

Christliche Sozialethik und immanente Kritik

Christof Mandry

Abstract: Die christliche Sozialethik stellt sich die Aufgabe, gesellschaftliche Missstände kritisch zu analysieren. Der Zusammenhang von gesellschaftlicher Wirklichkeit und ethischer Kritik bildet dabei eine zentrale Herausforderung. Der Beitrag diskutiert, inwiefern das Konzept der immanenten Kritik – verstanden als Analyse von Widersprüchen innerhalb sozialer Praktiken – für die christliche Sozialethik fruchtbar gemacht werden kann. Dabei wird erörtert, wie normativer Gehalt aus gesellschaftlichen Strukturen selbst gewonnen werden kann, ohne sich von den Deutungen der Praxisteilnehmenden zu lösen oder bloß bestehende Überzeugungen zu reproduzieren. Ein Augenmerk liegt auf der „Option für die Armen“ als religiös motivierter, epistemisch relevanter Perspektive sozialethischer Kritik. Abschließend wird reflektiert, inwieweit immanente Kritik aus der Kritischen Theorie Impulse für die Methodenreflexion christlicher Sozialethik gibt.

Keywords: Christliche Sozialethik, immanente Kritik, Gesellschaftskritik, Option für die Armen

Seit dem Ende des naturrechtlichen Paradigmas hat sich die katholische Gesellschaftslehre zu einer christlichen Sozialethik weiterentwickelt.¹ Die Auseinandersetzung mit verschiedenen sozialwissenschaftlichen und philosophischen Gesellschafts- und Ethiktheorien hat dabei eine bedeutende Rolle gespielt.² In den aktuellen Methoden- und Konzeptionsdebatten der christlichen Sozialethik ist unter anderem die Frage nach dem Verständnis und dem Stellenwert von Kritik bzw. Gesellschaftskritik bedeutsam geworden.³ Für die christliche Sozialethik wird bei dieser Diskussion die Problematik in den Blick genommen, wie in einer pluralistischen Gesellschaft eine normative, sozialethische Kritik an Gesellschaftszuständen vorgenommen werden kann, ohne als ein externer, rein theoretisch gewonnener, idealer Maßstab gewissermaßen von außen auferlegt zu werden. Denn dies, so die Befürchtung, würde letztlich bloß die neuscholastisch-naturrechtliche Denkform repristinieren. Wie ist eine Gesellschaftskritik möglich, die sich weder über die deutenden Perspektiven jener hinwegsetzt, die an den Gesellschaftszusammenhängen teilnehmen, noch die diese Deutungen einfachhin wiederholt oder sich ohne nachvollziehbare Begründung mit bestimmten einzelnen Deutungen der gesellschaftlichen Praxis in Einklang

1 Vgl. Hengsback (2002).

2 Vgl. etwa Lesch/Bondolfi (1995) u. Emunds (2018).

3 Vgl. Becka et al. (2020).

setzte? Für eine christliche Sozialethik kommt als zusätzliche Problematik hinzu, dass sie als theologisches Unternehmen in einem religiösen Motivationszusammenhang verwurzelt ist, der zwar keine gerechtigkeitsrechtlichen materialen Vorgaben macht, aber das sozialetische Vorgehen mit einer „Option für die Armen“ versieht. Die „Option für die Armen“ ist zwar nicht epistemisch motiviert, sondern religiös, hat aber epistemische Konsequenzen, nämlich die Orientierung an konkreten Ungerechtigkeits- und Leidenserfahrungen von Menschen, die in gesellschaftlichen Zusammenhängen oder Praxen benachteiligt oder exkludiert sind. Die doppelte Problematik besteht folglich darin, Kritik an gesellschaftlichen Praktiken zu formulieren, die diese in bestimmter und begründeter Weise als ungerecht zu qualifizieren erlaubt, und dabei so vorzugehen, dass die Praxisdeutungen der Teilnehmenden nicht übergangen werden. Dabei sind in besonderer Weise individuelle Leidenserfahrungen zu berücksichtigen, und zwar gerade auch dann, wenn deren Artikulationen von der Benachteiligung insofern gezeichnet sind, dass sie nicht in Form von Geltungsansprüchen vorgebracht werden, sondern quer zum Sprachspiel gesellschaftlicher Konflikte und Aushandlungsdiskurse stehen.⁴

Im Folgenden werde ich überlegen, ob die jüngere Diskussion über *immanente Kritik* für die innere Konzeption und für das Vorgehen von christlicher Sozialethik hilfreich ist. Dazu werden das Anliegen und die grundlegende Vorgehensweise immanenter Kritik zunächst dargestellt und anschließend für die christliche Sozialethik diskutiert. Der Beitrag schließt mit einer kurzen Auswertung und offenen Fragen ab.

I.

Die gegenwärtig vertretenen Konzeptionen immanenter Kritik⁵ sind im Einzelnen recht unterschiedlich, treffen sich aber in einem Kernverständnis, das Titus Stahl formuliert: „Immanente Kritik ist, kurz gesagt, eine Methode der Gesellschaftsanalyse, die normative Maßstäbe entwickelt, die sie der gesellschaftlichen Realität selbst entnimmt, und die unter Verwendung dieser Maßstäbe, eine, unter Umständen auch radikale, Kritik dieser Realität vorlegt.“⁶ Mit *Immanenz* ist also gemeint, dass die Kriterien der Kritik in

4 Vgl. Winkler/Möhring-Hesse (2018).

5 Vgl. Stahl (2013), Romero (2014) u. Jaeggi (2020).

6 Stahl (2014), 32.

näher zu bestimmender Weise in den gesellschaftlichen Praktiken enthalten sind, an denen Kritik geübt wird, und dass die Kritik aus einer Position der Teilnahme und nicht aus einer distanzierten Beobachtungsposition erfolgt. Weitere vier Elemente immanenter Kritik stellt Rahel Jaeggi dar. Sie hängen damit zusammen, dass immanente Kritik „theoriegeleitet“⁷ ist, insofern sie die immanenten Maßstäbe durch Analyse gewinnt, im Unterschied etwa zu einer Rekonstruktion der moralischen Überzeugungen, mit denen die Teilnehmenden an den Praktiken investiert sind, oder den Werten, die mit den Institutionen verbunden sind, die die Praktiken strukturieren. Immanente Kritik ist Jaeggi zufolge erstens „objektive Kritik“⁸ insofern sie nicht kritisch aufgrund der kritischen Intention des Kritikers oder der Kritikerin ist, sondern aufgrund der Kritikwürdigkeit des sozialen Gegenstandes, den die Kritik analysiert. Sie nimmt nämlich die „wirklichkeitsimmanenten Konflikte[] und Widersprüche[]“⁹ in den Blick, die bestimmte Praktiken als krisenhaft kennzeichnen. Weil und insofern Praktiken Krisenphänomene zeigen, können sie kritisiert werden, nämlich indem die in ihnen selbst liegenden „Defizite oder gar Widersprüche“¹⁰ nachvollzogen werden. Theoretische Analyse und Kritik hängen, zweitens, eng zusammen. Im Unterschied zu einem zweischrittigen Vorgehen, das eine wertungsneutrale sozialwissenschaftliche Analyse mit einer unabhängig davon gewonnenen ethischen Bewertung kombiniert, ist bei immanenter Kritik das Herausarbeiten der inhärenten Widersprüche bereits Bestandteil der Kritik. Damit geht einher, dass immanente Kritik, drittens, transformativ ist: Die Kritik erschöpft sich nicht im Beschreiben der defekten Gesellschaftsformationen, sondern treibt durch das Offenlegen der Widersprüche die Veränderung hin zu etwas Neuem voran. Viertens ist immanente Kritik kein statisches Verhältnis zwischen einem Maßstab der Kritik und dem kritisierten Sachverhalt, sondern hat „dynamischen Charakter“¹¹ und wird „im Vollzug“¹² getätigt. Damit ist gemeint, dass immanente Kritik sowohl die der gesellschaftlichen Praxis entnommenen Kriterien als auch diese Praxis selbst verändert und folglich keine unabhängige Rechtfertigung des Maßstabs der Kritik vorgesehen ist.

7 Jaeggi (2020), 278.

8 Ebd., 279.

9 Ebd.

10 Ebd.

11 Ebd., 281.

12 Ebd.

Vielmehr hat dieser sich „im Verlauf der Kritik selbst zu rechtfertigen“¹³, d. h. mit der Transformation wird auch die Legitimation der Kritik erreicht.

Immanente Kritik, soviel wird bislang deutlich, analysiert strukturelle Probleme von Gesellschaften, die sie an deren Krisenhaftigkeit erkennt, und übt grundlegende Gesellschaftskritik, die den Übergang zu neuen Gesellschaftsformationen initiiert, da der Kritik nicht durch Reformen bestehender Institutionen beizukommen ist. Die bisher kennengelernten Charakteristika immanenter Kritik werfen freilich verschiedene Fragen auf, etwa hinsichtlich der Art und Weise, wie die normativen Kriterien der Kritik in sozialen Praktiken „enthalten“ sind, mittels welcher Theorieoperationen sie herausgearbeitet werden und wie dadurch ein transformatives Potenzial freigesetzt wird.

II.

Zur Bestimmung des eigenen Profils grenzen sich die Theoretiker:innen der immanenten Kritik von anderen Arten der Kritik ab, die sie „intern“ und „extern“¹⁴ nennen. Dabei greifen sie auf Unterscheidungen zurück, die Michael Walzer eingeführt hat,¹⁵ dieser freilich mit der Absicht, den Vorzug einer interpretativen, „internen“ Gesellschaftskritik zu erweisen. Um ein vorläufiges Verständnis zu gewinnen, wie immanente Kritik sich zur Sozialethik verhalten könnte, wird zunächst auf diese Abgrenzung von externer und interner Kritik eingegangen, ehe die genannten konzeptionellen Fragen wieder aufgegriffen werden.

Hinter externer und interner Kritik sind unschwer Theoriemodelle zu entdecken, die auch in der Sozialethik diskutiert und rezipiert wurden bzw. werden. Beide, externe und interne Kritik, greifen aus Sicht immanenter Kritik zu kurz und können nicht den Umfang und die kritische Reichweite erreichen, die immanente Kritik auszeichnet. Als *extern* wird eine normative Kritik bezeichnet, die die kritische Bemessungsnorm außerhalb konkreter Zusammenhänge gewinnt und sie in einem zweiten Schritt auf Praxiszusammenhänge *anwendet*. Gemeint sind vor allem universalistische Moraltheorien, die beanspruchen, allgemeine normative Grundsätze unabhängig von vorhandenen weltanschaulichen oder kulturellen „dichten“ Vor-

13 Ebd.

14 Vgl. z. B. Jaeggi (2020), 261; Stahl (2014), 34–36.

15 Vgl. Walzer (1990).

stellungen zu konstruieren und zu begründen. Ihre Geltung stützen sie auf rationale Überlegungen, die nicht aus gesellschaftlichen Praktiken entnommen oder aus den normativen Überzeugungen von Gesellschaftsmitgliedern gewonnen sind.¹⁶ Diese Charakterisierung betrifft etwa transzendental-, universalistisch-anthropologische oder kontraktualistische Modelle, die normative Prinzipien und Normensysteme begründen und in einem zweiten Schritt auf konkrete Gesellschaften oder Praxisformationen übertragen. Auch das neuscholastisch-naturrechtliche Sozialethik-Modell wäre dazuzurechnen. Als *extern* wird diese Kritik bezeichnet, weil sie von einem normativen Standpunkt *außerhalb* der kritisierten Gesellschaft formuliert wird. Aus der Perspektive immanenter Kritik ist diese externe Positionierung freilich nachteilig. Der normative Anspruch sei den Praxiskontexten gegenüber fremd und müsse seine Passung, also seine Wirksamkeit, Kritik an den konkreten Praktiken zu üben, erst erweisen. Außerdem sei er tendenziell paternalistisch, da er gegenüber den Praxisteilnehmenden mit einem Anspruch höherer Einsicht bzw. Rationalität auftrete.¹⁷ Allerdings sieht Stahl es als zweifelhaft an, ob es überhaupt normative Theorien gibt, die sich in diesem Sinn als *externe* Gesellschaftskritik verstehen.¹⁸ Schließlich werden diese theoretischen Anstrengungen in der Erwartung unternommen, dass sie von sozialen Akteur:innen verstanden werden können, dass diese also eine Verbindung zwischen den normativen Grundsätzen und Normen und ihrem eigenen praktischen (und damit ebenfalls normativ strukturierten) Agieren herstellen können. Manche *externen* Modelle sind explizit so angelegt, dass sie als rationale Reinigung und Systematisierung von Handlungsantrieben abstrakter Akteure und Akteurspositionen entworfen werden und ihre kritische Funktion auf der Voraussetzung errichtet ist, dass reale Akteure sich in diesen Abstraktionen reflektiert sehen können. Nicht zuletzt deshalb, weil die Fähigkeit, sich als abstrakte Anspruchs-, Interessen- und Rechtsposition zu sehen, zu den Voraussetzungen gehört, die in vielen praktischen Handlungszusammenhängen moderner Gesellschaften impliziert sind. Aus sozialethischer Perspektive ist jedoch zuzustimmen, dass der Zusammenhang zwischen normativer Theorie bzw. dem Begrün-

16 Vgl. Stahl (2013), 27.

17 Vgl. Jaeggi (2020), 261f.

18 Vgl. Stahl (2013), 27–30.

dungsdiskurs und dem Anwendungsdiskurs von Kritik eine eigenständige interpretative Herausforderung darstellt.¹⁹

Für die Vertreter:innen immanenter Kritik ist die Abgrenzung von *interner* Kritik von größerer Bedeutung, teilt diese mit immanenter Kritik doch auf den ersten Blick den Ausgang von Normen, die bereits Bestandteil der zu kritisierenden Praktiken sind. Interne Kritik – für die exemplarisch auf Walzer verwiesen wird²⁰ – gehe davon aus, dass „bestimmte Normen und Ideale zwar zum Selbstverständnis einer bestimmten Gemeinschaft gehören, *de facto* in dieser aber nicht verwirklicht werden“²¹ bzw. dass sie sich „*ausschließlich* auf die *explizit anerkannten normativen Maßstäbe* einer Gemeinschaft, Praxis oder einer Menge von Personen bezieht und diese für ihr Projekt voraussetzt“²². Interne Kritik bestehe im Wesentlichen darin, die Differenz zwischen den „eigentlich“ akzeptierten Normen und Idealen und der sozialen Wirklichkeit bzw. der tatsächlichen Praxis aufzuweisen und eine Konsistenz zwischen Überzeugung und Handeln einzufordern.²³ Die normativ indizierte Transformation der Praxis besteht in einer (erneuerten) Übereinstimmung zwischen Norm und Praxis. Die Vorgehensweise der Kritik ist Interpretation, insofern sowohl der Gehalt der Norm als auch der normative Gehalt der in Frage stehenden Praxis aufgezeigt und beide ins Verhältnis der Differenz gesetzt werden. Die mit dem Vorgehen interner Kritik verbundenen Vorteile sind jedoch aus Sicht der immanenten Kritik nur vordergründig: Das Appellieren interner Kritik an die geteilten Überzeugungen sei tendenziell konventionell, der Verzicht auf explizite Legitimation der internen Normen sei bei näherem Hinsehen nicht aufrechtzuerhalten und schließlich könne in pluralistischen Gesellschaften ein interner von einem externen normativen Standpunkt kaum abgegrenzt werden.²⁴ Diese Einwände gegen interne Kritik sind aufschlussreich, weil sie die

19 Die Frage der Vermittlung zwischen (nicht nur, aber vor allem: diskursethischen) Begründungsdiskursen der Ethik und der ethischen Bewertung von spezifischen Praktiken, Techniken und Gesellschaftsbereichen wird als grundlegendes methodisches bzw. metaethisches Problem der sog. angewandten oder Bereichsethiken diskutiert (vgl. etwa Kuhlmann (1996); Nida-Rümelin (1996); Werner (2003)).

20 Vgl. Walzer (1994).

21 Jaeggi (2020), 263.

22 Stahl (2013), 30.

23 Jaeggi (2020), 269.

24 Vgl. Jaeggi (2020), 268–275. Stahl unterscheidet, anders als Jaeggi, innerhalb immanenter Kritik zwei Richtungen, eine hermeneutische und eine praxisbasierte, und rechnet bestimmte Vorgehensweisen, die Jaeggi als „interne Kritik“ bezeichnet, zur interpretatorischen immanenten Kritik (vgl. Stahl (2014), 39–44). Auf diese Differen-

Frage aufwerfen, inwiefern immanente Kritik ihnen entgeht bzw. ob sie im Bereich von sozialetischer bzw. von Sozialkritik schlechthin vermeidbar oder lösbar sind. Die erste Überlegung überzeugt zunächst: Eine interne Sozialkritik, die sich auf dem Boden der geteilten Normen und Ideale einer Gemeinschaft situiert, hat zwar einerseits den Vorteil, direkt bei der defizienten Normrealisierung anzusetzen und keinen aufwendigen abstrakten Begründungs- und Anwendungsdiskurs führen zu müssen. Andererseits ist sie jedoch auf die Grenzen der geteilten Normen und Ideale festgelegt, sie kann kaum diese selbst, sondern nur ungenügende Praktiken oder defiziente Interpretationen derselben kritisieren. Eine Kritik, die argumentierte, der gesamte Norm- und Idealkomplex einer Gesellschaft sei normativ ungenügend, setzt hingegen wieder ein externes Kriterium voraus. In diesem Sinne ist interne Kritik konventionell – vollständig neue Normenkomplexe kann sie nicht hervorbringen. Nimmt man den nächsten Einwand hinzu, stellt sich dies jedoch schon nicht mehr so eindeutig dar. Jaeggi weist zutreffend darauf hin, dass sowohl der Widerspruch zwischen Normen und Praxis als auch der Normenbestand einer Gemeinschaft sich nicht von selbst verstehen, sondern interpretationsbedürftig sind.²⁵ Interne Kritik kann daher nur in seltenen Fällen an normativ Evidentes appellieren, das „eigentlich“ oder „ursprünglich“ von den Praxisteilnehmenden akzeptiert sei, vielmehr wird interne Kritik es erfordern, mit Gründen aufzuzeigen, dass eine bestimmte Interpretation der Normen und Ideale von diesen tatsächlich gedeckt ist, dass sie konkurrierenden Interpretationen überlegen bzw. vorzuziehen ist und dass sie schließlich bestimmte Praxisänderungen zur Herstellung neuer Kongruenz erfordert. Das gilt umso mehr, als viele soziale Formationen komplex sind und in ihnen eine „Vielfalt sich überlappender Normen“²⁶ präsent ist, zwischen denen es einen Konflikt der Interpretationen geben kann. Damit muss man sich interne Kritik komplexer vorstellen, als es auch einige ihrer Verfechter darstellen; der Sinnüberschuss von normativen und Wertkomplexen und die interne Pluralität von Überlieferungen und von kollektiven Überzeugungen fordern zur Interpretation heraus. Dies bedeutet jedoch keineswegs, dass ein unendlicher Interpretationsstreit die Folge wäre und niemals Orientierung erreicht würde. Vielmehr sind zwar immer mehrere Interpretationen von Praxisorientierungen möglich, aber

zen gehe ich nicht weiter ein, komme aber unten auf die Notwendigkeit der Hermeneutik zurück.

25 Vgl. Jaeggi (2020), 269–274.

26 Jaeggi (2020), 271.

nicht beliebig viele und zwischen den verschiedenen Interpretationen können bessere von weniger guten mit Gründen unterschieden werden. Für die von Jaeggi (allerdings kritisch) geäußerten Zweifel an einer vollständigen Trennung zwischen externer und interner Kritik²⁷ spricht die Überlegung, dass „besser interpretieren“ ab einem bestimmten Punkt einen Übergang zu „mehr begründen“ einschließt.²⁸ Die Interpretation der normativen Überzeugungen und die systematische Konstruktion normativer Konsistenzen schließen einander nicht aus, sondern verweisen aufeinander, wie es nicht zuletzt Rawls mit seinem „Überlegungsgleichgewicht“ verdeutlicht hat.

III.

Halten wir einige Punkte fest, die hinsichtlich immanenter Kritik deutlich geworden sind. Sie kritisiert soziale Praktiken, indem sie mit den normativen Grundsätzen operiert, die den kritisierten Praktiken konstitutiv immanent sind. Die Art ihres Enthaltenseins geht dabei über die Selbstverständnisse und Überzeugungen der Praxisteilnehmenden hinaus²⁹ und bildet normative Strukturen der Praxis selbst. Diese immanenten Normen sind in der sozialen Realität selbst angelegt, wo sie von immanenter Kritik theoretisch freigelegt werden. Immanente Kritik beabsichtigt darin kritisch zu sein, dass die Widersprüche sozialer Praxis durchsichtig gemacht werden, die auf der Widersprüchlichkeit der immanenten Normen beruhen. Im Unterschied zur internen Kritik basiert ihre Kritik nicht auf dem Widerspruch zwischen dem Gehalt einer Norm und ihrer Nichtbefolgung in der sozialen Wirklichkeit, sondern auf dem objektiven Widerspruch innerhalb der Praxis, für deren Bestehen dieser Widerspruch konstitutiv ist.³⁰ Das Aufdecken des Widerspruchs ist zugleich die Kritik – also nicht nur ihre sozialanalytische Ausgangsbasis – und entfaltet ein transformatorisches Potenzial zum Übergang in eine erneuerte Praxis, die die kritisierte Widersprüchlichkeit *aufhebt*. Die Transformation hebt dabei beides auf, die kritisierte Praxis und die ihr innewohnende Normativität, sodass mit der neuen Praxis auch neue Normen in Geltung sind. Eine ethische Begründung, worauf eine sozialetische Perspektive habituell fokussiert ist, ist daher weder nötig noch

27 Vgl. ebd., 274f.

28 Vgl. Ricœur (1986), 151–159.

29 Vgl. Stahl (2013), 39–41.

30 Vgl. Jaeggi (2021), 287.

möglich: Sie ist nicht möglich, da sie immanenter Kritik zufolge entweder *extern* auf unabhängig begründete Normen zurückgreifen oder *intern* als Explikation der normativen Überzeugungen der Gesellschaftsmitglieder vorgehen müsste. Beides erfüllt nach Vorstellung immanenter Kritiker:innen nicht die an Gesellschaftskritik zu richtenden Ansprüche. Eine ethische Begründung der von immanenter Kritik angestoßenen Transformation ist jedoch auch nicht nötig, da das Aufdecken der Widersprüchlichkeit offenbar als bereits hinreichend evident für die Kritikwürdigkeit angesehen wird und vor allem, weil die Erneuerung auch die normativen Standpunkte betrifft, von denen aus eine Legitimation vorgenommen würde. Die erneuerte Praxis ist als Überwindung von Widersprüchen selbstlegitimierend.³¹ Jaeggi sieht die Transformation als einen „Problemlösungsprozess“,³² bei dem die sozialen Probleme, die sich der immanenten Widersprüchlichkeit von Norm und Praxis verdanken, „gelöst“ werden,³³ und sich ein neues „Passungsverhältnis“ von Norm und Praxis ergibt.³⁴

IV.

Aus sozialethischer Perspektive stellt der Anspruch immanenter Kritik, um die grundsätzliche Strittigkeit der Interpretationen sozialer Praktiken und um das Erfordernis von ethischen Begründungsdiskursen herumzukommen, eine zentrale Herausforderung dar. Anregend ist zudem das Anliegen immanenter Kritik, normative Kritik an den internen Logiken sozialer Praktiken selbst festzumachen, indem an konstitutive Spannungen innerhalb der Praktiken angeknüpft wird. Für ein sozialethisches Aufgreifen immanenter Kritik liegt daher viel Gewicht auf den drei zusammenhängenden Fragen, die bereits oben aufgeworfen wurden und auf die nun zurückzukommen ist: In welcher Weise sind, erstens, Normen in sozialen Praktiken enthalten und wie werden sie dort auf eine Weise identifiziert, die sich von interner Kritik grundlegend unterscheidet? Wie genau muss man sich, zweitens, das transformative Potenzial immanenter Kritik vorstellen, wenn es offenbar nicht über die diskursiv angestoßene, vernünftig gerechtfertigte Veränderung der normativen Überzeugungen von Gesellschaftsmitgliedern, die ihre Praxis entsprechend ausrichten, gedacht wird? Wie geht,

31 Vgl. ebd., 291f.

32 Ebd., 290.

33 Vgl. ebd., 291f.

34 Ebd., 292.

drittens, das Kritisieren von immanenten Widersprüchen genau vor sich, sodass es ohne den Rekurs auf Normen auskommt, deren Geltung auch unabhängig von den konkreten Praktiken – entweder extern oder intern – zu erweisen wäre?

Hinsichtlich der ersten Frage nach der Art und Weise, wie soziale Normen in Praktiken *enthalten* sind, sind sich Vertreter:innen immanenter Kritik einig, dass diese nicht hermeneutisch aus den Traditionen und historisch-kulturellen Einsichten einer Gesellschaft zu gewinnen wären oder empirisch durch Untersuchung der Einstellungen von Gesellschaftsmitgliedern. Sie müssen vielmehr in einer theoretisch anspruchsvollen Analyse gewonnen werden, für die sich immanente Kritiker:innen auf unterschiedliche Theorielinien der Hegel-Marx-Tradition und der Kritischen Theorie stützen. Dabei verfolgen sie unterschiedliche Ansätze, wie hier nur an Stahl und Jaeggi illustriert werden kann. Stahl bezieht sich zunächst auf Habermas und Honneth, die beide normativ gehaltvolle Konzeptionen dazu vorgelegt haben, wie Normen in Praktiken enthalten sind: Bei Habermas sind es die Normen der Kommunikationspraxis, bei Honneth die Anerkennungsregeln von kooperativen Interaktionspraktiken. Bei beiden bleibe jedoch unklar, ob es sich bei der Kommunikation bzw. Kooperation um bereits normativ ausgezeichnete Praktiken handelt und somit das Spektrum der Praktiken, die Gegenstand immanenter Kritik werden können, vorab unzulässig eingeschränkt werde, sowie ob mittels der Normativität von Kommunikations- bzw. kooperativer Interaktionspraxis die lebensweltlichen Praktiken bereits hinreichend analysiert seien.³⁵ Diese Problematiken versucht Stahl zu vermeiden, indem er die Immanenz von Normen in Praktiken als Regelbefolgung auffasst. Das Befolgen sozialer Praxisregeln kann weder auf die Normüberzeugungen der Praxisteilnehmenden beschränkt werden (die diese Überzeugungen ja nicht notwendig befolgen) noch auf die deskriptive Beschreibung davon, welche Normen de facto auch befolgt werden. Weil beide Aspekte den Anspruch nicht konzipieren können, dass eine praxiskonstitutive Regel befolgt werden *soll*, müsse jede Praxis immanente Normen enthalten, damit praktische Regeln und soziale Praxis überhaupt gegeben sein können.³⁶ Immanente Normen werden von Stahl folglich als soziale Normen verstanden, eine spezielle Differenzierung moralischer Normen nimmt er nicht vor. Die derart aufgefasste Immanenz von Normen führt Stahl nun pragmatistisch fort: Der Verweis

35 Vgl. Stahl (2014), 42f.

36 Vgl. ebd., 44–46.

auf praxisinhärente Normen dient Praxisteilnehmenden dazu, Praktiken zu erklären sowie unter Praxisteilnehmenden das Befolgen oder Verletzen von Normen zu bewerten. Praxisteilnehmende würden sich nämlich wechselseitig eine „Standardautorität“ zuschreiben,³⁷ die sie dazu berechtigt, gegenseitig Verhaltensrechtfertigungen zu fordern sowie Verhaltensweisen zu rechtfertigen, indem auf die immanente Norm oder auf „höherstufige Normen“ verwiesen wird.³⁸ Normative Praktiken könne es nur geben, schließt Stahl, wenn „Normen in der Form der *wechselseitigen Bereitschaft zur Akzeptanz von regelbezogenen sozialen Handlungen* institutionalisiert sind“³⁹ – was er letztlich als „Anerkennung“⁴⁰ charakterisiert. Wie kann ausgehend von solcherart immanenten Normen jedoch immanente Kritik geübt werden, scheint damit doch nur erklärt zu sein, dass Akteure in Praktiken normative Regeln befolgen, auch wenn diese ihnen nicht bewusst oder explizit sein müssen. Stahl zufolge ist auch keine moralische Norm erforderlich, die etwa fordern würde, dass eine Kongruenz zwischen faktischer Regelbefolgung und den subjektiv akzeptierten Regeln hergestellt werde; es sei ausreichend, dass Personen zum Handeln im Normalfall keine weiteren Normen benötigen als jene, die sie bereits befolgten. Die Kritik setze hingegen daran an, dass die durch explizite Akzeptanz „zugänglich gemachten“⁴¹ Handlungsgründe nicht in jedem Fall „konklusiv“⁴² seien; sie könnten vielmehr durch „konkurrierende[] Gründe“⁴³ die ein anderer Akteur vorbringt, dem als Mitakteur „Standardautorität“⁴⁴ zugeschrieben wird, in Frage gestellt werden. Dass wir uns, so Stahl, „in unseren Praktiken mittels wechselseitiger Anerkennung auf eine Norm festgelegt haben“, gebe nur „in Abwesenheit konkurrierender Gründe einen konklusiven Grund, nach diesen Normen zu handeln“.⁴⁵ Er fährt fort: „Wenn jedoch jemand etwa übergeordnete moralische Gründe vorbringen kann, die dagegen sprechen, etwa immanente rassistische Normen zu verwirklichen, verliert die Tatsache der praktischen Immanenz ihre gründegebende Kraft.“⁴⁶ Nun

37 Ebd., 48.

38 Ebd., 49.

39 Ebd., 49.

40 Ebd.

41 Ebd., 50.

42 Ebd.

43 Ebd.

44 Ebd., 49.

45 Ebd., 50.

46 Ebd., 50f.

fragt sich, was damit gewonnen ist, hat Stahl doch offenbar so etwas wie ein „Recht auf Rechtfertigung“⁴⁷ begründet, das Praxisteilnehmende aneinander haben. Die Rechtfertigung wird dann offenbar mit „moralischen Gründen“⁴⁸ geleistet, die über- oder untergeordneten Ranges sein können, also unterschiedliche normative bzw. argumentative Kraft haben, jedoch nicht identisch mit immanenten sozial vorhandenen Gründen sind, die ja – im Beispiel: rassistische Normen – kritisiert werden. Es liegt der Einwand nahe, dass zwar nicht in Bezug auf alle Praktiken, aber doch für viele signifikante soziale Praktiken konkurrierende moralische Gründe im Umlauf sind, sofern sie nämlich umstritten sind. Wie aber kann zwischen guten und weniger guten moralischen Gründen, zwischen begründeten und unbegründeten moralischen Forderungen unterschieden werden? Hier scheint so etwas wie die Notwendigkeit von Begründungsgängen eingeführt zu werden, deren Verbindung zu den immanenten Normen unklar bleibt. Ob Stahl hier externe Kritik als inhärentes Moment von immanenter Kritik, d. h. als Funktion immanenter Kritik einführt? Auch ein von ihm angeführtes Beispiel lässt das offen: Stahl weist anhand der US-amerikanischen Auseinandersetzungen von 2009 über einen allgemeinen obligatorischen Krankenversicherungsschutz („Obamacare“) auf die konkurrierenden Normüberzeugungen hin, die damals den politischen Streit markierten: wechselseitige Solidarität oder autonome Wahlfreiheit. Die diskursive Tatsache, dass diese Normen von Befürworter:innen und Gegner:innen der Krankenversicherungspflicht gegeneinander in Stellung gebracht wurden, sieht er als Beleg, dass es sich nicht um bloße „Ideen“, sondern um „unterschiedliche *Interpretationen* der Bedeutung demokratischer Staatsbürgerschaft in marktwirtschaftlich verfassten Gesellschaften“ handelt.⁴⁹ Immanente Kritik könne zwar den Streit zwischen den Positionen nicht entscheiden, erbringe aber die gesellschaftstheoretische Einsicht, dass „die immanenten Normen marktwirtschaftlich verfasster Demokratien tenden-

47 Forst (2022).

48 Vgl. Stahl (2014), 50.

49 Stahl (2014), 52f. Abgesehen davon, dass bei der knappen Behandlung des Beispiels unklar bleibt, ob es um die Normen der Praxis „politische Auseinandersetzung“ oder um die der Praxis „Krankenversicherung“ geht, stellt sich natürlich die Frage, ob eine sozialwissenschaftliche Analyse nicht noch weitere und vielleicht auch komplexere Normengeflechte und -konflikte als die Dualität von Solidarität und Freiheit zutage fördern könnte als jene, die im Vordergrund der politischen Mobilisierung stehen. Nach der ausführlichen Herleitung, wie die Immanenz von Normen auszufassen ist, erscheint die Analysemethodik für reale gesellschaftliche Konfliktlagen wenig konturiert. Vgl. dazu eingehender Procyshyn (2019).

ziell einen bestimmten Konflikt generieren, den zu verstehen eine wesentliche Voraussetzung für Gesellschaftskritik⁵⁰ sei. Damit schraubt Stahl den Anspruch immanenter Kritik nicht nur erheblich zurück – schließlich ist hier nur noch von Konflikten die Rede, die „tendenziell“ auftreten, nicht aber als notwendig oder konstitutiv zu qualifizieren sind. Die immanente Kritik endet auch aporetisch bzw. positionell. Immanente Kritik zielt nämlich nicht darauf, zu erkennen, für welche der analysierten Normen die Kritik einzutreten habe, denn immanente Kritik diene „nicht primär dazu, die richtigen Normen zu *finden*, sondern *nachzuweisen*, dass bestimmte, von den Kritikerinnen und Kritikern akzeptierte Normen eine Basis in der sozialen Realität haben“⁵¹. Aporistisch ist dieses Ergebnis aus sozialethischer Perspektive, weil nur ein normativer Konflikt konstatiert wird, aber keine Gründe dafür gewonnen werden, in welche Richtung er legitimer Weise aufzulösen wäre. Es ist zudem positionell, weil immanente Kritik nach Stahls Auffassung den Nachweis erbringt, dass jene normative Position, der die Kritiker:innen zuneigen, irgendeine Basis in der sozialen Realität hat, also nicht völlig *extern* ist. Doch ist damit mehr gewonnen als eine Selbstvergewisserung der Kritikposition von der Art, die die Gegenpositionen ebenfalls für sich reklamieren können?

Rahel Jaeggis Konzeption versteht die Immanenz von Normen als die inhärente Logik von sozialen Praktiken, insofern sie Lösungen sozialer Problemstellungen darstellen. Das Enthaltensein von Normen in Praktiken wird damit historisch dynamisiert und als vernünftige Struktur beschrieben: Praktiken mit ihrer immanenten Normstruktur sind gleichermaßen funktional und geltend, soweit sie dem historisch erreichten Problemlösungsstand eines sozialen Verhältnisses entsprechen. Jaeggi nennt das „seinem Begriff entsprechen“.⁵² Defizite einer sozialen Praxis bedeuten folglich umgekehrt, dass sie „ihrem Begriff nicht entsprechen“⁵³: „Eine ethische Lebensform, die ihrem Begriff nicht entspricht, erfüllt ihre ethisch verfasste Funktion nicht so, wie diese sich vor dem Hintergrund einer spezifischen Problemlösungsgeschichte herausgebildet hat.“⁵⁴ Das Nichtentsprechen ist Jaeggi zufolge keine bloße Dysfunktionalität oder gar das Nicht-mehr-Bestehen einer sozialen Praxis, sondern ihr funktional-normatives Schei-

50 Stahl (2014), 53.

51 Ebd., 54.

52 Vgl. Jaeggi (2020), 182–196.

53 Ebd., 186.

54 Jaeggi (2020), 195.

tern. Die Praxis leistet nicht, was sie ihrem normativen Anspruch nach leisten sollte, wobei der normative Anspruch nicht extern formuliert, sondern immanent ist. Die immanente Norm strukturiert in konstitutiver Weise die Praxis und sichert deren Funktionieren, gleichzeitig hat sie einen normativen Anspruch, der in ihrem Problemlösungscharakter besteht. Daraus ergibt sich die Frage, inwiefern soziale Praktiken Probleme lösen und wann genau ein solches soziales Problem *gelöst* ist. Das Kriterium, anhand dessen „gelöst“ oder „nicht gelöst“ – also: entspricht seinem Begriff oder entspricht ihm nicht (mehr) – konstatiert wird, kann der Idee immanenter Kritik nach nicht *extern* sein, sondern muss sich aus der internen Praxislogik ergeben. Hegel und Marx folgend konzipiert Jaeggi die „Problemlösung“⁵⁵ als „Austarieren“⁵⁶ der internen Normkonflikte von Praktiken. Entsprechend bestehen die Probleme, die sozial zu lösen sind, ihrer Struktur nach im Widerstreit unterschiedlicher normativer Ansprüche, die nicht mittels des Zurückweisens eines oder mehrerer diese Ansprüche entschieden wird, sondern indem sie in ein neuartiges Verhältnis gesetzt werden.⁵⁷ Jaeggi verdeutlicht dies, indem sie Hegels Theorie der Kleinfamilie und der bürgerlichen Ehe und deren Veränderungen bis in unsere Gegenwart aufarbeitet.⁵⁸ Hegel versteht die Familie (bzw. die Ehe) als sittliches Verhältnis und setzt sie damit von einem traditionellen Verständnis als blutsverwandtschaftlich-patriarchales Verhältnis ab. Sittlich ist die Ehe, indem sie der Verbindung ihrer Mitglieder deren Autonomie zugrunde legt. Die Problemstellung besteht nun darin, die Freiwilligkeit der Verbindung und deren Selbstständigkeit gegenüber den Herkunftsfamilien (d. h. auch: ihre Beständigkeit) zum Ausgleich zu bringen. Dazu setzt Hegel sein sittliches Eheverständnis von zwei konkurrierenden Verständnissen ab, die die Freiheits- und Verbindlichkeitslogik der Ehe ihm zufolge missverstehen. Das eine, das romantische Liebesverständnis, gründet die Ehe-Verbindung der Liebenden auf deren Gefühl und setzt sie damit der Unbeständigkeit gefühlsmäßigen Wandels aus.⁵⁹ Der Unterschied besteht im Verständnis der Liebe, die Hegel als „Bewusstsein meiner Einheit mit einem anderen“,⁶⁰ also als Anerkennung auffasst, während die romantische Auffassung mit der Basis in Leidenschaft und Gefühl sich eine Unbeständigkeit des Liebesverhältnisse einhandelt

55 Vgl. ebd., 200–216.

56 Vgl., ebd., 221; 225.

57 Vgl. ebd., 198f.

58 Vgl. ebd., 216–234.

59 Vgl. ebd., 218–220.

60 Ebd., 221, mit Bezug auf Hegels Rechtsphilosophie, § 158, Zusatz.

und somit die Potenziale der Liebe als Verwirklichungsgestalt gemeinsam gelebter Freiheit verpasst.⁶¹ Die andere, die Ehe als Vertragsverhältnis auffasst, missversteht die eheliche Verbindung als instrumentelles Verhältnis, das die Partner zum wechselseitigen Vorteil eingehen, und übersieht, dass es um ein spezielles Liebesverhältnis geht, „in dem man im und durch den anderen frei wird“⁶². Hegels Ehe- und Familienkonzept löst Jaeggi zufolge zwei Probleme: Die Positionierung zwischen „Natur und Sittlichkeit“⁶³ wird nicht zugunsten einer der beiden Seiten aufgelöst, sondern die „naturhafte“ Bedürfnisseite wird zur sittlichen Seite ins Verhältnis gesetzt,⁶⁴ d. h. ihr wird eine sittliche Form gegeben. Das andere Problem wird gelöst, indem Freiheit und Abhängigkeit bzw. Bindung ebenfalls ins Verhältnis der sittlichen Lebensform gesetzt werden. Beide Aspekte der Lösung seien nicht nur den alternativen Ehe- und Familienformen theoretisch überlegen, wobei die Überlegenheit an der Form des aufhebenden Bewahrens der Gegensätze festgemacht wird, sondern auch praktisch überlegen, insofern sie eine passende Antwort auf „praktische Hemmnisse und Krisen“ darstellen.⁶⁵ Dem Grundsatz nach, so Jaeggi, lässt sich mit Hegels Problemlösung auch die Weiterentwicklung von Ehe und Familie bis zu aktuellen Patchwork- und Mehrpersonenkonstellationen normativ verstehen. Unklar bleibt jedoch, auf welcher Ebene praktische Probleme in wessen Augen *gelöst* werden. Jaeggi scheint es vor allem um die sozial-strukturelle Passung zu gehen, die die Lebensform Ehe/Familie in ihrer mit Hegel konzipierten Idealgestalt (die rechtlich institutionalisiert ist und ökonomisch-institutionell abgesichert wird) erreicht, und weniger um das Lebensgelingen der beteiligten Personen. So hebt sie z. B. hervor, dass in einer dysfunktionalen, regressiv-traditionalistischen Familie, die die Autonomie und Selbstständigkeit der Mitglieder nicht genügend verwirklicht, auch die ökonomische Einpassung in die soziale Umwelt nicht funktioniert. Auf interne Konfliktfelder, die auch mit der modernen bürgerlichen Ehe und Familie verbunden sind, wie das Austarieren von Familien- und Sorgearbeitsanteilen, der Zuteilung von sozialen Absicherungsanteilen usw., geht sie hingegen nicht ein. Sind Auseinandersetzungen darüber, wie die angemessene Aufteilung innerhalb der Partnerschaft vorgenommen wird, durch immanente Kritik

61 Vgl. ebd., 222.

62 Ebd., 223.

63 Ebd., 224.

64 Ebd.

65 Vgl. ebd., 224–227; Zitat: ebd., 225.

zu gewinnen oder handelt es sich um interne Kritik, insofern die Beteiligten „nur“ daran erinnert werden müssen, dass sie mit der modernen Ehe- bzw. Partnerschaftsform „eigentlich“ eine bestimmte Gleichberechtigungsnorm bereits akzeptiert haben? Welche Rolle spielen dabei die Interpretation dieser Norm und ihre Übertragung auf konkrete Verdienst-, Zeit- und Rollenverteilungen? Auf einer nochmals anderen Ebene stehen die Fragen nach Gewalt und Gewaltlosigkeit in Ehe- und Partnerschaftsformen sowie das Recht des Kindes auf gewaltfreie Erziehung, die sich erst im Kontext der Ausweitung von Grund- und Menschenrechtsnormen in die Privat- und Intimverhältnisse hinein durchgesetzt haben. Auf den ersten Blick handelt es sich hierbei um interne Kritik (Normen, die die Beteiligten grundsätzlich bereits akzeptiert haben, jedoch in Privatverhältnissen nicht angewendet haben, werden nun unter neuverstandenen Konsistenzforderungen auf diese praktisch ausgeweitet), wenn nicht gar um externe Kritik. Es scheint fraglich, ob solche normativen Veränderungen von Lebensformen entlang des Kriteriums *angemessene, zukunfteröffnende Problemlösung* oder als richtiger Lernprozess bewertet werden können, wie Jaeggi es auffasst.⁶⁶ Denn Problemlösungen in sozialen Gestaltungsfragen können ihre Strittigkeit kaum je hinter sich lassen und bringen als strukturelle Lösungen ihrerseits neue Probleme hervor.⁶⁷ Bei der Auseinandersetzung darüber, was „richtige“ Problemlösung⁶⁸ und was angemessene, tragfähige Lernprozesse aus historischen Konflikterfahrungen sind, sind Gründe gefragt, unter ihnen auch normative ethische Gründe. Das Herausarbeiten der immanenten Konfliktlogik kann das nicht allein ergeben, da es weder indizieren kann, in welche Richtung der Konflikt zwischen konkurrierenden Normen aufzulösen wäre, noch ob eine *Aufhebung* des Konflikts, die die Normengehalte in einem neuen Verhältnis zum Ausgleich bringt, tatsächlich eine *Lösung* und nicht bloß eine weitere Problemkonstellation darstellt. Martin Weißmann stellt darüber hinaus infrage, dass immanente Kritik wirklich mit einem immanenten und nicht doch mit einem externen Kriterium operiert.⁶⁹ Er macht dies an den Widersprüchen fest, die immanente Kritik zum Ausgangspunkt nimmt, um mittels der Kritik eine neue Praxis zu erreichen, die diese Widersprüche überwindet. Denn normative Widersprüche in so-

66 Weitergeführt hat Jaeggi dies in ihrem Buch *Fortschritt und Regression* (2023).

67 Vgl. Jaeggi (2020), 214.

68 Ebd., 307.

69 Vgl. Weißmann (2017).

zialen Praktiken gelten der immanenten Kritik als „soziale Irrationalität“⁷⁰, als defizient, latent krisenhaft und dysfunktional.⁷¹ Der normative Status der „Widerspruchsfreiheit“ ist seinerseits jedoch ungeklärt.⁷² Weißmann sieht darin ein „externes“ Kriterium,⁷³ denn weder könne aus dem Aufweis des Widerspruchs gefolgert werden, in welche Richtung er aufzulösen sei, noch sei das Kriterium der Widerspruchsfreiheit selbst immanent gegeben. Soziologisch könne nicht bestätigt werden, dass „widersprüchliche“ soziale Gebilde notwendig dysfunktional oder instabil seien.⁷⁴ Vielmehr seien gerade soziale Gebilde, die sich in komplexen Umwelten bewähren müssten, widerstandsfähiger, wenn sie intern normativ plural (als wenn sie normativ widerspruchsfrei) strukturiert sind.⁷⁵

V.

Die Auseinandersetzung über die Immanenz normativer Logiken und normativer Widersprüche und ihre konstitutive Funktion für soziale Praktiken ist damit nicht entschieden, aber hat sich als komplexer und vor allem als strittiger erwiesen, als es von Konzeptionen immanenter Kritik angenommen wird. Dies kann hier nicht fortgesetzt werden. Vielleicht hat die Denkform der Analyse immanenter Widersprüche und ihrer Überwindung weniger eine kritische als eine explikative Funktion und entfaltet ihre Bedeutung erst im Rückblick, indem sie normativ-kritisch analysiert, inwiefern und inwieweit eine Lösung, die sich für ein soziales Problem durchgesetzt hat, die normative Problemstellung tatsächlich zu einem Besseren geführt hat. Bei einer solchen retrospektiven Explikation könnten vielleicht auch externe und interne Kritikformen als Elemente der immanenten Kritik – nämlich als diskursive Vorgänge – rekonstruiert werden, die die Weiterentwicklung von Praxisformen beeinflusst haben.

Damit ist auf die zweite der oben genannten Fragestellungen einzugehen, nämlich diejenige nach dem kritisch-transformativen Potenzial, das immanente Kritik für sich in Anspruch nimmt. Anders als externe und interne Kritik eröffne die immanente Kritik durch den Aufweis widersprüchlicher

70 Peters (1991), 148.

71 Vgl. Jaeggi (2020), 377.

72 Weißmann (2017), 390.

73 Ebd., 396.

74 Ebd., 392.

75 Vgl. ebd., 393–396.

Praxis bereits die Transformation dieser Praxis. Wie genau immanente Kritik einen Transformationsprozess auslöst oder anleitet, etwa mittels welcher sozialer Akteure, bleibt recht vage. Der Zusammenhang von Kritik und Transformation wirft eine wichtige, auch die Sozialethik betreffende, Fragestellung auf, denn aus der sozialwissenschaftlichen und sozialetischen akademischen Erkenntnisproduktion folgt ja zunächst einmal keine Veränderung gesellschaftlicher Zustände. Das Wissen über das moralisch Bessere ist nicht identisch mit seiner Realisierung. Sozialethik und Sozialkritik stehen also vor der Frage, an wen sie sich richten und wie (wenn sie sich dies denn zur Aufgabenstellung hinzurechnen) ihre Einsichten zu gesellschaftlichen Transformationen führen oder sie befruchten sollen. Eine der Antworten, die aus sozialetischer Perspektive dazu formuliert wird, bezieht sich auf öffentliche Diskurse: Im öffentlichen Diskurs setzen sich Bürgerinnen und Bürger über die Gestaltung öffentlicher und sozialer Institutionen auseinander und Sozialethik als Argumentationsexpertise steuert dazu kritisch gesichtete und ethisch fundierte Argumentationsweisen bei. Andere sozialetische Positionen, die den öffentlichen Diskursraum von seiner faktischen Seite her eher als vermachtete Sphäre wahrnehmen, setzen auf soziale Bewegungen, die in emanzipatorischer Weise auf die politische Meinungsbildung einwirken und so im engeren Sinne als Transformationsakteure gelten können. Auch hier wird ein zweipoliges Modell zugrunde gelegt, das am einen Pol die sozialetische Kritik und Beurteilung von Handlungsalternativen erarbeitet und am anderen Pol im Kontakt mit sozialen Bewegungen bzw. dem öffentlichen Diskurs eine Umsetzung in den politischen und öffentlichen Aushandlungsprozess unternimmt. Auch wenn das Verhältnis zwischen sozialetischer Erkenntnisgewinnung und Übersetzung in einen konkreten öffentlichen Diskurs nicht als Einbahnstraße, sondern als mehrfaches Hin und Her mit wechselseitiger Herausforderung konzipiert wird, ändert dies nichts an der jeweiligen Eigenständigkeit der beiden Pole. Immanente Kritik scheint dieses Modell nicht zu teilen, da die immanente Kritik in einer unmittelbaren Weise soziale Transformation initiieren soll: Die transformative Wirkung ergibt sich immanenter Kritik zufolge direkt aus der Kritik und nicht durch die Vermittlung mit weiteren Akteur:innen oder Diskursen. Man kann sich das vielleicht so denken, dass immanente Kritik, insofern sie an den internen Logiken der Praktiken ansetzt, gleichzeitig bei den Akteur:innen dieser Praktiken ansetzt, die sich als Teilnehmende an ihnen wahrnehmen. Die immanent-kritische Analyse der Praktiken legt die normativen Widersprüche der Praktiken frei und

entzieht ihnen damit den Schein des Natürlichen oder Notwendigen. Damit können die Praxisteilnehmenden auch nicht anders, als sowohl sich selbst als auch diese Praxis anders, d. h. kritisch, wahrzunehmen und sie damit zu verändern, indem sie deren normativen Widersprüche auflösen. Das Durchschauen der Widersprüchlichkeit, der Krisenhaftigkeit und der potenziellen Dysfunktionalität der bisherigen Praxis macht ihr Ungenügen als Problemlösung unabweisbar und drängt zu einer erneuerten Problemlösung, sodass die Praxis wieder besser „ihrem Begriff entspricht“. Trifft dies auf das Transformationspotenzial zu, das immanente Kritik sich zurechnet, fällt zunächst auf, dass sie offenbar mit einer Art Evidenz der Kritik rechnet. Das Durchführen der Kritik ist ihrem Anspruch nach so erhellend, dass es unmittelbar den Weg zu einer emanzipativen Praxisanpassung anweist und gleichzeitig die Akteure dazu motiviert, diesen Weg zu beschreiten. Es wurde oben schon ausgeführt, dass eine solche Evidenz wenig wahrscheinlich ist, da Praktiken oftmals mehrere normative Konfliktkonstellationen enthalten und damit schon die Problembeschreibung strittig ist, und dass außerdem ohne weitere Kriterien unbestimmt bleibt, in welche Richtung die Widersprüche aufzulösen sind (wenn Widerspruchsfreiheit als normatives Kriterium denn hinreichend ist). Zudem sind die möglichen Akteur:innen der Transformation dann genauer zu bestimmen, wenn der hohe Theorieanspruch der immanenten Kritik einbezogen wird. Wie kommen Theoriediskurse und Teilnehmende an sozialen Alltagspraktiken zusammen? Benötigt es hier Instanzen, die zwischen den Theoriediskursen und der lebensweltlichen Praxis vermitteln, wie eben soziale Bewegungen, die unterschiedliche Akteursgruppen und -funktionen auf sich vereinen? Zudem stellt sich die Frage, ob die spezielle Art immanenter Kritik nicht auch spezielle Akteur:innen erfordert, ob also das Selbstverständnis der Kritik, die es zu leisten gilt, die Mobilisierungsgestalt sozialer Bewegungen, deren Verständigungsformen und Themenselektion beeinflusst. Die Frage stellt sich angesichts der Beobachtung, dass zumindest aktuell menschenrechtlich oder ökologisch motivierte soziale Bewegungen wie Fridays for Future eher die Typen externer oder interner Kritik zu repräsentieren scheinen und keine unmittelbare Affinität zum Theorieprogramm immanenter Kritik aufweisen. Eine eingehendere sozialwissenschaftliche Analyse sozialer Bewegungen könnte diesen oberflächlichen Eindruck freilich relativieren und insgesamt die soziale Transformationsrealität, die mit immanenter Kritik in Verbindung steht, soziologisch erhellen. Angesichts der aktuellen Landschaft an sozialen Bewegungen in Deutschland, die von

rechts bis links ein breites Spektrum an Ideen, Zielen, Gegenwartsanalysen, interner Pluralität und teilweise recht fluiden Mitgliedschaften zeigt, ist es für eine sozialetische Positionierung entscheidend, eine grundsätzliche kritische Distanz einzuhalten, um die Frage nach der sozialetischen Validität der vorgebrachten Gesellschaftskritik sowie der der angezielten Gesellschaftsveränderungen aufrechterhalten zu können. Eine Fusion von Sozialethik und sozialen Transformationsbewegungen ist gerade um des sozialetischen Anliegens willen nicht angezeigt, und auch eine sozialetisch begründete Identifikation mit den Zielen bestimmter Bewegungen sollte auf eine immer wieder auszutrierende, aber grundsätzlich auf Nicht-Identität beruhende Inbeziehungsetzung bedacht sein.⁷⁶

Zur dritten Frage schließlich, wie Gesellschaftskritik ihren Gegenstand identifiziert, also wie sie jene Praktiken identifiziert, die kritikwürdig sind und einer immanenten Kritik zu unterziehen sind, ist schon einiges dargestellt worden. Ist nicht eine Art moralisches Vorwissen notwendig, um überhaupt ein soziales bzw. sozialetisches Problem auszumachen, auf das sich die sozialtheoretische oder sozialetische Kritikanstrengung dann konzentriert? Im Unterschied zu sozialetischen Herangehensweisen, die entweder ein ethisches Kriterium voraussetzen (etwa aus einer Theorie sozialer Gerechtigkeit) oder von einer normativ gehaltvollen („erfahrenen“) Sensibilität (etwa im Sinne eines moralisch „gebildeten“ oder erfahrungsunterlegten *moral sense*) ausgehen, um moralisch Problematisches zu identifizieren, das dann sozialetisch analysiert und reflektiert wird und die damit aus der Perspektive immanenter Kritik die Modelle externer oder interner Kritik repräsentieren, beansprucht immanente Kritik, von den sozialen Verhältnissen selbst auszugehen. Für immanente Kritik besteht der entscheidende Indikator für die Identifikation des Kritikwürdigen in der „Krisenhaftigkeit eines bestimmten sozialen Arrangements“, die mit „Instabilität und Defizienz“ einhergeht,⁷⁷ die auf immanente Widersprüche hinweisen. Mit der Krise zeigt eine soziale Praxis gewissermaßen ihre interne Widersprüchlichkeit selbst an und macht sich damit zum Gegenstand immanenter Kritik. Krisenhaftigkeit, Instabilität und Defizienz weisen zunächst auf einen funktionalen Begriff sozialer Arrangements hin, der mit Jaeggis Gesellschaftsmodell der „Problemlösung“ zusammenhängt: Gesellschaften bringen institutionelle Lösungen für anthropologisch-historische Problem-

76 Für einen differenzierten Versuch, das letztlich prekäre Verhältnis zwischen Sozialethik und sozialen Bewegungen zu bestimmen, vgl. Möhring-Hesse (2020).

77 Jaeggi (2020), 292.

stellungen hervor und schaffen damit gesellschaftliche Stabilität und Funktionalität.⁷⁸ Insofern die Problemlösung aber in einer *sittlichen* Lebensform bzw. Institutionalisierung besteht, handelt es sich um keinen rein funktionalen, sondern um einen Begriff, der Funktionalität und Sittlichkeit integriert: Die immanenten Normen funktionierender sozialer Arrangement sind Normen einer „guten Praxis“⁷⁹, ebenso wie die immanenten Normen einer krisenhaften Praxis durch Widersprüchlichkeit und folglich durch das ebenso normative wie funktionale Scheitern der Praxis ausgezeichnet sind.⁸⁰ In Jaeggis Verständnis gibt es „im Sozialen gar kein Funktionieren, das unabhängig von Gutsein wäre“⁸¹, soziale Funktionalität und moralische Gutheit sind gewissermaßen zwei Seiten einer Medaille.⁸² Die Frage, wie sozial Kritikwürdiges erkannt wird, verschiebt sich damit zur Identifikation von Krisen, die sich phänomenal durch Instabilität und Defizienz äußern. Immanente Kritik benötigt einen starken Begriff des Funktionierens sozialer Gebilde, um rein funktionale Beschreibungen von funktionalen Varianzen, unterschiedlichen Effizienzgraden etc. von krisenhaften Instabilitäten und Defizienzen unterscheiden zu können, damit nicht entweder jedes Sozialgebilde ständig unter Krisenverdacht steht oder umgekehrt, stabiles Funktionieren mit normativer Legitimität verwechselt wird. Gerade im letzteren Aspekt liegt aus sozialetischer Sicht ein erhebliches Problem, denn auch ungerechte soziale Verhältnisse können erstaunlich stabil und funktionstüchtig sein. Für eine sozialetische Kritik stellt dies kein grundlegendes Hindernis dar, da das Verfehlen grundlegender Gerechtigkeitsnormen entweder extern- oder intern-kritisch (und es wurde oben deutlich, dass zwischen beiden durchaus Zusammenhänge bestehen) festgemacht werden kann. Für immanente Kritik liegt hier jedoch ein Problem, denn sie müsste zeigen, welcher Grad an Instabilität oder sozialem Nicht-Funktionieren auf relevante immanente Widersprüche hinwiese. Im Hinblick auf soziale Realitäten sind Funktionieren und Nicht-Funktionieren, Stabilität und Instabilität keine kontradiktorischen Begriffe, sondern umfassen eine Bandbreite an Zwischengraden, deren Qualifizierung als mehr oder weniger gravierend auf theoretischen Vorentscheidungen beruht. Erneut erhebt sich die Frage, ob immanente Kritik diese theoretischen Vorentscheidungen

78 Vgl. ebd., 252f.

79 Jaeggi (2021), 291.

80 Vgl. Jaeggi (2020), 296.

81 Ebd., 291.

82 Vgl. ebd., 292.

konzeptionell aus sozialwissenschaftlichen Theorien übernimmt und damit ein externes Element einführt, oder sie – ohne zirkulär zu werden – immanent ausweisen kann. Jaeggi scheint hier einen Ausweg zu suchen, wenn sie die drohende gesellschaftliche „Desintegration“⁸³ als funktional-normatives Problem konzipiert und es dann zur moralischen Seite hin auflöst: „Das faktische Auseinanderfallen der Gesellschaft wird davon ausgelöst, dass Individuen sich ungerecht behandelt fühlen. Der Pöbel ist nicht nur hungrig: Er ist empört.“⁸⁴ Hier scheint es die moralische Kritik zu sein, die aus der gesellschaftlichen Praxis selbst erhoben wird – und zwar von Gruppierungen, die sich ungerecht behandelt fühlen. Sie könnten dies beispielsweise empfinden, weil sie („intern“) meinen, dass ihnen gegenüber gesellschaftliche Versprechen nicht eingehalten wurden – etwa mit Blick auf Fortschritt, Gleichheit oder Auskömmlichkeit aller Lebenslagen. Oder sie könnten („extern“) vorbringen, dass auch ihnen gegenüber (oder in ihrer Gesellschaft allgemein) nun endlich Menschenrechtsnormen oder Gerechtigkeitsnormen gelten sollten, die mehrheitsgesellschaftlich (bzw. von den herrschenden Kreisen) als „fremd“ oder „kulturell nicht integrierbar“ abgelehnt werden. Jaeggi selbst führt diesen Gedanken, der bei der moralischen „Empörung“ Betroffener ansetzt,⁸⁵ nicht weiter – zu festgefügt ist das Zusammendenken von „Funktionieren“ und „Gutsein“.⁸⁶ Es fragt sich auch, ob sie ihn wirklich in immanenter Kritik unterbringen könnte. Denn zum einen engt sie die *moralische* Krisenhaftigkeit als Indikator für soziale Kritikwürdigkeit ein, indem sie eine sehr starke Vorstellung von Empörung anlegt, die mit gesellschaftlicher Desintegration drohen kann und damit die Bereitschaft zum Volksaufstand suggeriert. Schwächere Formen des moralischen Widerspruchs, des Widerstands oder der Empörung blendet sie ebenso aus wie weitere Phänomene, die als sozial-moralische Krisenindikatoren gelten könnten, wie Emigration oder Resignation. Gravierender ist zum anderen die Problematik, die wir bereits oben angetroffen haben: Krisenphänomene wie die Empörung wahrnehmbarer gesellschaftlicher Schichten oder Gruppen zeigen ebenso wie Phänomene der gesellschaftlichen Desintegration (Resignation oder innere Emigration gesellschaftlicher Gruppen) an, dass der gesellschaftliche Zusammenhalt in einer Krise steckt, aber können als solche nicht indizieren, worin die Ursachen der Krise bestehen oder worin das moralisch richtige Remedium läge.

83 Jaeggi (2014), 240.

84 Ebd.

85 Vgl. ebd., 240.

86 Jaeggi (2020), 291.

In pluralen Gesellschaften sind immer irgendwelche Gruppen unzufrieden oder empören sich öffentlich, zumal unter den Aufmerksamkeits- und Verbreitungsbedingungen medialer Kommunikation, die Erregungs- und Empörungsartikulationen systematisch belohnen. Nicht alles, was Wutbürger:innen fordern, ist berechtigt – darauf wird zumindest eine sozialetische Perspektive bestehen müssen. Unzufriedenheits- und Empörungsartikulationen zeigen zunächst einmal nur an, dass es Widerspruch gibt und es sinnvoll sein könnte, diesen zum Ausgangspunkt für gesellschaftskritisches Analysieren zu nehmen.

Im Unterschied zu Jaeggi, die sich auf die gesellschaftlich vernehmbare Empörung von gesellschaftlichen Gruppen als Merkmal der Krisenhaftigkeit fokussiert, geht Titus Stahl einen Schritt weiter, wenn er partikuläre moralische Erfahrungen „negativistisch“ in seine Konzeption immanenter Kritik zu integrieren versucht.⁸⁷ Unter partikularer moralischer Erfahrung versteht er widerständige Erfahrungen von Individuen oder Gruppen, die sich nicht im gesellschaftlich geteilten moralischen Vokabular ausdrücken lassen, vor allem solche, die nicht in der Sprache verletzter Rechte oder Gerechtigkeitsprinzipien artikuliert werden.⁸⁸ Immanente Kritik rekonstruiert ihm zufolge das kritische Potenzial von Äußerungen, die Ungerechtigkeit beklagen (als Indikatoren immanenter Widersprüche in der Praxis) sowie zusätzlich von Erfahrungen, die sich im begrifflichen Ausdruckshorizont der herrschenden Moralsprache nicht artikulieren lassen.⁸⁹ Für diese letzteren Erfahrungen gelten allerdings eine Bedingung und eine Einschränkung: Die Bedingung ihrer Berücksichtigungsfähigkeit in immanenter Kritik besteht darin, dass die widerständigen moralischen Erfahrungen sich nicht als Ausdruck einer falschen Erziehung deuten lassen (Stahls Beispiels sind rassistische Einstellungen); die Einschränkung bezieht sich auf die epistemische Funktion partikularer Erfahrungen, die keine „positive“ normative Richtung angeben⁹⁰ können, jedoch „negativistisch“⁹¹ die Kritik dazu herausfordern, sie als Anzeichen für normative Problemstellungen zu nehmen, deren Gehalt und Tragweite dann von immanenter Kritik zu bestimmen wäre.⁹² Stahl wirft hier eine Problematik auf, die aus der christlich-sozialetischen Diskussion über die „Option für die Armen“ bekannt

87 Stahl (2017), 13.

88 Vgl. Stahl (2017).

89 Vgl. ebd., 14.

90 Vgl. ebd., 6.

91 Vgl. ebd., 16.

92 Vgl. ebd., 13–16.

ist: Einerseits ist die sozialetische Reflexion darauf verpflichtet (im Sinne einer vorethischen, religiös motivierten Haltung), nicht-begrifflichen und nicht-moralischen Äußerungen von benachteiligten und marginalisierten Personen bzw. Gruppen Gehör zu leihen. Darin steckt die Erwartung mit ethisch relevanten Erfahrungen konfrontiert zu werden, die den ethischen Diskurs herausfordern, dynamisieren und um bislang unberücksichtigte Perspektiven erweitern können. Andererseits nimmt die Sozialethik dabei eine Selektion vor, da sie ja nicht schlechthin alle potenziell ethisch relevanten Erfahrungsartikulationen aufnehmen kann. Das Kriterium der Selektion bedarf seinerseits der Bewusstmachung durch Reflexion und der selbstkritischen Überprüfung. Im Vergleich zu Stahl, der eher ein inhaltlich bestimmtes Kriterium anzulegen scheint („pathological consequence of a morally deficient upbringing“⁹³), bezieht die christliche Sozialethik sich eher auf den sozialen Status als Marginalisierte, Benachteiligte oder Exkludierte. In diesem sozial prekären Status wird die Ursache dafür gesehen, dass die ethisch relevanten Erfahrungen gerade nicht im Diskurs der Gesellschaftskritik als Gerechtigkeitsforderungen oder Rechteverletzungen (faktisch) eingebracht werden oder (wegen des Mangels an sprachlichen Mitteln) überhaupt artikuliert werden können. Beide Vorannahmen sind normativ nicht neutral, sondern implizieren normativ gehaltvolle Annahmen über soziale Zusammenhänge und das Ausbilden moralischer Haltungen und von moralischen Sprechweisen. Sie sind damit nicht grundsätzlich problematisch, sollten aber so weit wie möglich expliziert und erläutert sowie auf mögliche Vereinseitigung hin reflektiert werden. Sie werfen allerdings die Frage auf, ob sie ihrerseits vollständig begründend eingeholt werden können oder ob sie nicht vielmehr den nicht-einholbaren normativen Hintergrund ethischen Reflektierens bilden, der sich der moralischen Einbettung des reflektierenden sozialetischen bzw. sozialkritischen Subjekts verdankt, das ja immer schon Praxisteilnehmer:in ist. Aus sozialetischer Sicht liegen weitere und mindestens ebenso erhebliche ethische Herausforderungen in der angemessenen, d. h. verantwortlichen, ethischen Interpretation, in der sozialetischen Übersetzung in eine geteilte öffentliche Moralsprache sowie in der verantwortlichen, nicht-enteignenden Repräsentation der Marginalisierten im Diskurs bzw. der Ermöglichung von Teilhabe am Diskurs für diese.

93 Ebd., 14.

VI.

Der hier vorgenommene Dialog mit zwei aktuellen Konzeptionen immanenter Gesellschaftskritik ist mit dem Ziel erfolgt, zu überlegen, was eine christliche Sozialethik von diesen Kritik-Konzeptionen lernen kann. Ebenso anspruchsvoll wie vielversprechend scheint das Ziel immanenter Kritik, an Praxisformen und gesellschaftlichen Arrangements selbst anzusetzen und ihre praxisinternen Konfliktursachen zum Ausgangspunkt für die normative Analyse und Kritik zu nehmen. Schließlich, so das grundlegende Anliegen, muss normative Kritik so geübt werden, dass sie auch aufgenommen und transformierend wirken kann; dafür muss sie aber von den Praxisteilnehmenden verstanden und als sowohl aufklärend als auch motivierend wahrgenommen werden können. Immanente Kritik sollte dies besser leisten können als andere – interne oder externe – Vorgehensweisen, die entweder auf die abstrakte, allgemeine Normenbegründung abheben oder sich auf die Selbsterhellung des gesellschaftlich bereits akzeptierten Normativen beschränken. Indes hat sich im Zuge der Auseinandersetzung mit immanenter Kritik gezeigt, dass das Programm mit erheblichen Schwierigkeiten einhergeht. Die Unterscheidung von externer und interner Kritik ist dabei nicht ausgenommen, sondern könnte, so der hier aufkeimende Verdacht, insgesamt irreführend sein. Denn auch externe oder interne Kritik können kaum so verstanden werden, dass sie entweder *rein äußerlich* oder *rein intern-interpretatorisch* sind. Der Standpunkt von Kritik in der Praxisteilnahme, auf den immanente Kritik mit Recht insistiert, muss komplexer gedacht werden, indem er sowohl konstruktiv-begründende als auch kritisch-hermeneutische Reflexionsbewegungen umfasst. Dann wird verständlicher, dass auch ethische Sozialkritik nicht außerhalb gesellschaftlicher Interpretationskonflikte steht, sondern innerhalb dieser im weitesten Sinne *begründend* und *rechtfertigend* vorgehen muss. Christliche Sozialethik wird daher das Einsetzen von expliziten ethischen Begründungsgängen nicht aufgeben wollen. Einen weiteren Kritikpunkt an immanenter Kritik stellt die undeutliche Unterscheidung zwischen sozialen Normen und moralischen Normen dar. Den Zusammenhang von Funktionsnormen, gesellschaftlichen Passungsnormen und ethischen Legitimationsnormen in den Blick zu nehmen, kann nicht dazu führen, ihre jeweilige Eigenständigkeit aufzugeben oder zu verwischen. Schließlich wird eine christliche Sozialethik daran festhalten wollen, dass der Begriff der „Krise“ als Indikator für moralisches Ungenügen von Gesellschaftszuständen sich nicht auf gesellschaftliche Stabilität und nicht einmal auf sozialen Frieden konzen-

triert. Vielmehr müssen gerade die unausgeschöpften Entfaltungs- und Gelingenspotenziale von benachteiligten und ausgegrenzten Menschen (in der biblischen Tradition: der Armen) als moralisches *skandalon* herausgearbeitet und im ethischen Diskurs als sozialetisches Problem begriffen werden. Sie in angemessener Form wahrzunehmen, zu verstehen und im ethischen Begriffshorizont zu repräsentieren, stellt eine massive Herausforderung ethischen Denkens dar, da die Nicht-Artikulation ihrer Leidenserfahrungen im begrifflichen Diskurs von Sozialethik und Sozialkritik wesentlich als *Disruption* vorkommt. Den Weg von der Unterbrechung zum Hören, vom Hören zum Verstehen und schließlich zum Begreifen zurückzulegen, ist als ethisches Verantwortungsgeschehen aufzufassen. Für die christliche Sozialethik besteht im Hören auf die Andere und den Anderen in ihrer und seiner Not und in der Verantwortung ihnen gegenüber zugleich ihr motivierender Antrieb. Das macht ihre theologische Dimension aus.

Literatur

- Becka, Michelle/Emunds, Bernhard/Eurich, Johannes/Kubon-Gilke, Gisela/Meireis, Torsten/Möhring-Hesse, Matthias (Hrsg.): Sozialethik als Kritik, Baden-Baden 2020.
- Emunds, Bernhard (Hrsg.): Christliche Sozialethik – Orientierung welcher Praxis? Friedhelm Hengsbach SJ zu Ehren, Baden-Baden 2018.
- Forst, Rainer: Das Recht auf Rechtfertigung: Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit, 4. Auflage, Frankfurt am Main 2022.
- Hengsbach, Friedhelm: Christliche Gesellschaftsethik als normative Handlungstheorie, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 43 (2002), S. 138–165.
- Jaeggi, Rahel: Kritik von Lebensformen, 3. Auflage, Berlin 2020.
- Jaeggi, Rahel: Was ist Ideologiekritik?, in: dies./Tilo Wesche (Hrsg.): Was ist Kritik?, 6. Auflage, Frankfurt am Main 2021, S. 266–295.
- Jaeggi, Rahel: Fortschritt und Regression, Berlin 2023.
- Kuhlmann, Wolfgang: Diskursethik und die neuere Medizin. Anwendungsprobleme der Ethik bei wissenschaftlichen Innovationen, in: Jan P. Beckmann (Hrsg.): Fragen und Probleme einer medizinischen Ethik, Berlin/New York 1996, S. 94–117.
- Lesch, Walter/Bondolfi, Alberto (Hrsg.): Theologische Ethik im Diskurs: Eine Einführung, Tübingen/Basel 1995.
- Möhring-Hesse, Matthias: Theologische Sozialethik als Kritische Theorie: Ein Versuch, acht Jahrzehnte nach „Traditionelle und Kritische Theorie“ (1937), in: Michelle Becka/Bernhard Emunds/Johannes Eurich/Gisela Kubon-Gilke/Torsten Meireis/Matthias Möhring-Hesse: Sozialethik als Kritik, Baden-Baden 2020, S. 55–124.
- Nida-Rümelin, Julian (Hrsg.): Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung, Stuttgart 1996.
- Peters, Bernhard: Rationalität, Recht und Gesellschaft, Frankfurt am Main 1991.

- Procyshyn, Alexei: The Conditions of Immanent Critique, in: *Critical Horizons* 23 (2019), H. 1, S. 22–43, DOI: <https://doi.org/10.1080/14409917.2019.1616485>.
- Ricoeur, Paul: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986.
- Romero, José M. (Hrsg.): *Immanente Kritik heute. Grundlagen und Aktualität eines sozialphilosophischen Begriffs*, Bielefeld 2014.
- Stahl, Titus: *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*, Frankfurt am Main 2013.
- Stahl, Titus: Die normativen Grundlagen immanenter Kritik. Sozialontologische Überlegungen zum Potenzial sozialer Praktiken, in: José M. Romero (Hrsg.): *Immanente Kritik heute. Grundlagen und Aktualität eines sozialphilosophischen Begriffs*, Bielefeld 2014, S. 31–57.
- Stahl, Titus: Immanent Critique and Particular Moral Experience, in: *Critical Horizons* 23 (2017), H. 1, S. 1–21, DOI: <https://doi.org/10.1080/14409917.2017.1376939>.
- Walzer, Michael: *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik*, Berlin 1990.
- Walzer, Michael: *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt am Main 1994.
- Weißmann, Martin: Wie immanent ist die immanente Kritik? Soziologische Einwände gegen Widerspruchsfreiheit als Ideal der Sozialkritik, in: *Zeitschrift für Soziologie* 46 (2017), H. 6, S. 381–401, DOI: <https://doi.org/10.1515/zfsoz-2017-1021>.
- Werner, Micha H: *Diskursethik als Maximenethik. Von der Prinzipienbegründung zur Handlungsorientierung*, Würzburg 2003.
- Winkler, Katja/Möhring-Hesse, Matthias: Reflexive Repräsentation der „Gerechtigkeiten von unten“. Wie kann die Urteilskraft Subalterner in der theologisch-sozialethischen Theoriebildung aufgegriffen werden?, in: Bernhard Emunds (Hrsg.): *Christliche Sozialethik – Orientierung welcher Praxis?* Friedhelm Hengsbach SJ zu Ehren, Baden-Baden 2018, S. 153–178.

