hengsbach, Friedhelm/Emunds, Bernhard/Möhring-Hesse, Matthias (Hg.): Jenseits katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik, Düsseldorf: Patmos, 215–291.

Hetzel, Andreas (2008): Zum Vorrang der Praxis. Berührungspunkte zwischen Pragmatismus und kritischer Theorie, in: Hetzel, Andreas/Kertscher, Jens/Röllli, Marc (Hg.): Pragmatismus – Philosophie der Zukunft? Weilerswist: Velbrück, 17–57.

Höffner, Joseph (1962): Christliche Gesellschaftslehre, Kevelaer: Butzon & Bercker.

Honneth, Axel (2011): Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit, Berlin: Suhrkamp.

Höhn, Hans-Joachim (1985): Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas', Frankfurt/M.: Knecht.

Höhn, Hans-Joachim (1990): Vernunft – Glaube – Politik. Reflexionsstufen einer christlichen Sozialethik, Paderborn u.a.: Schöningh.

Hübenthal, Christoph (2006): Grundlegung der christlichen Sozialethik. Versuch eines freiheitsanalytisch-handlungsreflexiven Ansatzes, Münster: Aschendorff.

James, William (1898): Philosophical Conceptions and Practical Results, in: University Chronicle (Univ. of Calif.) 1 (4), 287–310.

James, William (1920): The letters of William James, London: Longmans, Green.

James, William (1891/1948): Der Moralphilosoph und das moralische Leben, in: James, William: Essays über Glaube und Ethik, Gütersloh: C. Bertelsmann, 179–206.

James, William (1896/1948): Der Wille zum Glauben, in: James, William: Essays über Glaube und Ethik, Gütersloh: C. Bertelsmann, 40–67.

Joas, Hans (1992): Die Kreativität des Handelns, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Joas, Hans (1999a): Amerikanischer Pragmatismus und deutsches Denken. Zur Geschichte eines Mißverständnisses, in: Joas, Hans: Pragmatismus und Gesellschaftstheorie, 2. Aufl., Frankfurt/M.: Suhrkamp, 114–145.

Joas, Hans (1999b): Einleitung: Schritte zu einer pragmatistischen Handlungstheorie, in: Joas, Hans: Pragmatismus und Gesellschaftstheorie, 2. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 7–22.

Jung, Matthias (2007): Verkörperte Freiheit. Der Beitrag des klassischen Pragmatismus, in: Heiling, Jan-Christoph (Hg.): Naturgeschichte der Freiheit, Berlin/New York: de Gruyter, 435–455.

Menand, Louis (2001/2002): The metaphysical club. A story of ideas in America, London: HarperCollins.

Nagl, Ludwig (2008): Pragmatistische Handlungshorizonte. Erwägungen zur Tiefenstruktur des Zukunftsbegriffs bei Rorty, James, Peirce und Royce, in: Hetzel, Andreas/Kertscher Jens/Röllli, Marc (Hg.): Pragmatismus – Philosophie der Zukunft? Weilerswist: Velbrück, 189–216.

Nothelle-Wildfeuer, Ursula (1991): »Duplex ordo cognitionis«. Zur systematischen Grundlegung einer katholischen Soziallehre im Anspruch von Philosophie und Theologie, Paderborn u.a.: Schöningh.

Oehler, Klaus (2000): Einleitung, in: Oehler, Klaus (Hg.): William James: Pragmatismus. Ein neuer Name für einige alte Wege des Denkens, Berlin: Akademie, 1–16.

Pape, Helmut (2002): Der dramatische Reichtum der konkreten Welt. Der Ursprung des Pragmatismus im Denken von Charles S. Peirce und William James, Weilerswist: Velbrück.

Peirce, Charles S. (1991): Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus, hg. v. Karl-Otto Apel, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Peirce, Charles S. (1878 / 1991): Wie unsere Ideen zu klären sind, in: Peirce, Charles S.: Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus, hg. v. Karl-Otto Apel, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 182–214.

Peirce, Charles S. (1992): The essential Peirce. Selected philosophical writings. Volume 1 (1867–1893), hg. v. Nathan Houser und Christian Kloesel, Bloomington: Indiana University Press.

Peirce, Charles S. (1869/1998): Grounds of Validity of the Laws of Logic: Further Consequences of Four Incapacities, in: Peirce, Charles S.: Collected papers of Charles Sanders Peirce, Bd. 5. Pragmatism and pragmaticism. Reprint, hg. v. Charles Hartshorne und Paul Weiss, Bristol: Thoemmes u.a., §§ 318–357.

Römelt, Josef (Hg.) (1999): Jenseits von Pragmatismus und Resignation. Perspektiven christlicher Verantwortung für Umwelt, Frieden und soziale Gerechtigkeit, Regensburg: Pustet.

Rorty, Richard (1979): Philosophy and the mirror of nature, Princeton: Princeton University Press.

Rorty, Richard (1992): Auch nur eine Spezies, die ihr Bestes tut. Über John Dewey, in: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 46 (514), 1–16.

Seigfried, Charlene Haddock (2002): Introduction, in: Addams, Jane: Democracy and social ethics, Urbana: University of Illinois Press, ix–xxxviii.

Wallraff, Hermann-Josef (1965): Die katholische Soziallehre – ein Gefüge von offenen Sätzen, in: Achinger, Hans/Preller, Ludwig/Wallraff, Hermann-Josef (Hg.): Normen der Gesellschaft. Festgabe für Oswald von Nell-Breuning zu seinem 75. Geburtstag, Mannheim: Pesch Haus Verlag, 27–48.

Wallraff, Hermann-Josef (1974): Und wieder die katholische Soziallehre, in: Wallraff, Hermann-Josef (Hg.): Sozialethik im Wandel der Gesellschaft. [Referate der vierten Honnefer Sozialtagung 1973]. Unter Mitarbeit von Hans Zwiefelhofer, Limburg: Lahn-Verlag, 35–53.

Zweites Vatikanisches Konzil (1965/1992): Gaudium et spes, in: K.A.B. Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands (Hg.): Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. Mit Einf. von Oswald von Nell-Breuning, Johannes Müller, 8., erw. Aufl., Bornheim: Ketteler, 291–395.

Zitationsvorschlag:

Alexander Filipović (2015): Pragmatistische Grundlegung Christlicher Sozialethik? (Ethik und Gesellschaft 1/2015: Pragmatismus und Sozialethik). Download unter: https://open-journals.uni-tuebingen.de/ojs/index.php/eug/manager/files/mm/EuG-1-2015_Filipovic.pdf (Zugriff am [Datum]).

**ethikundgesellschaft****ökumenische zeitschrift für sozialethik****1/2015: Pragmatismus und Sozialethik**

Magnus Schlette,

Verkörperter Freiheit. Praktische Philosophie zwischen Kognitionswissenschaft und Pragmatismus

Annette Pitschmann,

Nach der instrumentalistischen Wende: Moralische Verantwortung bei John Dewey

Jens Kertscher,

Die Unterscheidung zwischen Tatsachen und Werten im Lichte eines undogmatischen Naturalismus

Gesche Linde,

»[...] until [...] the distinct individuals weld together«. Ein Vorschlag zu einer Peirceschen Ethik

Alexander Filipović,

Pragmatistische Grundlegung Christlicher Sozialethik?

Bettina Hollstein,

Skizze einer pragmatistischen Wirtschaftsethik – am Beispiel Korruption