

Matthias Möhring-Hesse

## „... sollte man sich nicht nötigen lassen, nach den Sternen zu greifen“<sup>1</sup>

### Zur normativen Rationalität von Wallraffs katholischer Gesellschaftsethik

#### *Zusammenfassung*

Während seine Kollegen für die Katholische Soziallehre noch vehement das Naturrecht in Anspruch nahmen, entsorgte der Jesuitenpater Hermann Josef Wallraff, Lehrstuhlnachfolger von Oswald von Nell-Breuning, diese Soziallehre als ein offenes „System genereller Sätze“ – mit allenfalls geringer Relevanz für gesellschaftliche Fragen. Für diese sah er die politisch engagierten ChristInnen mit ihren Wertentscheidungen verantwortlich, wobei niemand gegenüber anderen ein Mehr an Wahrheit beanspruchen oder für sich die Soziallehre der Kirche einnehmen dürfe. In diesem Beitrag wird Wallraffs zu seinen Lebzeiten kaum bemerktes non-kognitivistisches Ethikkonzept vorgestellt und in konzeptueller Nähe zum „Kritischen Rationalismus“ verortet; Impulse für die gegenwärtige Sozialethik werden ausgewiesen.

#### *Abstract*

While his colleagues still invoked natural law for Catholic social teaching, the Jesuit Hermann Josef Wallraff, successor of Oswald von Nell-Breuning, disposed of this social doctrine as an open “system of general propositions”, of little or no relevance for social questions and political praxis. With regard to these questions, Wallraff considered the politically engaged Christians and their value decisions responsible, while no one had a greater claim to truth than any other. In this contribution, Wallraff’s non-cognitivist concept of ethics is presented and considered in conceptual proximity to Critical Rationalism. Stimuli for contemporary social ethics will be expounded.

Hermann Josef Wallraff SJ (1913–1995) ist einer „der wenigen katholischen Sozialwissenschaftler, die nicht ontologisch argumentieren“, konstatierte der Sozial- und Wirtschaftswissenschaftler Siegfried Katterle in den 1970er Jahren (1972, 131). Der Sachverhalt ist für die damalige Zeit korrekt beschrieben. Dass er den evangelischen Kollegen, nicht aber den „katholischen Sozialwissenschaftlern“ aufgefallen ist, dass er zumindest von diesen nicht thematisiert wurde, verwundert. Zwar haben

1 Wallraff 1974, 43.

sie Wallraffs bekannte Formel von der Katholischen Soziallehre als ein „Gefüge von offenen Sätzen“ vielfach und zumeist zustimmend zitiert (vgl. Stegmann 1969, 559 f.). Dass aber Wallraff den metaphysischen Ansatz der damals dominanten Katholischen Soziallehre („Naturrecht“), dass er – mehr noch – für die Soziallehre und für jede andere Ethik jedwede kognitivistischen Grundlagen bestritt, das wurde nicht bemerkt, zumindest nicht angesprochen.<sup>2</sup> Dass die „katholischen Sozialwissenschaftler“ ihrem Kollegen dessen Non-Kognitivismus durchgehen ließen, ist umso verwunderlicher, als sie ansonsten ihr „Naturrecht“ gegen Kritik und Widerspruch heftig verteidigten. Nicht nur für Wallraffs Mitbruder an der Hochschule Sankt Georgen, Oswald von Nell-Breuning SJ, war der „Streit über die Rolle, die das Naturrecht in der katholischen Soziallehre spielt, [...] im Grunde genommen nichts weniger als ein Streit um die Daseinsberechtigung einer katholischen Soziallehre überhaupt“ (Nell-Breuning 1972, 46).

Wallraffs Opposition zum Naturrechtsdenken, mehr noch: zur kognitivistischen Grundlegung der Sozialethik konnte vielleicht unbemerkt bleiben, zumindest aber übergangen werden, weil er sie selbst nicht zum *ausdrücklichen* Gegenstand einer Veröffentlichung gemacht, sondern sie in wenigen Gelegenheitsschriften „versteckt“ hat (v. a. Wallraff 1965a; 1974; 1975). Sein Ethikkonzept, das er selbst – vermutlich bewusst – nicht zum Thema gemacht hat, wird *erstens* in diesem Beitrag herausgearbeitet und herausgestellt. Dazu werden Überlegungen „verarbeitet“, die Wallraff in seinen Gelegenheitsschriften im Laufe eines Jahrzehntes *en passant* veröffentlicht hat. In diesem Beitrag werden sie *zweitens* systematisiert – und so zu *einem* Ethikkonzept „gemacht“. In seinen Gelegenheitsschriften hat Wallraff ohne Nachweise und ohne Referenzen gearbeitet, wohingegen in diesem Beitrag *drittens* Wallraffs Ethikkonzept theoriegeschichtlich eingeordnet, nämlich auf den „Kritischen Rationalismus“ als die in den 1960/1970er Jahren in den Sozialwissenschaften einflussreichste

2 Von den 17 Fundstellen für „Wallraff“ im *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* beziehen sich sieben auf die Formel von der Katholischen Soziallehre als ein „Gefüge von offenen Sätzen“, davon sechs zustimmend. In kritischer Absicht stellt Wils (1995, 67) den Theorieanspruch eines solchen Gefüges offener Sätze in Frage – und trifft damit aber genau das Anliegen von Wallraffs Formel. Kritische Anmerkungen zu Wallraff finden sich auch bei Giers (1972, 20–22), aber auch bei ihm – wie bei allen anderen Fundstellen – nicht zu dessen non-kognitivistischer Grundlegung der katholischen Gesellschaftsethik.

Wissenschaftstheorie bezogen wird. Mit diesen drei methodischen Vorentscheidungen besteht die Gefahr, Pater Wallraffs Denken zu verpassen, seine Opposition zum Naturrecht zu überzeichnen und sie für bedeutsamer zu nehmen, als er sie selbst genommen hat, ihm ein Ethikkonzept zuzuschreiben, das er in dieser Konsequenz selbst nicht vertreten hat, und ihn über eine Wissenschaftstheorie her zu verstehen, auf die er selbst gar nicht Bezug genommen hat. Trotz dieser Gefahren werden die drei methodischen Vorentscheidungen getroffen, weil *erstens* nur auf diesem Wege *ein* ethisches Konzept von Pater Wallraff erhoben werden kann, wenngleich vermutet werden darf, dass er ethiktheoretische Grundsatzfragen für das normale Geschäft, zumindest aber für sein Geschäft der Sozialethik für eher irrelevant gehalten hat. *Zweitens* kann man, wenn man seine verschiedenen Aufsätze von „hinten“ her liest, Andeutungen in den früheren Texten sowie Präzisierungen früherer Behauptungen in den späteren Texten entdecken und so *ein* Ethikkonzept über die verschiedenen Aufsätze hinweg plausibel rekonstruieren. Schließlich und *drittens* gibt es in Wallraffs Texten sowohl begriffliche als auch biographisch-historische<sup>3</sup> Indizien dafür, dass er sein Ethikkonzept in Kontakt mit einer kritizistischen Wissenschafts- und Erkenntnistheorie gewonnen hat. Mit diesen drei methodischen Vorentscheidungen wird

- 3 Hermann Josef Wallraff immatrikulierte sich 1947 an der Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Köln und fand dort Hans Albert als Kommilitonen vor, der sich bereits ein Jahr zuvor eingeschrieben hatte. Während Wallraffs Kölner Studienzeit bis 1952 (und darüber hinaus) war Albert an der Fakultät eine prägende Gestalt. Er wurde dort 1952 mit einer Arbeit über „Rationalität und Existenz. Politische Arithmetik und politische Anthropologie“ promoviert und 1957 aufgrund von Aufsätzen zur Methodologie der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften habilitiert. Allerdings liegt die gemeinsame Studienzeit von Wallraff und Albert vor dessen Entdeckung von Poppers Arbeiten (vgl. Albert 1996, 30) und damit auch vor seiner Wende zu einem „Kritischen Rationalismus“. Während Wallraff einen Einfluss von Albert nicht – zumindest nicht in einer dokumentierten Form – angesprochen hat, gab er Gerhard Weisser – neben Müller-Armack und Heyde – als einen seiner Kölner „Lehrer“ (vgl. Schroeder 1990, 326) an. Weisser wurde 1950 als ordentlicher Professor für Sozialpolitik und Genossenschaftswesen an die Kölner Fakultät berufen. Zwei Jahre später wurde Albert bei ihm Assistent. Weisser trat zwar unter dem Etikett einer „Praktischen Sozialwissenschaft“ auf, suchte dabei jedoch die kritizistischen Standards des „Kritischen Rationalismus“ einzulösen (vgl. etwa Weisser 1976, 113 f.) und wurde darin von Albert kritisch kommentiert (vgl. dazu Katterle 1972, 47–79). In diesem kritizistischen Anliegen folgte ihm Siegfried Katterle, von dem wiederum die eingangs zitierte Beobachtung stammt.

zunächst Wallraffs Öffnung der Katholischen Soziallehre für unterschiedliche, ethisch gleichermaßen zulässige Sozialethiken nachvollzogen (1.), dann sein non-kognitivistisches Ethikkonzept (2.) und abschließend seine Kritik an vermeintlich werturteilsfreier Gesellschaftswissenschaft diskutiert (3.).

1 „... ein Gefüge von generellen Sätzen“,  
„ein weithin offenes System“<sup>4</sup>

Man unterstellt, so beginnt Wallraff seinen wohl berühmtesten Aufsatz „Die katholische Soziallehre – ein Gefüge von offenen Sätzen“ (Wallraff 1965a), der der katholischen Kirche eigenen Gesellschaftsethik „eine berechenbare Endgültigkeit – Starrheit heißt es, wo man aggressiv formuliert“ – und eine „lückenlose Bestimmtheit“ (ebd., 27). Außenstehende, vereinzelt aber auch Katholiken, die sich „eines gepflegten Kontaktes zu den Führungsschichten der Kirche erfreuen“ (ebd., 28), teilen die Ansicht, „die katholische Soziallehre sei ein geschlossenes System von tausend und abertausend Imperativen, sie sei ein Gefüge genereller Prinzipien, die in der unanfechtbaren Weise strenger Logik in spezielle Urteile übersetzt werden könnten“ (ebd.). Diese Erwartung an die Soziallehre „geht fehl“ (ebd., 37). „Seit Jahrhunderten ist dieser Sachverhalt klar und deutlich“ (ebd., 36): „[D]ie kirchliche Gesellschaftsethik ist ein Gefüge von generellen Sätzen, ein genus, ein weithin offenes System“ (ebd., 37). Diese Formulierung trifft das von Wallraff Gemeinte offenkundig besser als die viel zitierte Überschrift des Textes mit dem „Gefüge von offenen Sätzen“.

Als ein „Gefüge von generellen Sätzen“ verbürgt sich die Katholische Soziallehre für „Grundrechte und prinzipiell geschützte Institutionen“ (ebd., 38) – insbesondere für „Ehe und Familie“, für das „Prinzip der Staatlichkeit“, für die „Personenwürde des einzelnen“, für das „Privateigentum“ und schließlich für das „Recht, sich zu Vereinigungen, Koalitionen und Körperschaften zusammenzuschließen“ (vgl. Wallraff 1975, 23–26). In deren Verteidigung zeigt die Soziallehre eine „große Härte und Entschiedenheit“ (Wallraff 1965a, 38). Eindeutigkeit gewinnen ihre generellen Sätze immer dann, wenn die darin ausgesagten

4 Wallraff 1965a, 37.

Grundrechte und Institutionen – durch ausdrückliche Bestreitung in „wiedererstarkte[n] Radikalismen“ (Wallraff 1974, 38) oder durch klammheimliche Umdeutung „seitens großer Kreise [...], die sich als bürgerlich betrachten“ (ebd.) – negiert werden. In diesen Fällen werden ihre generellen Sätze zu „apodiktischen Urteilen [...]. Sie sind die Negation einer Negation“ (Wallraff 1965a, 42).

Außerhalb von Situationen der Abwehr haben die generellen Sätze der Soziallehre jedoch nur einen „abstrakten Gehalt“ (ebd., 43). Sie „meinen per se den Menschen in genere, die Gemeinsamkeit, den Staat, die Familie“ und knüpfen dazu „an die allen Menschen gemeinsame finale Natur an und nicht an die Besonderheiten einer Zeit oder Schicht“ (ebd.). Wobei für Wallraff nicht Spekulationen über die „Natur“ des Menschen die Soziallehre zu ihren generellen Sätzen führt. Es sind vielmehr historische Erfahrungen, dass nach erfolgreichen Negationen der darin ausgesagten Grundwerte und Institutionen die Personenwürde der Menschen und ihre Freiheit Schaden erlitten, weswegen – im Gegenschluss – eben diese Grundwerte und Institutionen als Bedingungen für eben den Vollzug von Personenwürde und Freiheit ausgegeben werden.

Innerhalb des durch die generellen Sätze aufgeschlagenen Rahmens besteht in der Soziallehre eine große Offenheit für unterschiedlichste Sozialethiken. Diese Offenheit zeigt sich bereits an den unterschiedlichen Schulen der Soziallehre. Sowohl in der „katholisch-sozialen Bewegung“ als auch in der theologischen Disziplin, selbst unter den „Sozialwissenschaftler[n] des gleichen Ordens“ (ebd., 40) standen immer schon unterschiedliche, gar gegensätzliche Meinungen neben- bzw. gegeneinander – und dies nicht nur in „Randfragen; ausgesprochene Grundentscheide wurden unterschiedlich getroffen“ (ebd., 39). Die Offenheit der Soziallehre ist nicht allein der „Umsetzung“ abstrakter Werte und Institutionen in konkreten Situationen geschuldet, in denen sie „angewandt“ werden. Dort müssen die abstrakten Werte und Institutionen zugleich mit anderen, ebenso abstrakt geltenden Werten und Institutionen abgeglichen werden, wobei dieser Abgleich nicht schon in den abstrakten Ordnungsideen „geregelt“ ist. Wegen der kombinatorischen Logik konkreter Werturteile sind diese echte *Werturteile* – und nicht nur Urteile über die technische oder taktische Zweckmäßigkeit in der Umsetzung abstrakter Werte. In Bezug auf konkrete Herausforderungen „fällt der Entscheid nicht durch Grundsätze und Ableitungen, sondern durch wertende Urteile konkreter Art“ (Wallraff 1975, 36).

Weil sie aber trotz ihrer Unterschiede gleichermaßen im Rahmen der Soziallehre bleiben, sind sie gleichermaßen berechnete Werturteile – und „ethisch betrachtet von gleicher Dignität“ (ebd., 37). Im Licht der Soziallehre sind also in konkreten Situationen mehrere Lösungen zugleich zulässig. So ist die Soziallehre in dem Sinne „offen, daß sie jeweils mehrere Antworten zuläßt“ (ebd.). Daher geht es im Rahmen ihres „weithin offenen Systems“ zwischen den unterschiedlichen, z. T. sogar widersprüchlichen, gleichermaßen zulässigen Ethiken nicht „um die Frage gut – böse, sondern um die Alternative: nicht besser, besser oder noch besser; und namentlich darum, ob dieser oder jener Teilwert den höheren Respekt verlangt“ (ebd., 27 f.). Wie die Frage von „nicht besser, besser oder noch besser“ bearbeitet werden kann, darüber gibt Wallraff positiv keine Auskunft. Negativ hingegen weist er aus, dass sie jedenfalls nicht im Rückgriff auf „keine Instanz“ und eben auch auf keine kirchliche Instanz „mit dem Anspruch auf Autorität“ (ebd., 31) entschieden werden kann. „Auch die Disziplin der katholischen Sozialethik ist nicht dazu in der Lage“ (ebd.). „Es bleibt Werturteil, sittliches Ermessen“ (ebd.).

Die TrägerInnen der unterschiedlichen, gleichermaßen aber zulässigen Ethiken sind für Wallraff die engagierten ChristInnen, die in ihrem Engagement technische und taktische, aber eben auch normative Herausforderungen zu bewältigen suchen und dazu auch ihre eigenen Werturteile bilden müssen. Der einzelne Christ trägt daher eine zweifache Verantwortung, „traditionell für die stilgerechte Durchführung seines Auftrags und zudem – und darin liegt die höhere Last – für den Entwurf und die Sinnhaftigkeit dessen, was getan wird. Ethisch definiert ist der Praktiker weitaus mehr als ein Organ der Exekutive“ (ebd., 32). Über die unterschiedlichen Ethiken engagierter ChristInnen wird „die katholisch akzentuierte Sozialethik [...] zur Lehre jenes Subjektes, das heute gemeint ist, wenn von der Kirche gesprochen wird, sie wird zur Lehre, die seitens der Kirchenmitglieder entfaltet und vorgetragen wird“ (ebd., 42).

Mit seinem „Gefüge genereller Sätze“ räumt Wallraff die Katholische Soziallehre ab, ohne sie zu bestreiten. Die von ihm rekonstruierte „Lehre“ bietet in Form genereller Sätze abstrakte Werte und grundlegende Institutionen und damit „nur“ einen Rahmen, innerhalb dessen eine große Offenheit für unterschiedliche, gar gegensätzliche, aber gleichermaßen zulässige Ethiken besteht. Auf diese Ethiken lenkt Wallraff die Aufmerksamkeit, weil in ihnen – und eben nicht in dem Rahmen der generellen

„Lehre“ – die politisch relevanten Fragen verhandelt werden; und diese Ethiken rechnet er der Katholischen Soziallehre als deren Füllung zu. Die Soziallehre mit situativ angemessenen und politisch relevanten, dabei aber pluralen Ethiken zu füllen, das legt er in die Hände und Kontroversen interessens- und ethikdifferenter ChristInnen. Die Reflexion ihrer pluralen Werturteile hält er für notwendig und bietet dafür sein Fach, eben die theologische Sozialethik, an. Das Fach – und damit auch sein eigenes Unternehmen – partizipiert an der Offenheit des „Gefüges genereller Sätze“, die er zunächst einmal für die engagierten ChristInnen „geschaffen“ hat. Zudem verschiebt er die Referenz des Faches – und damit auch die seines eigenen Unternehmens – weg von der der generellen Lehre hin zu den Werturteilen engagierter ChristInnen, die die Offenheit der generellen Lehre zur Orientierung ihres Engagements in konkreten Werturteilen schließen, ohne dabei diese Offenheit für die generelle Lehre auszulöschen.

Mit dieser Rekonstruktion der Soziallehre widerspricht Wallraff einer Sozialethik, die der generellen Lehre abstrakte Ideale entnimmt und von diesen her *erkenntnismäßig* die Analyse anstehender Problemlagen in konkreten Situationen betreibt sowie *orientierungsmäßig* zur politischen Bewältigung dieser Problemlagen die Ideale als Ziele nimmt. Ein solches Vorgehen hatte Hans Albert als „normativen Modell-Platonismus“ kritisiert. Damit bezeichnet Albert die „Vorstellung [...], man müsse das Gegebene an einem absolut guten Zustand messen, einem Idealzustand, der Vision einer guten Gesellschaft, wie sie sich aus einer ohne Rücksicht auf Realisierbarkeit vollzogenen moralisch-praktischen Spekulation ergeben könne, und dann versuchen, durch praktische Politik die Abweichung der gegebenen Verhältnisse von diesem Zustand [...] zu eliminieren, um den Idealzustand herbeizuführen“ (Albert 1964, 104). Dabei bleibt die sozialwissenschaftliche Analyse unterhalb ihrer Möglichkeiten, sodass das „Gegebene“ im Modus der Abweichung vom Ideal untersucht wird, dann aber weder das „Sachgerüst der Wertungen“ (Albert 1967, 60), also die für Wertvorstellungen relevanten „sachlichen Annahmen“ (ebd.) und die Tatbestände, an die Wertungen typischerweise anknüpfen, noch die vorliegenden „Sachprobleme“ (ebd., 62) erhoben werden. Auch verfehlt man so die Möglichkeiten von Politik, weil diese unter dem Diktat von Idealen nicht adäquat auf die Komplexität des jeweils Gegebenen reagieren und nicht kreativ eigene Ziele verfolgen kann. So legt man die „schöpferische Einbildungskraft“ (Albert 1980, 67) der politisch Engagierten lahm.

Wenn auch nicht mit der von Albert angeschlagenen Schärfe, verfolgt auch Wallraff eine ähnliche und darin eben kritizistische Agenda: Die generelle Soziallehre taugt weder für die Analyse von Problemlagen noch für die Orientierung ihrer politischen Lösung. *Erstens* kann nicht im Allgemeinen genereller Sätze, sondern erst in konkreten Urteilen die genaue Bedeutung der generell behaupteten Werte und Institutionen erhoben werden: „Erst im wertbewußten Tun und Lassen wird deutlich, was ethisch gesehen an Feinheiten mitgemeint ist, wo an Ehe, Familie, Eigentum, Staat und dergleichen Strukturen gedacht ist“ (Wallraff 1975, 41). Zwar macht Wallraff einen „festen Kern“ (ebd., 43) dieser Institutionen aus. Doch kann man – ihm zufolge – erst in konkreten Situationen wissen, was mit diesen Institutionen jeweils erreicht werden soll und wie sie geordnet werden sollen. In dieses Wissen fließen „Urteile“ ein, „die durch die Erfahrung gestützt werden[,] und solche, die durch einen Vergleich oder im Dialog gewonnen worden sind“ (ebd., 45). Entsprechende Analysen bestimmen die Bedeutung der in der generellen Soziallehre ausgesagten Werte und Institutionen – und dies nicht als Akzidenzien einer in einer generellen Soziallehre gesicherten Substanz, nicht als Abweichungen von einem allgemeinen Ideal und auch nicht als Abstufungen eines solchen Ideals. Auch werden die aus solchen Analysen heraus erwachsenden politischen Orientierungen nicht durch Ideale der generellen Soziallehre auf deren „Anwendung“ beschränkt. Sie entstammen vielmehr der Kreativität, Werte und Institutionen in Antwort auf konkrete Herausforderungen zu bestimmen. *Zweitens* entscheiden sich im Konkreten – außer in Situationen der radikalen Negation von Werten und Institutionen – nicht jeweils einzelne Werte und Institutionen, sondern immer deren „Abmischung“. Die verschiedenen, aber gleichermaßen goutierten Werte und Institutionen müssen hinsichtlich ihrer „unterschiedlichen Dringlichkeit“ (ebd., 28) abgewogen werden.

Ob Wallraff die Rolle der generellen Soziallehre gegenüber Alberts Kritik am „Modell-Platonismus“ überzeugend bestimmen konnte, ist allerdings fraglich: Was in den normalen Situationen eine generelle Lehre und für unterschiedlichste „Füllungen“ offen ist, was in eben diesen Situationen also „nur“ einen Rahmen für unterschiedliche, aber gleichermaßen zulässige Ethiken abgibt, wird für ihn im Falle ihrer Negation zu eindeutigen Normen und zur Pflicht, die ausgesagten Werte und Institutionen gegen ihre Negation zu verteidigen. Dass sich in diesen Normen durchgängige geschichtliche Erfahrungen davon niederschlagen, dass deren Negation mit dem Verlust an Freiheit und Würde verbunden



ist, ist eine starke Behauptung. Für deren Gültigkeit bleibt Wallraff jeglichen historischen Beleg schuldig. Dass die Verteidigung der von Wallraff aufgezählten Werte und Institutionen, nicht aber andere dem Schutz von Freiheit und Würde dienen, dass also die generelle Soziallehre eine richtige oder auch nur annähernd umfassende Auswahl der Freiheit und Würde verbürgenden Werte und Institutionen getroffen hat und dass sie damit einen angemessenen Rahmen für die gleichermaßen zulässigen Sozialethiken abgibt, wird von Wallraff nicht einmal ansatzhaft reflektiert. Und schließlich: Die Behauptung, dass die in der generellen Soziallehre ausgesagten Werte und Institutionen einen „festen Kern“ (ebd., 43) besitzen, der sich geschichtlichen Veränderungen entzieht, liegt zumindest nahe an dem von Albert kritisierten „Modell-Platonismus“ und wäre vor einem kritizistischen Hintergrund kaum zu halten – und wird von Wallraff auch nicht ansatzweise begründet. Insgesamt lässt sich daher Wallraffs „Gefüge von generellen Sätzen“ – zumindest den mit der Katholischen Soziallehre vertrauten ChristInnen – nur für diejenigen Situationen plausibel machen, in denen die Verteidigung der in dieser Soziallehre behaupteten Werte und Institutionen, also die Negation der Negationen, gerade *nicht* ansteht – und deswegen weder die in diesem Modell gegebene Anweisung noch die zur Verteidigung angewiesenen Werte und Institutionen ihre Plausibilität unter Beweis stellen müssen, sondern einzig die Offenheit des „Gefüges genereller Sätze“ relevant ist. Vermutlich suchte Wallraff seine Sozialethik auf genau diese Situationen einzustellen – und dazu die generelle Soziallehre für eben diese Situationen zu „entsorgen“, ohne sich selbst und die als TrägerInnen der Katholischen Soziallehre ausgezeichneten ChristInnen mit den Mühen ihrer „Entsorgung“ zu belasten.

Für genau diese Situationen besteht Wallraff auf der Pluralität christlicher Sozialethiken in der Praxis und in der wissenschaftlichen Disziplin („Schulen“). In deren Folge schwindet faktisch die „Möglichkeit, daß eine einzelne Organisation oder Bewegung [oder Schule] ein Monopol auf christliche Gesellschaftspolitik innehat“ (Wallraff 1965b, 73).<sup>5</sup> Ein

5 Allerdings bleibt mit dem Kriterium von „nicht besser, besser oder noch besser“ unklar, worum es zwischen den verschiedenen Sozialethiken geht. Wallraff will den Streit um „richtig vs. falsch“ vermeiden – und weist sie mit Bezug auf die Soziallehre als gleichermaßen richtig aus. Worüber gleichermaßen richtige Sozialethiken untereinander streiten können, darüber gibt Wallraff aber keine hinreichende Auskunft.

entsprechendes Bewusstsein fordert Wallraff von den engagierten KatholikInnen und ihren Organisationen, aber auch von den wissenschaftlichen SozialethikerInnen ein, sodass sie ein solches Monopol gegenüber anderen nicht beanspruchen und kirchliche Stellen für ihre Positionen nicht vereinnahmen, dass sie stattdessen den jeweils anderen mit dem größtmöglichen Respekt sowie der Bereitschaft entgegenzutreten, deren Vorstellungen als eine mögliche Ausdrucksform christlicher Sozialethik anzuerkennen.

Auch wenn engagierte KatholikInnen und ihre Organisationen, auch wenn wissenschaftliche SozialethikerInnen Wallraffs Forderung inzwischen zumeist entsprechen, scheint bis heute kirchlich und theologisch nicht einverständlich ausgemacht, was diese Pluralität für das Verständnis der gemeinsamen Kirche in den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen bedeutet. *Die Kirche* lässt sich dann gerade nicht als *ein* kollektives *Subjekt* denken, das ihre Soziallehre mit einer Stimme verkündet, geschweige denn: ihrer Soziallehre entsprechend handelt. Statt als Subjekt muss die Kirche in Richtung eines diskursiven Zusammenhangs von Subjekten – vielleicht über den Begriff der Öffentlichkeit – gedacht und entsprechend auch „gelebt“ werden.

Von kirchlichen Stellen erwartet Wallraff angesichts der Pluralität christlicher Sozialethiken, sich nicht von einzelnen Parteiungen vereinnahmen zu lassen und ihre Aufmerksamkeit nicht einseitig zu verteilen. Zumindest in Andeutungen verlangt er, dass sie sich mit ihrer Sozialverkündigung in größtmöglicher Allgemeinheit bewegen, die konkreten Sozialethiken den engagierten KatholikInnen und ihren Organisationen überlassen und sich *nicht* in deren Auseinandersetzungen um das „nicht besser, besser oder noch besser“ einmischen bzw. hineinziehen lassen. Vermutlich ist dieser Rat wenig realistisch, so sich kirchliche Leitungsgremien und -gremien kaum von Erwartungen auf eindeutige Stellungnahmen dispensieren und sich nicht „erfolgreich“ in der Allgemeinheit einer generellen Soziallehre bewegen können. Man wird ihnen wohl „gestatten“ müssen, selbst Parteiung in der Pluralität der Parteiungen zu werden, wird dieses Maß an Entschiedenheit sogar gelegentlich „verlangen“ dürfen. Doch werden die kirchlichen Stellen darin zugleich der kirchlichen Pluralität Rechnung tragen müssen – etwa dadurch, dass sie in ihrer Sozialverkündigung bei aller Entschiedenheit zugleich die opponierenden Positionen ihrer Kirche vorkommen lassen und sie als Ausdruck christlicher Sozialethik anerkennen. Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz oder ihrer Fachausschüsse wären zumindest für ihre eigene Kirche „erträglicher“, wenn

sie zugleich ein Wissen darüber zum Ausdruck bringen würden, dass in der Kirche auch anders und eben auch häufig gegenteilig „gedacht“ und Politik betrieben wird.

## 2 „... der Begründung ... weder fähig noch bedürftig“<sup>6</sup>

In seinem Aufsatz über das „Gefüge offener Sätze“ führt Wallraff das in der damaligen Katholischen Sozialethik verbreitete Naturrechtsdenken als eine der Ursachen für das Missverständnis an, bei der Katholischen Soziallehre handele es sich um ein geschlossenes System mit einem Totalmodell einer wohlgeordneten Gesellschaft. Zwar ist die katholische Naturrechtslehre „zweifelsfrei seriöser in ihrer Art“ (Wallraff 1965a, 33), gleichwohl prägt deren „nicht endende[r] [...] Mißbrauch“ (ebd.) die Erwartung, die Katholische Soziallehre „wisse, exakt bis auf die zweite Ziffer nach dem Komma, anzugeben, was hier und jetzt allein gerecht sei“ (ebd.). Als ein zweites mit dem Naturrecht verbundenes Missverständnis notierte Wallraff die Vorstellung, die Soziallehre sei in einem „luftleeren Raum“ und unberührt von geschichtlichen Herausforderungen entwickelt worden. Beiden Missverständnissen widerspricht Wallraff, um die Soziallehre als „Gefüge offener Sätze“ zu plausibilisieren, macht sich dabei das Naturrechtsdenken aber nicht zu eigen.

In den späteren Texten geht Wallraff dann aber ausdrücklich auf Distanz zum Naturrechtsdenken. Er erkennt zwar dessen Anliegen an, die Soziallehre „nicht durch das subjektive Dafürhalten eines einzelnen oder einer zeitweiligen Gruppe, sondern so objektiv wie möglich zu bestimmen“ (Wallraff 1975, 20). Aber weder auf dem induktiven Wege, ein „ius gentium“ über die „Gepflogenheiten und Regelungen [zu erheben], die in den allerverschiedensten Epochen, Kulturen, Völkern und Schichten beobachtbar sind“ (ebd.), noch auf dem Wege, das „abstrakte [...] Wesen“ (ebd.) von Ehe und Familie, von Staat oder Privateigentum zu erheben, kommt man zu der Sicherheit, die im Naturrechtsdenken versprochen wird. Denn auch sie weisen „letztlich [...] auf Werturteile zurück. Was ihren Kerngehalt angeht, sind sie alle nicht beweisbar“ (ebd., 22). Zudem ist die darin versprochene Verbindlichkeit pragmatisch widersinnig: Wo die mit dem Naturrecht

6 Wallraff 1974, 45.

verbundenen Ansprüche und die dazu notwendige Methodologie „vor Ort“ vertreten werden, „absorbiert [dies] die verfügbare Zeit in einem solchen Maße, daß niemand zur Aktivität kommt“ (ebd., 19). Das Naturrechtsdenken verhindert so eine von der Soziallehre orientierte Praxis. Außerdem stehe das Naturrechtsdenken in der Gefahr von „blasse[n] Idealvorstellungen, die für den Alltag kaum etwas hergeben“ (ebd., 21) und deshalb Praxis in konkreten Situationen nicht orientieren können.

Dass die Soziallehre ihre Werturteile – auch auf dem Wege des Naturrechts – nicht „beweisen“ kann, „ist ein Kreuz, ohne Zweifel“ (Wallraff 1974, 43). Dieser Mangel an Begründung betrifft sie jedoch nicht allein, sondern alle Ethiken gleichermaßen: „Hat es doch hinsichtlich der Sicherheit, mit der sich Werte vertreten lassen, keine Form der Ethik besser als die andere. Diesbezüglich sitzen alle normativen Systeme im selben Boot“ (ebd.) – beruhen nämlich alle letztlich und d. h. gegebenenfalls auch über eine lange Kette von Begründungen hinweg (vgl. ebd., 45) gleichermaßen auf nicht beweisbaren Werturteilen. Weil die Katholische Sozialethik genauso wenig wie jedwede andere Ethik „den Anspruch nach fast absoluter Sicherheit“ erfüllen kann, „kommt es [...] darauf an, mit geringeren Graden an Sicherheit zufrieden zu sein“ (ebd.).

In diesem Plädoyer lassen sich Motive kritizistischer Erkenntnistheorie wiederfinden: Bekanntlich hat Hans Albert mit dem Münchhausen-Trilemma (vgl. Albert 1980, 13–18) zu plausibilisieren versucht, dass Begründungen niemals „zureichen“, also niemals so abgeschlossen werden können, dass nicht noch einmal nach weiteren Begründungen gefragt werden kann. So würden sich „zureichende Begründungen“ entweder in einem infiniten Regress von Begründungen verfangen; oder aber die Kette der „zureichenden Begründung“ müsse an irgendeinem Punkt durch eine dogmatische Setzung abgebrochen werden. In der Folge weist Albert die Vorstellung (nicht nur) für den Bereich wissenschaftlicher Erkenntnis zurück, „daß man jede Auffassung, jede Überzeugung, jeden Glauben durch Rückführung auf positive sichere Gründe, auf ein unerschütterliches Fundament rechtfertigen müsse“ (ebd., 29), und zeichnet so das negative Grundprinzip des „Kritischen Rationalismus“ aus. Dieses teilt Wallraff mit der Negation „zureichender Begründung“ für die Ethik – und urteilt: Jedwedem Sollen ist „der Begründung, nimmt man diesen Begriff im heutigen Sinn, weder fähig noch bedürftig“ (Wallraff 1974, 45), wobei sich das „nicht bedürftig“ wohl als Folge des für jedwedem Sollen geltenden „nicht fähig“ ergibt.

Obgleich ohne Möglichkeit einer „zureichenden Begründung“, verdanken sich Werturteile für Wallraff nicht bloßen Emotionen und auch nicht blinden Wertentscheiden. Sie resultieren aus wertbezogenen Einsichten – und auf dieser Grundlage haben sie eine „metasubjektive Verbindlichkeit“ (ebd., 43). Zwar nehmen Werte und Ideale zunächst einmal die und „nur“ die in die Pflicht, die sie „sehen“ (vgl. Wallraff 1975, 22). Da die Einzelnen in diesem Sehen aber „in die Pflicht genommen“ und also – mit einem Moment von Passivität – von einem Sollen angesprochen werden, hält es Wallraff zumindest für möglich, dass auch andere von demselben Sollen in die Pflicht genommen werden und folglich dieselbe Werteinsicht haben. So aber können Einzelne ihre Werte gemeinsam „haben“, – und mehr noch: Werte können „in einer anschaulichen Gruppe Gestalt angenommen haben“ (ebd., 45). Dies müssen sie allerdings auch, bevor eine entsprechende Ethik „als Lehre, die dem Gemeinwesen vorgetragen wird, zu fungieren vermag“ (ebd.).

Gerhard Weisser hat seine „Praktische Sozialwissenschaft“ auf eine ähnliche Grundlage gestellt (vgl. Katterle 1972, 49–54). Axiomatisch ruht sie auf normativen Gewissheiten auf, die der jeweilige Wissenschaftler zwar bekenntnismäßig einführen muss. Dabei teilt er aber ausdrücklich seine feste „Überzeugung mit und nicht mögliche Standpunkte zur beliebigen Auswahl“ (Weisser 1956, 15). Die Gewissheit seiner Überzeugung beruht darauf, dass sie für ihn „unmittelbar, ohne Beweis, *gelten*“ (Weisser 1967, 112 – Hervorh.: M. M.-H.). Zur Überzeugung gehören mithin sowohl der Inhalt der Überzeugung als auch die Überzeugung von deren Gültigkeit (vgl. Weisser 1976, 114). Zu entsprechenden Überzeugungen gehört dann aber auch, dass das, worin man sich gewiss ist, nicht nur für einen selbst, sondern auch für andere gilt. Jedoch sollte man zugleich wissen, dass man die eigenen Gewissheiten „nicht zwingend in der Weise der Wissenschaft begründen [kann], daß auch der andere mit Gewißheit diese Überzeugung haben sollte“ (Weisser 1956, 15 f.).

Mit Albert schließen Wallraff und Weisser jedwede kognitivistische Ethik aus. Im Unterschied zu Albert suchen die beiden ihrer Sozialethik bzw. „Praktischen Sozialwissenschaft“ dennoch eine „metasubjektive“ Verbindlichkeit zu verschaffen und einen Relativismus auszuschließen (vgl. Katterle 1972, 54). Obgleich Wallraff – wie auch Weisser – die Begründung von Werturteilen verneint, sieht er dennoch deren argumentative Prüfung, und d. h. ja wohl auch Begründung, vor – und dies auf zwei Wegen: (a) auf dem Weg einer historischen, einer „rückschauenden“ Prüfung und (b) auf dem Wege des Dialogs. (a) Werturteile sind

„so wirksam, wie es geschehen kann, zu überprüfen“ (Wallraff 1975, 39). Dazu kann „in einem aufnahmebereiten Rückblick“ (ebd.) festgestellt werden, ob sie mit vergangenen Erfahrungen mit der Bewältigung von sozialen Problemlagen „in vergleichbaren Lagen“ (ebd.) in Übereinstimmung stehen. Was sich in der Vergangenheit „nicht bewährt hat, braucht nicht erneut versucht zu werden“ (ebd.); und andersherum: „einschlägige [...] Gepflogenheiten“ (ebd.) können als Argument für jeweils gegenwärtige Werturteile genommen werden. Als Kehrseite der rückblickenden Prüfung zeigt sich, dass Werturteile geschichtlich eingefärbt sind, dass die sich darin ausdrückende Werteinsicht durch die jeweiligen Bedingungen mitbestimmt wird, unter denen sie „gemacht“ werden. Das Sollen, das sich in einer Werteinsicht zur Pflicht aufgibt, ist mithin historisch situiert. Analog zur „aufnahmebereiten Rückschau“ gibt Wallraff auch den „Blick über den Zaun hinaus“ (ebd.) als Weg an, eigene Werturteile zu überprüfen und „die Gefahr einer vorschnellen Sicherheit zu bannen“ (ebd.). Bei einem solchen „Blick über den Zaun hinaus“ wird die Kontingenz der zu prüfenden Werturteile sichtbar, sodass sich eigene Gewissheiten relativieren. (b) In einem „offenen Dialog“ (ebd., 40) werden Werturteile der Kritik durch andere ausgesetzt. So aber wird „erfahren“ (ebd.), ob man sich in seinen Werturteilen täuscht und ob sie als Grundlage politischer Interventionen gegenüber anderen tragen. Ob auf dem ersten oder dem zweiten Weg werden Werturteile der Kritik unterzogen und gegebenenfalls korrigiert.

In einem solch „offenen Dialog“ müssen auch die Spannungen zwischen den im Rahmen Katholischer Soziallehre „gleichermaßen zulässigen“ Ethiken ausgetragen werden, sofern zwischen ihnen entschieden werden muss, welche von ihnen „nicht besser, besser oder noch besser“ (ebd., 27) ist. Dabei sollen sich die Kontrahenten wechselseitig gute Absichten zugestehen und die abweichenden Überzeugungen der anderen nicht auf deren „mangelnde Einsicht oder bösen Willen“ (ebd.) zurückführen. Unter diesen Voraussetzungen muss aber dann über den Austausch von Argumenten das „nicht besser, besser oder noch besser“ doch ausgehandelt werden.

Ähnlich wie Wallraff hat auch Weisser normative Gewissheiten der Kritik ausgesetzt, sodass durch Kritik „die Grundanliegen selbst und ihre Rangstellung korrigier[t]“ (Weisser 1967, 122) werden (vgl. Katterle 1972, 54). Damit reagiert er auf Alberts Kritik, über die eingeführten Gewissheiten würde Weisser die „Praktische Wissenschaft“ dogmatisch fixieren und sich auf deren Grundlage eine „zureichende Begründung“ verschaffen,

damit aber aus dem Kreis der für den „Kritischen Rationalismus“ seriösen Wissenschaften ausscheren (vgl. Albert 1963). Indem Weisser und eben auch Wallraff die normativen Gewissheiten gerade der Kritik unterstellen und sie über deren Kritik auch möglicher Korrekturen aussetzen, folgen sie beide dem positiven Grundprinzip des „Kritischen Rationalismus“, der bekanntlich an die Stelle der „zureichenden Begründung“ „die Idee der kritischen Prüfung“ (Albert 1980, 35) stellt und die Rationalität (nicht nur) wissenschaftlicher Erkenntnisse über deren kritische Diskussion mit Hilfe rationaler Argumente bemisst.

Gleichwohl ist Wallraff offenbar vom Begründungsanspruch der naturrechtlichen Soziallehre so beeindruckt, dass er diesen zwar zurückweist, sich aber das Maß der Begründung von ihr vorgeben lässt – und *deswegen* für die Katholische Sozialethik und jede andere Ethik jeglichen Begründungsanspruch aufgibt. Dass allerdings er selbst nicht nur die Werteinsicht als Quelle von Werturteilen, sondern eben auch Wege der kritischen Prüfung von Werturteilen über den Austausch von Argumenten und d. h. eben über Begründungen vorschlägt, führt er sich und seinen LeserInnen nicht vor Augen. Er schließt für die Katholische Soziallehre und jede andere Ethik eine Begründung aus – und fordert sie anschließend gerade über den Anspruch der kritischen Prüfung ein. Der Widerspruch lässt sich insoweit auflösen, als er – ganz im Sinne des „Kritischen Rationalismus“ – die Möglichkeit einer „zureichenden Begründung“ negiert und stattdessen die kritische Prüfung fordert. Zumindest für das Unternehmen einer *Sozialethik* wird man Wallraff darin gerne folgen. „Zureichende Begründungen“ („Letztbegründungen“) tragen im Bereich der Sozialethik – zumindest im Normalfall – nichts Relevantes zu der dort anstehenden Klärung der gerechten Ordnung von gesellschaftlichen Beziehungen und faktisch auch nicht zu besseren, d. h. überzeugenderen Begründungen bei, weswegen die Sozialethik – um mit Wallraff zu sprechen – Letztbegründungen „nicht bedürftig“ ist.

### 3 „... die Werturteile deutlich als solche zu kennzeichnen“<sup>7</sup>

Dass Werturteile nicht begründet werden können und dass folglich die mit Werturteilen „arbeitende“ Sozialethik einen Mangel an Rationalität

7 Wallraff 1967, 102.

aufweist, ist für Wallraff auch deshalb gut erträglich, weil dieser Mangel nicht nur die Katholische Sozialethik, sondern jedwede Ethik und darüber hinaus alle gesellschaftlichen „Ordnungsentwürfe“ (Wallraff 1975, 22) gleichermaßen betrifft. „Alle normativen Systeme [sitzen] im selben Boot“ (Wallraff 1974, 43) – und die Katholische Sozialethik sitzt in diesem Boot nicht einmal sonderlich schlecht, weil die „einschlägigen Analysen und Debatten im Bereich der katholischen Ethik [...] intensiver gepflegt [wurden] als in mancher Konzeption, die sich mit denselben Aufgaben konfrontiert sieht“ (Wallraff 1975, 22). Doch Wallraff holt nicht nur alle Ethiken mit in das Boot einer defizitären normativen Rationalität, sondern auch alle Sozialwissenschaften, sofern sie „auf die unmittelbare praktische Gestaltung eines Gesellschaftsbereichs bezogen“ (Wallraff 1967, 89) und deswegen – im damaligen Sprachgebrauch – Sozialtechnologien sind. Ihnen spricht Wallraff die „Werturteilsfreiheit“ ab und verpflichtet sie, ihre unvermeidlichen Werturteile „als Wahlakte“ (ebd.) offenzulegen und den daraus folgenden Mangel an Rationalität einzugestehen.

Bereits bei der Auswahl und Begrenzung ihres Gegenstands liegen praxisbezogene Gesellschaftswissenschaften auf Wertungen auf. Auch ist es für sie „kaum vermeidbar [...], mit Begriffen zu operieren, die bereits wertgeladen sind“ (ebd.). Gleichwohl hält Wallraff werturteilsfreie praktische Gesellschaftswissenschaften (a) *theoretisch* für möglich, (b) *tatsächlich* aber für nicht durchführbar: (a) Bei „hinreichender Sorgfalt“ (ebd.) könnte man sich auf „das Kognitive“ (ebd.) beschränken und „von allen moralisch-voluntativen Gehalten“ (ebd.) absehen. So haben Gesellschaftswissenschaften – in der Auswahl ihrer Gegenstände und in ihren Begriffen – zwar unvermeidlich eine „ethische Basis“ (ebd.); sie können aber Sorge dafür tragen, dass diese nicht in ihren Vollzug eindringt. (b) Diese Beschränkung auf das Kognitive ist aber kaum durchführbar, weil sie die praxisbezogenen Gesellschaftswissenschaften „leider [zu einem] Gefüge kaum übersehbarer Aussagen“ (ebd., 90) zwingen würde. Da sie sich keine eigenen Werturteile erlaubt und folglich „nicht auf eigene Verantwortung hin wählen darf, wo gewählt werden muß“ (ebd.), muss eine entsprechend wertneutrale, aber zugleich praxisbezogene Gesellschaftswissenschaft alle möglichen Werturteile und damit alle alternativen Wahlen „einrechnen“, die dann ihre Adressaten im Anschluss und in eigener Verantwortung vornehmen können, und „gleichsam auf Vorrat die gesamte Verästelung durch[...]rechnen und dar[...]stellen“ (ebd.). Die notwendige Komplexität ist kaum herzustellen – und für die Praxis, auf die sich die wertneutralen Gesellschaftswissenschaften beziehen



sollen, ist sie unbrauchbar. „Ein Wust von Resultaten, so daß die Praxis erschrickt und doch blind entscheidet“ (ebd.). Alternativ dazu könnte eine wertneutrale, aber praxisbezogene Gesellschaftswissenschaft die Auswahl aus allen möglichen Werturteilen hypothetisch beschränken, mit einigen wenigen, vielleicht besonders wahrscheinlichen Werturteilen arbeiten, müsste sich dann aber im Vollzug „samt und sonders unter die Rahmenklausel [...]: wenn–dann“ (ebd.) stellen. Dann steht sie in der Gefahr, „daß sie das für den Handelnden unmittelbar praktische Problem gerade nicht analysiert hat und diesem nur insofern hilft, als sie ihn zu Analogieschlüssen anregt“ (ebd.). Schließlich kann sie die Auswahl aus allen möglichen Werturteilen auch umgehen und sich die Werturteile durch ihre Auftraggeber jeweils vorgeben lassen. Dadurch aber „gerät sie in ein Zwielficht“ (ebd.).

Die Gesellschaftswissenschaften stehen nach Wallraff vor der Alternative: *entweder* werturteilsfrei und wertneutral *oder* praxisbezogen. Eine wertneutrale Sozialtechnologie hingegen schließt er aus. Diese Alternative scheuen aber die „meisten in der jüngeren Gesellschaftsgeschichte entwickelten Ökotechniken“ (ebd.) – und geben sich werturteilsfrei, weisen daher ihre Werturteile nicht aus und reflektieren diese nicht. Sie „glauben [...] sich der Pflicht enthoben, die Wertungen und Entscheide, die sie treffen, weil diese als selbstverständlich gelten, gesondert zu nennen und sie ausdrücklich als subjektiv bzw. nichtwissenschaftlicher Art zu qualifizieren“ (ebd., 90 f.).

Demgegenüber hält es Wallraff *erstens* für notwendig, dass die praxisbezogenen Gesellschaftswissenschaften „die Werturteile, die sie übernehmen oder die in ihrer Nähe getätigt werden, deutlich als solche [...] kennzeichnen“ (ebd., 102). Darüber hinaus und *zweitens* sieht er sie in der Verantwortung, die Kontingenz dieser Werturteile und deren Mangel an Rationalität offenzulegen und dazu vor allem anzuzeigen, dass ihre Wertsetzungen nicht ohne Alternativen sind:

„Ohne gleichzeitigen Blick auf die Alternativen sieht sich mancher wertende Befund wie selbstverständlich an; er erscheint als die einzig mögliche Lösung. Um jeden falschen Eindruck zu vermeiden, sind alle Alternativen, die im Fortgang einer ökotechnischen Analyse und Darlegung irgendwo akut sind, in ein und derselben Sprache zur Debatte zu stellen. Nicht daß die eine im Mantel einer wissenschaftlichen Begrifflichkeit auftritt und die konkurrierenden so formuliert sind, daß sie von vornherein als willkürlich, naiv oder sozialromantisch erscheinen.“ (Ebd., 102 f.)

Allerdings hält es Wallraff auch für plausibel, wenn sich die praxisbezogenen Gesellschaftswissenschaften ihre Werturteile vorgeben lassen, aber eben nicht durch Auftraggeber, die so Macht über die Forschung und die politischen Auseinandersetzungen erhalten, in denen ihre Forschung eingesetzt wird, sondern durch alle, die in diese Auseinandersetzungen involviert sind. Praxisbezogene Wissenschaften drängen „von sich aus darauf [...], die unvermeidlichen Werturteile durch eine redliche Konvention aller Beteiligten gegen die Gefahr der Einseitigkeit abzuschirmen. Damit tritt die Technologie gleichsam in den Dienst aller“ (ebd., 102). Eine demokratische Auftragsvergabe würde das Problem der Werturteils-*un*freiheit praxisbezogener Gesellschaftswissenschaften entschärfen und ihren daraus erwachsenden Rationalitätsmangel auf die Praxis schieben, auf die sie sich bezieht.

Zumindest unterschwellig bezieht sich Wallraff mit seiner Kritik an den praxisbezogenen Gesellschaftswissenschaften auf die in den 1960er Jahren neu aufgelegte – und nicht zuletzt durch den „Kritischen Rationalismus“ angestoßene – Debatte um die „Werturteilsfreiheit“ der Sozialwissenschaften. Indem er in seiner Kritik aber auf den Unterschied zwischen den rationalen, weil begründbaren deskriptiven und logischen Urteilen auf der einen und den auf Wertsetzungen und deswegen nicht begründbaren präskriptiven Urteilen auf der anderen Seite setzt und – ähnlich übrigens wie Gerhard Weisser bereits in seiner Kölner Einführungsvorlesung (vgl. 1951, insb. 14–21) – auf Grundlage dieser Unterscheidung bestreitet, dass praxisbezogene Sozialwissenschaften ohne präskriptive Urteile auskommen, verpasst er allerdings die – zum ersten großen „Werturteilsstreit“ Anfang des 20. Jahrhunderts – veränderte Debattenlage, die durch den „Kritischen Rationalismus“ gegeben ist. Die Kritik an der „zureichenden Begründung“ bezieht sich im „Kritischen Rationalismus“ nicht auf einen besonderen Bereich der Erkenntnis und richtet sich schon gar nicht „gegen“ Wertsetzungen. Vielmehr werden „zureichende Begründungen“ für jede Art von Erkenntnis – und dies nicht nur im Bereich der Wissenschaften – ausgeschlossen. Ausdrücklich schreibt Hans Albert in seinem „Traktat über kritische Vernunft“ gegen die „Dichotomie von rationaler Erkenntnis und irrationaler Entscheidung“ (Albert 1980, 61) an. Das Konzept der kritischen Prüfung, die Rationalitätskonzeption des „Kritischen Rationalismus“, trägt der Unmöglichkeit einer „zureichenden Begründung“ von Erkenntnis *und* Entscheidung insofern Rechnung, „als sie mit dem Streben nach Gewissheit die Begründungsidee opfert,

ohne die Möglichkeit der Kritik aufzugeben [...]. Daß diese Konzeption für die Ethik ebenso bedeutsam ist wie für die Erkenntnistheorie, dürfte [...] verständlich geworden sein“ (ebd., 61f.). Jedoch verteidigt Albert das *methodische* Prinzip der Werturteilsfreiheit gegenüber den „Verfechtern einer wertenden Sozialwissenschaft“ (ebd., 62), und zwar aus zwei Gründen: *Erstens* erscheint es ihm als pragmatisch sinnvoll, die sozialwissenschaftliche Forschung auf die „Erkenntnis der Wirklichkeit, ihrer Strukturen und Zusammenhänge“ (ebd.) zu konzentrieren. Und *zweitens* will er die normativen Wertungen, die bei der Nutzung sozialwissenschaftlicher Forschung in der Praxis politischer Gestaltung zweifelsohne notwendig sind, der Kreativität der Akteure überlassen, die diese Praxis verantworten, und diese eben nicht durch eine normative Sozialwissenschaft beschränken, „die Vorentscheidungen für beliebige Situationen konkreter Anwendung enthält, aufgrund deren die konkrete Entscheidung jeweils logisch ableitbar ist“ (ebd., 66). „Realwissenschaften“ (ebd., 67) informieren die in der Praxis stehenden Akteure bereits über „Einschränkungen“ (ebd.) und sollten als normative Wissenschaften nicht noch zusätzlich einschränkend wirken. Deswegen besteht Albert auf der Werturteilsfreiheit der „Realwissenschaften“; jedoch macht der methodische Verzicht auf Werturteile diese noch nicht zu rationalen Wissenschaften – und der Einbezug von Werturteilen Wissenschaften noch nicht irrational. Rational werden sie einzig durch eine Wissenschaftspraxis unter der „Idee der kritischen Prüfung“, irrational hingegen unter einer dazu konkurrierenden Begründungsidee.

Nun spricht viel dafür, dass Sozialwissenschaften der „Idee der kritischen Prüfung“ nur entsprechen, wenn sie ihre Wertsetzungen offenlegen, statt sie hinter ihrer vermeintlichen „Werturteilsfreiheit“ zu verstecken. Insofern lässt sich Wallraff mit seiner Kritik an vermeintlich werturteilsfreien Sozialwissenschaften ganz auf der Linie eines „Kritischen Rationalismus“ sehen. Jedoch hätte er zumindest dem Anliegen einer Sozialethik mehr gedient, wenn er dessen Prinzip der kritischen Prüfung auch über den Bereich deskriptiver und logischer Aussagen hinaus auf den Bereich präskriptiver und auch evaluativer Aussagen ausgezogen und damit die von Albert gezogene Grenze zwischen Wissenschaft und Ethik unterlaufen hätte. Mögen immer noch forschungspragmatische Gründe für die „realwissenschaftliche Ausrichtung“ der Sozialwissenschaften und für deren *methodische* Werturteilsfreiheit sprechen, mag zudem die Unterscheidung zwischen Sozialwissenschaften

und Sozialethik produktiv und nicht zuletzt für eine wissenschaftliche Sozialethik überlebenswichtig sein, das Rationalitätskonzept der kritischen Prüfung gilt auch für den Bereich des Normativen und schließt diesen Bereich keineswegs aus den von diesem Konzept her *normativ* bestimmten Wissenschaften aus. Dafür hätte allerdings auch Wallraff die „Dichotomie“ zwischen rationalem Erkennen und irrationaler Entscheidung, zwischen rationalen Tatsachen- und irrationalen Werturteilen aufgeben müssen. Hätte er in dieser Frage bei Albert „in die Schule“ gehen können, hätte sich dieser hingegen von Wallraff darüber belehren lassen können, dass eine wissenschaftliche Ethik keineswegs die Kreativität der Akteure einschränkt, zumindest nicht einschränken muss. Eine reflexive Ethik, wie sie Wallraff für die theologische Sozialethik vorgestellt hat, schreibt den Akteuren keine Ethik vor, sondern unterzieht deren Ethiken der kritischen Prüfung – und sieht genau darin ihren Dienst an deren Praxis.

## Literatur

- Albert, Hans** (1963): Wertfreiheit als methodisches Prinzip. Zur Frage der Notwendigkeit einer normativen Sozialwissenschaft. In: Beckerath, Erwin von; Giersch, Herbert (Hg.): Probleme der normativen Ökonomik und der wirtschaftspolitischen Beratung (Schriften des Vereins für Sozialpolitik, N. F., 29). Berlin: Duncker & Humblot, 32–63 [wiederveröffentlicht in: Topitsch, Ernst (Hg.) (1980): Logik der Sozialwissenschaften. 10., veränderte Auflage. Königstein/Ts.: Athenäum, 196–225].
- Albert, Hans** (1964): Rationalität und Wirtschaftsordnung: Grundlagenprobleme einer rationalen Ordnungspolitik. In: Jürgensen, Harald (Hg.): Gestaltungsprobleme der Weltwirtschaft (FS Andreas Predöhl). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 86–113.
- Albert, Hans** (1967): Politische Ökonomie und rationale Politik: vom wohlfahrtsökonomischen Formalismus zur politischen Soziologie. In: Besters, Hans (Hg.): Theoretische und institutionelle Grundlagen der Wirtschaftspolitik (FS Theodor Wessels). Berlin: Duncker & Humblot, 59–87.
- Albert, Hans** (1980): Traktat über die kritische Vernunft. 4., verbesserte Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Albert, Hans** (1996): Mein Umweg in die Soziologie: vom Kulturpessimismus zum kritischen Rationalismus. In: Fleck, Christian (Hg.): Wege zur Soziologie nach 1945. Autobiographische Notizen. Opladen: Leske + Budrich, 16–37.
- Giers, Joachim** (1972): Der Weg der katholischen Soziallehre. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 13, 9–25.

- Katterle, Siegfried** (1972): Sozialwissenschaft und Sozialethik: logische und theoretische Probleme praktischer Sozialwissenschaften, besonders christlicher Soziallehren (Wissenschaft und Gesellschaft, 5). Göttingen: Otto Schwartz & Co.
- Nell-Breuning, Oswald von** (1972): Wie sozial ist die Kirche?: Leistung und Versagen der katholischen Soziallehre. Düsseldorf: Patmos.
- Schroeder, Wolfgang** (1990): Gewerkschaftspolitik zwischen DGB, Katholizismus und CDU 1945 bis 1960: Katholische Arbeiterführer als Zeitzeugen in Interviews. Köln: Bund-Verlag.
- Stegmann, Franz-Josef** (1969): Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Katholizismus. In: Grebing, Helga (Hg.): Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland (Deutsches Handbuch der Politik, 3). München/Wien: Günter Olzog Verlag, 325–560.
- Wallraff, Hermann Josef** (1965a): Die katholische Soziallehre – ein Gefüge von offenen Sätzen. In: Achinger, Hans; Preller, Ludwig; Wallraff, Hermann Josef (Hg.): Normen der Gesellschaft (FS Oswald von Nell-Breuning). Mannheim: Pesch-Haus, 27–48 [wiederveröffentlicht in: Wallraff, Hermann Josef (1968): Eigentumpolitik, Arbeit und Mitbestimmung. Köln: Bachem, 9–34].
- Wallraff, Hermann Josef** (1965b): Gesellschaftspolitik im Zeichen des Christentums. In: Wallraff, Hermann Josef: Katholik und christliche Partei (Studien und Berichte der Katholischen Akademien in Bayern, 31). Würzburg: Echter, 59–86.
- Wallraff, Hermann Josef** (1967): Der Begriff ‚normal‘ in der öko-technischen Handlungslehre, dargestellt an der Arbeitswissenschaft. In: Besters, Hans (Hg.): Theoretische und institutionelle Grundlagen der Wirtschaftspolitik (FS Theodor Wessels). Berlin: Duncker & Humblot, 89–103.
- Wallraff, Hermann Josef** (1974): Und wieder die katholische Soziallehre. In: Katholisch-Soziales Institut der Erzdiözese Köln (Hg.): Sozialethik im Wandel der Gesellschaft (Werdende Welt, 20). Limburg: Lahn-Verlag, 35–53.
- Wallraff, Hermann Josef** (1975): Katholische Soziallehre – Leitfaden der Entwicklung?: Eigenart, Wege, Grenzen (Walter-Raymond-Stiftung, Kleine Reihe, 11). Köln: Walter-Raymond-Stiftung.
- Weisser, Gerhard** (1951): Politik als System aus normativen Urteilen: Sinn – Möglichkeit – Haupterfordernisse (Monographien zur Politik, 1). Göttingen: Otto Schwartz & Co.
- Weisser, Gerhard** (1956): Normative Sozialwissenschaft im Dienst der Gestaltung des sozialen Lebens. In: Soziale Welt 7, 2–26.
- Weisser, Gerhard** (1967): Die „praktischen Aussagen“ von Politologie und Wirtschaftswissenschaft: Was sagt die Wissenschaftslehre über die Beziehungen zwischen den Wissenschaften von Politik und Wirtschaft? In: Böhret, Carl; Grosser, Dieter (Hg.): Interdependenzen von Politik und Wirtschaft: Beiträge zur Politischen Wirtschaftslehre (FS Gert von Eynern). Berlin: Duncker & Humblot, 99–127.
- Weisser, Gerhard** (1976): Philosophischer Kritizismus, Kritischer Rationalismus, Kritische Theorie und Neomarxismus im Wettbewerb um die geistige Fundierung der Programmatik der SPD. In: Lührs, Georg; Sarrazin, Thilo; Spreer, Frithjof; Tietzel, Manfred (Hg.): Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie II: Diskussion und Kritik. Berlin u. a.: Dietz, 95–160.

**Wils, Jean-Pierre** (1995): *Transparenz und Partizipation: die Sozialprinzipien im Lichte eines normativen Demokratieverständnisses*. In: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 36, 60–73.

## Über den Autor

*Matthias Möhring-Hesse*, Dr. theol., Professor für Theologische Ethik/ Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen. E-Mail: [matthias.moehring-hesse@uni-tuebingen.de](mailto:matthias.moehring-hesse@uni-tuebingen.de).