

Tendenzen evangelischer Sozialethik

Autor(en): **Körtner, Ulrich H.J.**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **48 (2001)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **19.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760901>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ULRICH H.J. KÖRTNER

Tendenzen evangelischer Sozialethik

I. Ethik in der modernen Gesellschaft

In den vergangenen Jahren hat die Disziplin der Ethik¹ einen enormen Aufschwung erfahren. Insbesondere der technologische Fortschritt und hier wiederum die Entwicklung im Bereich der Biotechnologie und der Biomedizin erzeugen einen gesellschaftlichen Bedarf an ethischer Reflexion, der noch im Steigen begriffen ist. Dieser Ethikboom erfaßt nicht nur die Praktische Philosophie, sondern auch die theologische Ethik.

Die gestiegenen Anforderungen an die angewandte Ethik² lassen freilich erkennen, wie groß der Nachholbedarf evangelischer Theologie auf diesem Gebiet ist, und zwar auch im Vergleich mit der katholischen Moraltheologie. Schon rein institutionell ist die Disziplin der Ethik an den theologischen Fakultäten des deutschsprachigen Raums im Hintertreffen. Ordentliche Lehrstühle oder gar eigene (Sozial)Ethikinstitute gehören keineswegs zur Standardausstattung. Dies hat zum Teil historische Gründe, die mit theologischen Grundentscheidungen protestantischer Theologie seit der Reformation zusammenhängen. Mit der reformatorischen Kritik an der spätmittelalterlichen Werkgerechtigkeit und mit der Konzentration auf die Schriftauslegung verbindet sich die grundsätzlich nachgeordnete Stellung der Ethik innerhalb der evangelischen Theologie. Das traditionell geringe Interesse an sozialetischen Fragestellungen läßt sich im deutschsprachigen Raum auf die Dominanz eines am religiösen Individuum orientierten Luthertums zurückführen. Zwar erfuhr die Ethik im Neuprottestantismus unter dem Einfluß von Kant eine starke Aufwertung. Doch unterzog im 20. Jahrhundert die Wort-Gottes-Theologie den Neuprottestantismus und seine Ethiktheologie einer radikalen Kritik.

¹ Gastvorlesung im Rahmen des Vorlesungszyklus «Fundamentalethik» an der Universität Freiburg Schweiz am 17. 05. 2001.

² Zur Einführung in die gegenwärtige Diskussion vgl. J. NIDA-RÜMELIN (Hg.), *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung*. Ein Handbuch, Stuttgart 1996; K.P. RIPPE (Hg.), *Angewandte Ethik in der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg/Schweiz 1999 (*Ethik und Politische Philosophie 2*); M. KETTNER (Hg.), *Angewandte Ethik als Politikum*, Frankfurt a.M. 2000 (stw 1458).

Auf ethischem Gebiet beschränkte sich die Wort-Gottes-Theologie weit- hin auf eine von der Dogmatik gesteuerte und dominierte Erörterung fundamentalethischer Fragen. In der materialen Ethik gelangte sie oft- mals über das Konzept einer am Liebesbegriff orientierten Situations- ethik nicht hinaus. Die vor allem unter reformiertem Einfluß stehende Entwicklung in Westeuropa und im angelsächsischen Raum, aber auch die eigenständige Entwicklung z. B. im skandinavischen Luthertum fan- den hingegen kaum Beachtung.³

In jüngster Zeit kann nun freilich auch die deutschsprachige evange- lische Ethik einen gewissen Aufschwung verzeichnen. Wie die Praktische Philosophie hat auch die evangelische Ethik ebenso wie die katholische Moralthologie heute ihren Schwerpunkt auf dem Gebiet der Sozialethik. Dies rührt daher, daß die drängenden Fragen heutiger Ethik sozialer Na- tur sind, ist doch die moderne Gesellschaft das Ergebnis eines «vergesell- schafteten» Handelns⁴, in zahlreiche Subsysteme ausdifferenziert und hochgradig arbeitsteilig.

Zum gesellschaftlichen Pluralismus gesellt sich die ökumenische Plu- ralität der Kirchen bzw. der Christenheit. Theologische Ethik, also auch eine evangelische Sozialethik, muß daher heute in *ökumenischer* Perspek- tive betrieben werden. Daß dieses Erfordernis zunehmend auch von den Kirchen selbst erkannt wird, dafür ist z. B. die im Frühjahr 2001 von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) unterzeichnete «Charta Oecumenica» ein Indiz. Für so unzureichend man dieses Dokument auch halten mag, es formuliert immerhin die Selbstverpflichtung, «auf allen Ebenen des kirch- lichen Lebens gemeinsam zu handeln, wo die Voraussetzungen dafür ge- geben sind und nicht Gründe des Glaubens oder größere Zweckmäßig- keit dem entgegenstehen»⁵ und «bei Kontroversen, besonders wenn bei Fragen des Glaubens und der Ethik eine Spaltung droht, das Gespräch zu suchen und diese Fragen gemeinsam im Licht des Evangeliums zu erörtern»⁶. Das Beispiel der Charta Oecumenica zeigt freilich auch, daß der ökumenische Dialog den Pluralismus der Konfessionen nicht hinter sich läßt, sondern ihn gerade zur Voraussetzung hat. Daher kann auch eine ökumenische Sozialethik nicht jenseits der konfessionellen Unter- schiede, sondern nur multiperspektivisch betrieben werden.

³ Siehe dazu ausführlich D. LANGE, Ethik in evangelischer Perspektive, Göttingen 1992, S. 29–202.

⁴ Vgl. J. FISCHER, Leben aus dem Geist. Zur Grundlegung christlicher Ethik, Zü- rich 1994, S. 16ff.65ff.110ff.

⁵ *Charta Oecumenica*, Abschnitt 4.

⁶ *Charta Oecumenica*, Abschnitt 6.

Wie aber ist die Aufgabe theologischer Sozialethik im Kontext der heutigen pluralistischen Gesellschaft zu bestimmen?⁷ Die heutigen ethischen Diskurse sind dadurch gekennzeichnet, daß unterschiedliche ethische Ansätze und Argumentationsweisen nebeneinander stehen. Angesichts divergierender Ethiken gewinnt die Idee der Menschenrechte zunehmend an Bedeutung. Diese ist gleichermaßen begründungsoffen wie – multiperspektivisch – begründungsbedürftig. Eine zentrale Aufgabe evangelischer Sozialethik besteht deshalb darin, eine Ethik der Menschenrechte in theologischer Perspektive zu begründen und zu entfalten.

Wollen sich Theologie und Kirche am gegenwärtigen ethischen Diskurs beteiligen, können sie freilich weder für die von ihnen vertretenen ethischen Grundhaltungen noch für materialetische Handlungsempfehlungen einen Monopolanspruch erheben. Auch wenn die Beteiligung von Theologie und Kirche an gesellschaftlichen Prozessen der Meinungsbildung erwünscht ist, wird ihnen doch längst nicht mehr die Rolle einer letzten Entscheidungsinstanz zugewiesen. So kann ein theologischer Standpunkt im politischen Bereich auch nur als einer neben anderen vertreten werden.

Die Aufgabenstellung theologischer Ethik differenziert sich folglich in eine binnenkirchliche und eine gesamtgesellschaftliche. Ethische Urteilsbildung und die Herausbildung ethischer Grundhaltungen findet innerhalb wie außerhalb der Kirche(n) statt. Theologische Ethik hat auf beiden Gebieten eine unterschiedliche Funktion. Einerseits besteht die dezidiert kirchliche Aufgabe theologischer Ethik in der wissenschaftlichen Begleitung und Anregung innerkirchlicher Urteilsbildung. Andererseits hat die Theologie die Aufgabe, christliche Positionen im pluralen Diskurs so zu formulieren, daß sie als Beitrag zur gesamtgesellschaftlichen Urteilsbildung wahrgenommen werden können, ohne mit ethischen Alleinvertretungsansprüchen verwechselt und folgerichtig zurückgewiesen zu werden.

II. Integrative Ethik

Wie läßt sich aber der ethische Pluralismus theologisch erfassen und bearbeiten? Gemäß der Maxime aus Jer 29,7 – «Suchet der Stadt Bestes» – versucht heutige evangelische Sozialethik ihren Ort «zwischen Götzenkritik und Gestaltungsauftrag»⁸ zu bestimmen. So gewiß ihr also eine kri-

⁷ Zum folgenden siehe ausführlich U. KÖRTNER, *Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder*, Göttingen 1999 (UTB 2107).

⁸ K.-W. DAHM, *Zwischen Götzenkritik und Gestaltungsauftrag*, in: F. FURGER/M. HEIMBACH-STEINS (Hgg.), *Perspektiven christlicher Sozialethik*, Münster 1991,

tische, an der den christlichen Glauben begründenden Botschaft der Bibel orientierte Funktion zukommt, hat sie sich doch davor zu hüten, sich in der Gesellschaftskritik zu erschöpfen und das der Kirche zweifellos gegebene prophetische Amt mit der Aufgabe rationaler Reflexion zu verwechseln. Andernfalls erschöpft sich die theologische Urteilsbildung in der Formulierung moralischer Appelle, die von außen als autoritäre Geltungsansprüche wahrgenommen werden. Das «schlichte Bekenntnis zu einer bestimmten theologischen Richtung» kann in ethischen Fragen weder innerhalb noch außerhalb der Kirche «bereits als ausreichende Begründung gelten.»⁹ Andererseits können bestehende gesellschaftliche Verhältnisse nicht umstandslos zu Schöpfungsordnungen erklärt und damit theologisch legitimiert werden. D. Lange ist darin zuzustimmen, daß sich theologische Ethik vor der falschen Alternative von Bekenntnissethik und Ordnungsethik zu hüten hat.

Das entbindet Theologie und Kirche freilich nicht von der Aufgabe, die Verbindlichkeit des Glaubens für das individuelle Leben und die Gestaltung der Gesellschaft ernstzunehmen. Gerade weil der moderne Pluralismus unaufhebbar ist, ist die «Wiedergewinnung des Positionellen»¹⁰ eine zentrale theologische und kirchliche Herausforderung. Das innerkirchliche Bemühen um eine größere Verbindlichkeit des Glaubens auf dem Gebiet der Lebensführung darf freilich nicht gegen die Autonomie des Gewissens der Kirchenmitglieder ausgespielt werden. Die Unterscheidbarkeit der Kirche von anderen Institutionen und Gruppen in der pluralen Gesellschaft, die heute unter dem Stichwort der Profilierung diskutiert wird¹¹, ist kein Selbstzweck, sollte aber in einer nachkirchlichen Gesellschaft auch nicht gescheut werden. Die Kirche kann ihrem historischen Ursprung und ihrem Wesen nach durchaus als «Kontrastgesellschaft» verstanden werden.¹² Sie muß sich deshalb aber nicht im Konkreten zu jeder denkbaren Gesellschaftsform in permanentem Dauerkonflikt befinden. Unter volksskirchlichen Bedingungen ist die Kirche,

S. 145–166. Vgl. auch M. HONECKER, Grundriß der Sozialethik, Berlin-New York 1995, S. IX.

⁹ D. LANGE, a.a.O. (Anm. 3), S. 18.

¹⁰ P.-G. KLUMBIES, Diakonie und moderne Lebenswelt. Neutestamentliche Perspektiven, Karlsruhe 1998, S. 37ff.

¹¹ Vgl. z.B. M. JOSUTTIS, Für einen evangelischen Fundamentalismus, *PTb* 85 (1996) S. 74–85; U. KÖRTNER, Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes. Zur Lehre vom Heiligen Geist und der Kirche, Neukirchen-Vluyn 1999, S. 29ff.

¹² Der Ausdruck stammt von G. Lohfink. Siehe G. LOHFINK, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens, Freiburg-Basel-Wien 1987; DERS., Wem gilt die Bergpredigt? Beiträge zu einer christlichen Ethik, Freiburg-Basel-Wien 1988.

bzw. sind die Einzelkirchen immer auch ein Segment bzw. ein Teilsystem der Gesellschaft, wobei die verschiedenen Gesellschaftssysteme wechselseitig von den anderen als ihre jeweilige Umwelt wahrgenommen werden. Die Menschen, die in einer funktional ausdifferenzierten und pluralistischen Gesellschaft leben, nehmen aber an den Interaktionen und der Kommunikation nicht nur eines, sondern an einer ganzen Reihe von Systemen teil. So kommt es auch zwischen der Kirche und anderen sozialen Systemen zu vielfältigen Überschneidungen.

Innerkirchliche Verständigungsprozesse müssen einerseits den Grund des Glaubens, andererseits aber den diesem Grund selbst – im Sinne des Heiligen Geistes und der Vielfalt seiner Charismen – entsprechenden Pluralismus ebenso wie die Außenperspektive des gesellschaftlichen Diskurses, auf den hin die innerkirchlichen Diskussionsprozesse angelegt sind, gleichermaßen im Blick haben. Das aber bedeutet, daß eine theologische Ethik, verstanden zunächst als binnenkirchliche Verständigung über den Grund, die Normen und Ziele christlichen Handelns, sich zu einer Art von «integrativer Ethik» entwickeln muß, wie sie für den philosophischen Bereich Hans Krämer vorschlägt.¹³ Allerdings geht es auf keinen Fall darum, Krämers Konzeption Praktischer Philosophie lediglich auf Theologie und Kirche zu übertragen. Die Frage einer integrativen Ethik stellt sich vielmehr im theologischen Kontext auf eine ganz spezifische Weise, welche die Ausbildung einer eigenständigen Konzeption erfordert.

Krämers «integrative Ethik» geht von der These aus, daß unter den in der Tradition entwickelten ethischen Ansätzen kein einziger hinreichend ist, um das ethische Begründungsproblem zu lösen. Nach Krämer gibt es zwei Grundtypen philosophischer Ethik, nämlich die vor allem mit dem Namen Kants verbundene Sollensethik und den Typus einer Strebensethik, der uns aus den diversen Konzepten einer Güter-, Glücks-, Klugheits- oder Selbstethik bekannt ist.¹⁴ Abgesehen davon, daß Krämer für eine postteleologische Rehabilitierung der Strebensethik eintritt¹⁵, ist er der Ansicht, daß jedes «einheitsethische» Konzept zum Scheitern verurteilt ist¹⁶, weil das Verhältnis von Glück und Moral (des Sollens) «grundsätzlich – kantisch gesprochen – ein synthetisches und kein analytisches»

¹³ H. KRÄMER, *Integrative Ethik*, Frankfurt a.M. 1995 (stw 1204). Siehe dazu auch M. ENDRESS (Hg.), *Zur Grundlegung einer integrativen Ethik*, Frankfurt a.M. 1995 (stw 1205).

¹⁴ Vgl. H. KRÄMER, a.a.O. (Anm. 13), S. 75ff.

¹⁵ A.a.O. (Anm. 13), S. 127ff.

¹⁶ Vgl. a.a.O. (Anm. 13), S. 106ff.

ist.¹⁷ «Die Mehrdimensionalität der Ethik erweist sich demnach als unverzichtbar. Die beiden Perspektiven der Moral und des guten Lebens verhalten sich komplementär zueinander und können einander darum auch nicht gegenseitig aufheben und ersetzen»¹⁸. In der Praxis angewandter Ethik aber plädiert Krämer für ein Beratungsmodell. Der Ethik wie auch dem einzelnen Ethiker wird grundlegend eine Beratungsfunktion zugewiesen, d. h. die Aufgabe der Entscheidungshilfe für jene, die sich unmittelbar in der Lage befinden, eine ethisch begründete Wahl treffen zu müssen.¹⁹

Auch wenn philosophische und theologische Ethikkonzeptionen sich in ihren Begründungen unterscheiden, weisen sie doch einige Parallelen auf, welche auf die wechselseitige Beeinflussung von Philosophie und Theologie in der Geschichte des Christentums zurückzuführen sind. So lassen sich auch innerhalb der theologischen Ethik ein deontologischer und ein strebensethischer Ansatz unterscheiden. Während die protestantische Ethik seit der Aufklärung vornehmlich an der deontologischen Ethik Immanuel Kants (1724–1804) ausgerichtet ist²⁰, herrscht in der neuzeitlichen katholischen Theologie der Ansatz einer naturrechtlich begründeten Tugend- bzw. Güterlehre vor, der sich auf Platon, Aristoteles und die Scholastik stützt. Freilich kennt auch der Protestantismus eine strebensethische Tradition, die auf Philipp Melanchthon zurückgeht. Im 19. Jahrhundert hat vor allem Friedrich Schleiermacher an der kantischen Engführung der Ethik auf den im Sinne der Autonomie interpretierten Pflicht- bzw. Sollensbegriff Kritik geübt²¹ und seinerseits eine deskriptiv verfahrenende Ethik entworfen, welche eine christliche Güter- und Tugendlehre bietet.²² Auf diesem Gebiet liegt auch seine eigentliche ethische Leistung.²³ Allerdings wurde Schleiermachers theologische Ethik²⁴

¹⁷ A.a.O. (Anm. 13), S. 120.

¹⁸ A.a.O. (Anm. 13), S. 119.

¹⁹ Vgl. a.a.O. (Anm. 13), S. 323ff., 393ff.

²⁰ Über die epochale Stellung Kants innerhalb der protestantischen Theologiegeschichte urteilt T. RENDTORFF: «Die Diskussionslage nach Kant ist, mutatis mutandis, derjenigen nach der Reformation vergleichbar» (Art. «Ethik» VII. Ethik der Neuzeit, TRE 10, Berlin-New York 1982, S. 481–517, hier S. 503).

²¹ Vgl. F. SCHLEIERMACHER, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre (1803), in: DERS., Werke. Auswahl in 4 Bden., hrsg. von O. Braun und J. Bauer, Neudruck Aalen 1967/1981, Bd. 1, S. 1–346 (= SW III/1, Berlin 1846).

²² F. SCHLEIERMACHER, Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, hrsg. von L. Jonas, Berlin 21884.

²³ Vgl. H.-J. BIRKNER, Schleiermachers christliche Sittenlehre im Zusammenhang seines philosophisch-theologischen Systems, Berlin 1964, S. 39.

theologiegeschichtlich längst nicht so wirksam wie seine Glaubenslehre. Theologische Ethik ist bei Schleiermacher primär eine Lehre vom höchsten Gut, nämlich der absoluten Gemeinschaft mit Gott, die einerseits als das gemeinschaftliche Ziel sozialen Handelns, andererseits aber als proleptisch bereits im Leben Jesu vorgegeben beschrieben wird. Freilich will auch Schleiermacher das Thema der Pflichtenlehre in die Ethik integrieren, indem er darauf hinweist, daß jede Beschreibung immer auch normativen Charakter hat. Im 20. Jahrhundert wurde der Schleiermachersche Ansatz von Karl Barth (1886–1968) aufgegriffen. Auch seine Ethik, die er in die Dogmatik integriert, ist als deskriptive Ethik zu bezeichnen. Die Einheit von Sein und Sollen, von Güterlehre und Pflichtenethik, sucht Barth durch eine neue Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium zu erweisen²⁵, was freilich nicht wirklich konsistent gelingt.

Die kurze Übersicht zeigt, daß sich offenbar auch in der theologischen Ethik verschiedene Begründungsmodelle komplementär zueinander verhalten. Darüber belehrt schon ein Blick in das Neue Testament und die Vielfalt seiner Ansätze zu einer christlichen Ethik.²⁶ Insbesondere bei Paulus, dessen Rechtfertigungslehre grundlegend für die evangelische Theologie insgesamt und auch ihre Ethik ist, lassen sich mehrere Modelle der Begründung christlicher Ethik oder Paränese unterscheiden.²⁷ Auch in der Paulusexegese hat sich gezeigt, daß Indikativ und Imperativ komplementär nebeneinanderstehen, der Imperativ aber nicht als reines Implikat des Indikatives bestimmt werden kann.²⁸ Die reformatorische Theologie hat die paulinische Unterscheidung und Zuordnung von Imperativ und Indikativ auf die Formel «Gesetz und Evangelium» gebracht. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich, daß diese Formel nicht allein das Verhältnis von Dogmatik und Ethik, sondern auch das komplementäre Verhältnis zweier Begründungstypen christlicher Ethik beschreibt. Soll die theologische Ethik nicht in dogmatisch fixierte Engfüh-

²⁴ Zur *philosophischen* Ethik Schleiermachers vgl. F. SCHLEIERMACHER, Monologen. Eine Neujahrgabe (1800), in: DERS., Werke (s. Anm. 21), Bd. 4, S. 401–472 (= SW III/1); DERS., Brouillon zur Ethik (1805/06), Hamburg 1981; DERS., Ethik (1812/13), in: DERS., Werke (s. Anm. 21), Bd. 2, S. 241–420.

²⁵ Vgl. K. BARTH, Evangelium und Gesetz (TEH 32), München 1935 (= TEH NF 50, München 1956).

²⁶ Vgl. W. SCHRAGE, Ethik des Neuen Testaments (NTD.E 4), Göttingen ⁵1989; H.-D. WENDLAND, Ethik des Neuen Testaments, Göttingen ³1978 (NTD.E 4).

²⁷ Zur Ethik des Paulus vgl. H. CONZELMANN, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, bearbeitet von A. Lindemann, Tübingen ⁴1984, S. 312ff. (UTB 1446).

²⁸ Vgl. U. KÖRTNER, Rechtfertigung und Ethik bei Paulus. Bemerkungen zum Ansatz paulinischer Ethik, *WuD* 16 (1981), S. 93–109.

rungen geraten, muß sie offenbar auf ihre Weise integrativ verfahren und aus falschen Alternativen, die etwa auf die Kurzformel «Königsherrschaft Christi versus Zwei-Reiche-Lehre» gebracht werden, herauszutreten.

Die Integration komplementärer Ansätze theologischer Sozialethik läßt sich vermittels des Begriffs der Verantwortung erzielen. Dieser scheint geeignet zu sein, die Aspekte einer Pflichtenethik mit denjenigen einer Güterlehre zu verbinden. Über den Verantwortungsbegriff kann aber auch das Thema einer Tugendlehre erschlossen werden, das sowohl für einen pflichtenethischen wie einen strebensethischen Ansatz der Ethik von Belang ist.²⁹

Das Thema einer Verantwortungsethik steht heute im Zentrum der ethischen Diskussion.³⁰ Der Ansatz einer theologischen Verantwortungsethik gewinnt seine evangelische Perspektive aus der paulinisch-reformatorischen Rechtfertigungslehre. Die kritische Funktion der Rechtfertigungslehre besteht darin, daß sie nicht nur zur Begründung, sondern auch zur Begrenzung von Moral einen unverwechselbaren Beitrag leistet. Allerdings zeigt die jüngere Debatte, daß der Verantwortungsbegriff allein für die Begründung einer ethischen Theorie nicht hinreichend ist.³¹ Wiewohl gerade der Verantwortungsbegriff die soziale Dimension moralischen Handelns anspricht, ist er doch als Begründung einer umfassenden Sozialethik unzureichend. Eine Sozialethik ist nämlich primär als Güterlehre zu konzipieren, geht es doch in Familie und Politik, Ökonomie, Wissenschaft und Kultur, Medizin und Umweltschutz um den Schutz von Lebensgütern, aber auch um ihre Schaffung und ihre gerechte Verteilung, d. h. um Gerechtigkeit. Das individuell gegebene und sozial gestaltete Leben selbst aber ist das grundlegende Gut, mit dem umzugehen ethisch verantwortet sein will.

III. Der Gegenstandsbereich heutiger Sozialethik

Unter Ethik verstehe ich die Theorie der Moral, d. h. die Reflexion, welche menschliches Handeln anhand der Beurteilungsalternative von Gut und Böse bzw. Gut und Schlecht auf seine Sittlichkeit hin überprüft. Zentraler Begriff dieser Definition ist der Handlungsbegriff. Weiterrei-

²⁹ Vgl. auch M. HONECKER, a.a.O. (Anm. 8), S. VII.

³⁰ Vgl. auch H. KRESS/W.E. MÜLLER, Verantwortungsethik heute. Grundlagen und Konkretionen einer Ethik der Person, Stuttgart 1997; O. BAYER, Evangelische Sozialethik als Verantwortungsethik, in: DERS., Freiheit als Antwort, S. 183–196.

³¹ Vgl. K. BAYERTZ (Hg.), Verantwortung: Prinzip oder Problem?, Darmstadt 1995; J. FISCHER, Christliche Ethik als Verantwortungsethik?, *EvTh* 52 (1992) S. 114–128.

chende Definitionen bezeichnen als Ethik eine «Theorie menschlicher Lebensführung»³². Nun ist zweifellos richtig, daß das menschliche Leben mehr ist als die Summe isolierbarer Handlungen. Die einzelne Handlung ist eingebettet in die individuelle Biographie und gewinnt ihren Sinn im Rahmen dieses Kontextes. Wird allerdings die Aufgabe theologischer Ethik mit derjenigen einer Theorie der Lebensführung gleichgesetzt, so führt dies dazu, daß die Ethik mit der Fundamentaltheologie zusammenfällt, wobei dann aber die Gefahr besteht, daß alle Themen der Theologie, die sich gegen eine ethische Funktionalisierung sperren, ausgeklammert werden.³³

Gegen ein Verständnis von Ethik als Theorie menschlicher Lebensführung läßt sich außerdem einwenden, daß der Begriff der Lebensführung zu stark personalethisch ausgerichtet ist. Die in der Einleitung dargelegten Begründungsprobleme heutiger Ethik rühren gerade daher, «daß das überkommene Konzept der Person, wonach diese das organisierende Zentrum des Handelns und somit auch der Ort ethischer Verantwortung ist, mit der Realität vergesellschafteten Handelns nicht mehr zusammenstimmt»³⁴. Der Gedanke einer durchgängigen Identität menschlicher Lebensführung scheitert heute daran, daß der einzelne seines Lebens keineswegs zu jedem Zeitpunkt mächtig ist. Kontingenzerfahrungen, die nicht nur von Naturereignissen, sondern auch von der Unübersichtlichkeit und Komplexität der modernen Lebensverhältnisse herrühren, führen zu der Einsicht, daß der faktische *Lebensverlauf* nur zum Teil das Resultat bewußter *Lebensführung* ist. Wohl gibt es nicht nur einzelne Handlungen, sondern auch *Handlungsweisen*.³⁵ Auch lassen sich *Lebensweisen* bzw. *Lebensstile* unterscheiden.³⁶ Aber der faktische Lebensverlauf ist mehr als die Summe unserer Handlungen und nur zum Teil das Resultat unseres Planens und Wollens.

Das gilt auch für die Gesellschaft, in deren Kontext das Einzelleben eingebettet ist. Wohl sind Gestalt und Entwicklung der Gesellschaft und ihrer Teilsysteme die Folge menschlicher Handlungen, aber nicht das Ergebnis bewußter Entscheidungen eines Kollektivsubjektes «Gesell-

³² So z.B. T. RENDTORFF, *Ethik*, Bd. I, Stuttgart 1990, S. 9ff. (ThW 13,1).

³³ Zur Kritik an Rendtorff vgl. auch M. HONECKER, *Einführung in die Theologische Ethik*, Berlin-New York 1990, S. 30f.

³⁴ J. FISCHER, *Theologische Ethik und Christologie*, *ZThK* 92 (1995), S. 481–516, hier S. 504.

³⁵ Vgl. E. HERMS, *Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik*, Tübingen 1991, S. XVII.

³⁶ Vgl. D. KORSCH, *Religion mit Stil. Protestantismus in der Kulturwende*, Tübingen 1997, S. 1ff.

schaft». In sofern ist die gesellschaftliche Entwicklung einerseits vom Handeln ihrer Mitglieder abhängig und andererseits ihrem Handeln entzogen bzw. vorgegeben. Aus diesem Grund wollen wir unter Ethik nicht eine allgemeine Theorie des Lebens und der menschlichen Wirklichkeit, sondern die Theorie menschlichen Handelns, seiner Bedingungen, Voraussetzungen und Folgen verstehen.³⁷ Das aber bedeutet, daß die Ethik auch die Grenzen menschlicher Handlungsmöglichkeiten und bewußter Lebensführung, und d. h. auch die Grenzen des Ethischen, stets mitzubedenken hat.

Mit Arthur Rich läßt sich zwischen vier Weltbezügen und ethischen Dimensionen menschlichen Handelns unterscheiden, nämlich zwischen der individualethischen, der personalethischen, der sozialetischen und der umweltethische Dimension menschlichen Handelns.³⁸

Die individualethische Fragestellung betrifft das sittliche Verhältnis des handelnden Subjektes zu sich selbst. Auf dieser Ebene geht es also um Fragen der individuellen Lebensführung.

Die personalethische Dimension betrifft das Ich-Du-Verhältnis. Es liegt auf der Hand, daß sich die individualethische und die personalethische Dimension überschneiden, weil doch das individuelle Personsein gar nicht losgelöst von einem Du-haften Gegenüber existiert. Der dialogische Personalismus, vor allem sein Vertreter M. Buber, hat einsichtig gemacht, daß Ich und Du gleichursprünglich sind.³⁹ Diese Einsicht wird in der Philosophie des Anderen fortgeführt, die E. Lévinas ausgearbeitet hat. Er zeigt, daß das Du das unhintergebar Andere ist, nämlich der Fremde, der sich durch das Ich nicht vereinnahmen, nicht definieren und auf ein bestimmtes Bild oder eine Rolle festlegen läßt.⁴⁰

Alles Handeln hat aber stets auch eine sozialetische Dimension. Sie besteht zunächst darin, daß der einzelne innerhalb einer Gesellschaft und einem politischen Gemeinwesen lebt und für seine individuelle Lebensführung die bestehenden überindividuellen Versorgungs- und Schutzsysteme in Anspruch nimmt. Es ist nun aber von der individuellen Lebensführung und von der personalen Lebensgemeinschaft mehrerer Individuen ein kollektives Handeln zu unterscheiden, dessen unmittelbares

³⁷ Vgl. auch M. HONECKER, a.a.O. (Anm. 33), S. 31; J. FISCHER, Handeln als Grundbegriff christlicher Ethik. Zur Differenz von Ethik und Moral, Zürich 1983 (ThSt [B] 127).

³⁸ Siehe A. RICH, Wirtschaftsethik. Grundlagen in theologischer Perspektive, Gütersloh 1984, S. 56ff.

³⁹ Vgl. M. BUBER, Ich und Du, Heidelberg 1977.

⁴⁰ Vgl. vor allem E. LÉVINAS, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg-München 1983.

Subjekt nicht der einzelne, sondern eine Gruppe von Menschen oder eine Institution ist.⁴¹

Der evangelische Sozialethiker E. Wolf hat die Institutionen als «soziale Daseinsstrukturen der geschaffenen Welt» definiert und theologisch «als Einladung Gottes zu ordnender und gestaltender Tat in der Freiheit des Glaubensgehorsams gegen sein Gebot» gedeutet.⁴² Als Institutionen bezeichnet er z. B. Ehe, Eigentum und Staat. Ohne die Institutionen vor-schnell einer theologischen Deutung zu unterziehen, können wir sagen, daß sie die Verstetigung gemeinschaftlichen Handelns sind. Man denke an ein Wirtschaftsunternehmen. In ihm kommen Menschen nicht zufällig zusammen, um ein gemeinsames Projekt durchzuführen oder ein einzelnes Produkt herzustellen. Sondern das Unternehmen ist eine dauerhafte Organisation mit systemischer Struktur, dessen Ziel die stetige Produktion oder Bereitstellung von Dienstleistungen ist, und die fortbesteht, wenn die einzelnen Mitarbeiter das Unternehmen verlassen. Wohl hat auch das Individuum als Handlungssubjekt der unternehmerischen Tätigkeiten zu gelten. Schließlich bestehen innerhalb eines Unternehmens Verantwortungsstrukturen, innerhalb derer den Einzelnen Aufgaben und Verantwortung zugewiesen werden, für deren Erfüllung sie rechenschaftspflichtig und haftbar gemacht werden. Doch die Tätigkeit des Unternehmens ist insgesamt eine überindividuelle, das Unternehmen selbst ein überindividuelles Handlungssubjekt. Entstehen durch die Institutionalisierung oder Verstetigung vergesellschafteten Handelns einerseits derartige überindividuelle Handlungssubjekte, so besteht andererseits die Gefahr, daß das individuelle Subjekt zum Verschwinden gebracht wird.

Die Infragestellung des individuellen Subjektes wird uns heute vor allem durch die Gefährdung der natürlichen Umwelt bewußt, die zweifellos das Resultat menschlicher Handlungen und Unternehmungen ist, die Verantwortungsfähigkeit einzelner Handlungssubjekte aber offensichtlich übersteigt. Damit kommt die umweltethische Dimension menschlichen Handelns in den Blick. Bei ihr geht es um den naturhaften Weltbezug nicht nur des einzelnen, sondern der Gesellschaft insgesamt. Allerdings sind es Menschen und von Menschen geschaffene Institutionen, die sich mit umweltethischen Fragen befassen müssen. Sie sind da-

⁴¹ Im Unterschied zu der hier vorgeschlagenen Typisierung versteht E. HERMS unter Handlungen ausschließlich «undelegierbare eigene Entscheidungen einer Einzelperson [!], von denen jede den Charakter einer Wahl von leibhaftigem Verhalten hat, die selbstbewußt-frei, regelmäßig, folgeträftig und zielstrebig ist» (a.a.O. [Anm. 35], S. IXf., im Original kursiv).

⁴² E. WOLF, Sozialethik. Theologische Grundfragen, Göttingen ³1988, S. 173 (UTB 1516).

her auch das einzig denkbare Subjekt ethischer Reflexion und Theoriebildung. Mit der umweltethischen Dimension wird also in erkenntnistheoretischer und methodologischer Hinsicht die Anthropozentrik aller Ethik nicht verlassen.⁴³ Heutige Ansätze einer biozentrischen oder physiozentrischen Ethik⁴⁴ machen zwar zu Recht geltend, daß nichtmenschliche Lebewesen nicht als bloße Sachen angesehen werden dürfen, die dem Menschen unbeschränkt zu seiner Verfügung stehen. Die Reichweite menschlicher Verantwortung übersteigt offensichtlich die Grenzen der menschlichen Gesellschaft. Doch die Natur selbst kann im strengen Sinne nicht als Subjekt von Ethik gedacht werden, weil es keine symmetrische, wechselseitige Kommunikation zwischen Menschen und anderen Lebewesen gibt und diese auch nicht im Sinne unserer gegebenen Definition als Handlungssubjekte in Frage kommen.

Die traditionelle evangelische, vor allem die lutherische Theologie des 19. Jahrhunderts, aber auch noch des 20. Jahrhunderts, hat die neuen gesellschaftlichen Strukturen mittels einer Theorie der Schöpfungsordnungen zu beschreiben versucht. Die menschlichen Ordnungen von Ehe und Familie, Arbeit und Beruf, Staat und Kirche gelten als zwar geschichtlich wandelbare, jedoch als solche nicht zur Disposition stehende Grundformen der von Gott geordneten menschlichen Gemeinschaft. Sie werden zwar vom Menschen ausgestaltet, jedoch nicht geschaffen, sondern sind ihm immer schon vorgegeben.

Der Gedanke, daß es zeitlose, unveränderliche soziale Ordnungen gibt, ist von Paul Tillich mit Recht als «Ursprungsmythos» kritisiert worden. Tatsächlich begegnen die genannten Institutionen immer nur in einer bestimmten geschichtlichen und partikularen Ausformung und weisen im Kulturvergleich eine große Variabilität auf. Theologische Kritik am Ordnungsdenken ist vor allem von Karl Barth formuliert worden. Einer schöpfungstheologischen Begründung gesellschaftlicher Institutionen stellte er eine christologische Begründung menschlicher Ordnungen gegenüber.⁴⁵ Das Problem seiner Ethik besteht freilich darin, daß es sich zunächst nur um eine binnenkirchliche Theorie handelt, deren Geltungsansprüche außerhalb der Kirche den Anschein unausgewiesener Postulate erwecken.

Eine Verbindung von Christozentrik und lutherischer Ordnungstheologie hat Dietrich Bonhoeffer über den reformatorischen Begriff des

⁴³ Vgl. auch B. IRRGANG, *Christliche Umweltethik*, Basel 1992, S. 63ff. (UTB 1671).

⁴⁴ Vgl. die Typologie umweltethischer Ansätze bei B. IRRGANG, a.a.O. (Anm. 43), S. 52ff.

⁴⁵ K. BARTH, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, München 1946; Neuauflage, zus. mit seiner Schrift «Rechtfertigung und Recht», ThSt [B] 104, Zürich 1984.

Mandates gesucht.⁴⁶ Demnach wären Ehe, Familie, Beruf, Staat und Kirche nicht von Natur aus, sondern im konkreten Lebensvollzug als Strukturen anzunehmen, in denen Gottes Wille und Anspruch hier und jetzt vernehmbar werden. Während die gesellschaftlichen Institutionen nach traditioneller Lehre Erhaltungsordnungen des Schöpfers sind, interpretiert Bonhoeffer ihre konkrete Ausgestaltung als Aufgabe des Christenglaubens. Bonhoeffer ist sichtlich darum bemüht, den lutherischen Ordnungsgedanken zu dynamisieren, vermittelt ihn aber ebenso wenig wie andere Entwürfe seiner Zeit mit modernen sozialwissenschaftlichen Gesellschaftstheorien. Offen bleibt auch die Begründung für die getroffene Auswahl von Mandaten.

Die evangelische Sozialethik nach 1945 sucht die Vermittlung zwischen Schöpfungstheologie und modernen Sozialwissenschaften über den Begriff der Institution.⁴⁷ Hauptvertreter dieses Ansatzes sind H. Dombois⁴⁸, W.-D. Marsch⁴⁹ und E. Wolf. Im Begriff der Institution versuchen die genannten evangelischen Autoren, «sowohl den Gedanken göttlicher Stiftung als auch die ablesbaren Strukturen sozialer Gegebenheiten und drittens das Moment menschlicher Entscheidung bzw. christlichen Gehorsams zur Integration dieser Strukturen zu verbinden»⁵⁰. Ausdrücklich verbindet Wolf den Begriff der Institution mit dem Ansatz einer Verantwortungsethik und interpretiert die gesellschaftlichen Institutionen «als von Gott angebotener Ort der Bewährung in Verantwortung»⁵¹.

Wolf geht noch einen Schritt weiter, indem er zwischen konkreten Institutionen und Institutionalität als fundamentaler Struktur menschlichen Daseins unterscheidet. So soll vermieden werden, daß bestehende Institutionen umstandslos mit einer göttlichen Stiftung gleichgesetzt werden. Der Begriff der Institutionalität lenkt den Blick auf die theologische Anthropologie, d. h. aber auf die Voraussetzungen jeder Ethik zurück. Die christliche Anthropologie leitet freilich auch zur Wahrnehmung der Sünde und ihrer sozialen Auswirkungen an. Schon deshalb verbietet es sich, bestehende gesellschaftliche Ordnungen umstandslos für gottgewollt zu halten. Sie sind immer vom sündigen Menschen gestaltet. Konkrete Institutionen sind gewissermaßen als Interpretament der fun-

⁴⁶ D. BONHOEFFER, *Ethik*, hrsg. von I. Tödt u.a., Gütersloh 1998, S. 392ff. (DBW 6).

⁴⁷ Vgl. H.E. TÖDT, Art. «Institution», TRE 16, Berlin-New York 1987, S. 206–220.

⁴⁸ Siehe H. DOMBOIS, Art. «Institution» II, EStL, 1966, S. 797–800; DERS., *Recht und Institution*, *Glaube und Forschung* 9 (1956) S. 55ff.

⁴⁹ W.-D. MARSCH, Art. «Institution», RGG³ III, Tübingen 1959, Sp. 783–785.

⁵⁰ E. WOLF, a.a.O. (Anm. 42), S. 171f.

⁵¹ A.a.O. (Anm. 42), S. 168ff.

damentalen Institutionalität anzusehen. Jede «Realisierung der Institutionalität setzt die Freiheit zum Gehorsam gegenüber dem Gebot Gottes voraus»⁵², das – wie schon bei Barth und Bonhoeffer – nicht mit einzelnen überlieferten Geboten, sondern mit Gottes aktuellem Gebieten im Hier und Jetzt zu identifizieren ist.

Für die evangelische Sozialethik bedeutete Wolfs Theorie der Institutionalität einen großen Fortschritt, hat sich doch gegenüber der vor-modernen Gesellschaft und einer traditionellen Ständelehre oder Ordnungstheologie in der Moderne eine zunehmende Ausdifferenzierung sozialer Systeme ereignet. Wichtige Erkenntnisse darüber vermittelt die funktionale Systemtheorie Niklas Luhmanns, die anstelle von Institutionen von sozialen Systemen spricht.⁵³ Die wichtigsten sozialen Systeme sind weiterhin Ehe und Familie, Wirtschaft, Recht, Politik, Wissenschaft, Kultur, Religion. In ihnen kommt es aber zu vielfältigen Binnendifferenzierungen. Für unseren Zusammenhang ist z. B. die Differenzierung zwischen Recht und Moral wichtig. Sodann zergliedern sich die genannten Systeme in zahlreiche Subsysteme, die sich gegeneinander zunehmend verselbständigen. Das läßt sich am Beispiel der modernen Wissenschaften zeigen, die in immer neue Disziplinen aufgespalten werden, mit jeweils eigenem Code. Oder die Religion spaltet sich auf in diverse Kirchen, die in sich wiederum äußerst plural sind, universitäre Theologie, deren Einzeldisziplinen zunehmend ein Eigenleben entwickeln, und Diakonie bzw. Caritas, die gegenüber der Kirche eigene Organisationsformen bilden. Ehe und Familie existieren nicht mehr nur in der traditionellen Form der bürgerlichen Familie. Sondern es sind in den letzten Jahrzehnten zahlreiche neue Formen von Paarbeziehungen und familiärem Leben entstanden. Auch die Wirtschaft ist in sich überaus komplex. Nicht nur gibt es eine Vielzahl von Unternehmenstypen und Wirtschaftssektoren. Zu beobachten ist auch eine zunehmende Entkopplung von Wirtschaft und Staat, dergestalt, daß sich transnationale Unternehmen bilden, deren Wirkungsbereich sich nicht mehr mit den Grenzen eines Nationalstaats und der ihm zugehörigen Gesellschaft deckt. Der hier nur angedeutete Fortgang der Ausdifferenzierung von Staat und Wirtschaft wird heute unter dem Stichwort der Globalisierung diskutiert. Die Beispiele mögen genügen.

Heutige Sozialethik hat den genannten Differenzierungs- und Pluralisierungsvorgängen Rechnung zu tragen. Die moderne Gesellschaft ist

⁵² A.a.O. (Anm. 42), S. 178.

⁵³ Siehe grundlegend N. LUHMANN, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a.M. 1987 (stw 666).

ein komplexes Wechselspiel einzelner Systeme, die sich weder auf eine vorgegebene Ordnung zurückführen noch hierarchisieren lassen. Wenn Sozialethik aber als angewandte Anthropologie verstehbar sein soll, so muß die Frage gestellt werden, inwiefern die Funktion der diversen sozialen Systeme in der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse besteht.⁵⁴ Dieser Frage liegt die anthropologische Annahme zugrunde, daß der Mensch wesentlich ein Mängelwesen (Arnold Gehlen), d. h. ein bedürftiges Wesen und dementsprechend die Gesellschaft das «System der Bedürfnisse» ist, als welches Hegel sie bezeichnet hat.⁵⁵ Als menschliche Grundbedürfnisse führt M. Honecker auf: Sicherheits- und Überlebensbedürfnisse, Wohlfahrtsbedürfnisse wie z. B. Nahrung, Identitätsbedürfnisse (Selbstverwirklichung, Freundschaft, Liebe, Sexualität), sowie Freiheitsbedürfnisse.⁵⁶

Der Begriff des Bedürfnisses ist freilich nicht eindeutig. Von manchen Bedürfnissen läßt sich leicht einsehen, daß sie für das bloße Überleben elementar sind. Doch selbst das Leben muß nicht in jedem Fall als der Güter höchstes betrachtet werden. So läßt sich nicht nur zwischen Bedürfnissen erster und zweiter Ordnung unterscheiden, weil der Mensch bekanntlich nicht vom Brot allein lebt. Vielmehr können Bedürfnisse künstlich geweckt oder auch kompensiert werden. Zwischen «künstlichen» und «natürlichen» Bedürfnissen ist oft schwer zu unterscheiden, begegnen doch die sogenannten natürlichen Bedürfnisse immer kulturell überformt, wie man es z. B. an der Sexualität deutlich machen kann. Überhaupt ist der Begriff natürlicher Bedürfnisse keine wertfreie beschreibende Kategorie, sondern enthält bereits eine moralische Wertung, die über Berechtigung oder fehlende Berechtigung geltend gemachter Bedürfnisse entscheidet. Die Artikulation von Bedürfnissen findet nicht auf einer abstrakt individuellen Ebene, sondern in sozialer Kommunikation statt. So sind Bedürfnisse nicht nur eine Voraussetzung, sondern immer auch Gegenstand der Sozialethik.

Das Interesse der sozialetischen Diskussion hat sich in letzter Zeit von den Subjekten moralischen Handelns und ihrer Konstitution auf die Güter verlagert, die gemeinschaftlich erstrebt werden, aber auch hochgradig gefährdet sind.⁵⁷ Strittig ist aber das Verständnis des Guten und sein Verhältnis zur Gerechtigkeit. Um diese Frage kreist die Kommunitarismusdebatte. Als Kommunitarismus wird eine philosophische Richtung

⁵⁴ Vgl. dazu M. HONECKER, a.a.O. (Anm. 8), S. 4ff.

⁵⁵ G.W.F. HEGEL, Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 1818–1831, Bd. 2, Stuttgart 1974, 1820, § 189ff.

⁵⁶ M. HONECKER, a.a.O. (Anm. 8), S. 5.

⁵⁷ Siehe z.B. M. HONECKER, a.a.O. (Anm. 8), S. Vff., 1ff.

bezeichnet, welche die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft und die Identifikation mit ihrer Geschichte und ihren Werten nicht nur für menschliches Leben und Handeln, sondern auch für die ethische Theorie- und Urteilsbildung für grundlegend hält. Während in der kantischen Tradition die Moralität des Handelns durch die Verallgemeinerungsfähigkeit seiner Regeln gewährleistet ist, so daß der Begriff des Gerechten den Primat gegenüber dem des Guten hat, ist die Rangfolge nach Ansicht der Kommunitaristen genau umgekehrt zu bestimmen. Kontrovers diskutiert wird heute aber auch die Dominanz der Ökonomie gegenüber der Politik. Scheint die Ökonomie, welche für die Schaffung und Verteilung von Gütern zuständig ist, das gesellschaftliche Leben zu dominieren und somit die sozialethische Aufgabe primär in der Ausarbeitung einer Wirtschaftsethik zu bestehen⁵⁸, so geht die Intensivierung der Ethik-Diskussion in den letzten Jahren auch mit einer Aufwertung des Politischen einher.⁵⁹ War die politische Dimension gemeinschaftlichen Handelns schon in der Diskursethik präsent, so wird sie neuerlich im Kommunitarismus thematisch. Die jüngste Debatte zeigt jedenfalls, daß eine Moraltheorie erst dann wirksam werden kann, wenn sie sich politisch umsetzen läßt. Damit stellt sich aber erneut die Frage nach den Handlungssubjekten und ihrer Konstitution.⁶⁰

In die Kommunitarismusdebatte gehört auch die Diskussion über das Programm einer «kirchlichen Ethik», wie es derzeit von G. Lindbeck, J. Milbank, S. Hauerwas oder R. Hütter vertreten wird.⁶¹ Man kann in ihm die kirchliche Variante des Kommunitarismus sehen, wobei der kommunitaristische Gemeinschaftsbegriff auf die Kirche übertragen wird.⁶² Positiv ist an diesem Ansatz, daß er eine individualistische bzw. personalethische Engführung christlicher Ethik zu überwinden versucht. Seine

⁵⁸ Siehe vor allem A. RICH, *Wirtschaftsethik*, 2 Bde., Gütersloh 1984/1990; G. MECKENSTOCK, *Wirtschaftsethik*, Berlin-New York 1997.

⁵⁹ Vgl. W. REESE-SCHÄFER, *Grenzgötter der Moral. Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik*, Frankfurt a.M. 1997 (stw 1282).

⁶⁰ Siehe vor allem CH. TAYLOR, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a.M. 1996 (stw 1233).

⁶¹ Vgl. S. HAUERWAS, *Selig sind die Friedfertigen. Ein Entwurf christlicher Ethik*, hrsg. und eingel. von R. Hütter (Evangelium und Ethik 4), Neukirchen-Vluyn 1995; DERS., *A Community of Character. Toward a Constructive Social Ethic*, Notre Dame-London 1981; DERS., *In Good Company. The Church as Polis*, Notre Dame 1995; R. HÜTTER, *Evangelische Ethik als kirchliches Zeugnis. Interpretationen zu Schlüsselfragen theologischer Ethik in der Gegenwart* (Evangelium und Ethik 1), Neukirchen-Vluyn 1993; DERS., *Theologie als kirchliche Praktik. Zur Verhältnisbestimmung von Kirche, Lehre und Theologie*, Gütersloh 1997 (BEvTh 117).

⁶² Vgl. E. ARENS, *Kirchlicher Kommunitarismus*, *ThRev* 94 (1998), Sp. 487–500.

Gefahr liegt freilich in einer einseitig antagonistischen Verhältnisbestimmung von Kirche und Gesellschaft mit der Folge einer möglichen Selbstimmunisierung der Kirche gegenüber kritischen Anfragen von außen und binnenkirchlicher Reduktion ethischer Urteils- und Konsensbildung auf Bekenntnissätze. Kritiker halten Hauerwas m. E. zu Recht vor, seine Ethik erschöpfe sich in prinzipiellen Postulaten, die letztlich in einen ethischen Fundamentalismus und Biblizismus münden.⁶³ Auch Hütters Konzept steht in der Gefahr, die theologische Ethik zu klerikalisieren.⁶⁴ Wohl ist die Kirche ausdrücklich zum Thema nicht nur der Dogmatik, sondern auch der Ethik, zumal der Sozialethik zu machen. Doch gilt es die theologische Differenz zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche ebenso zu beachten, wie die neuzeitliche Differenz zwischen den Kirchen und der Christenheit bzw. dem Christentum. Denn die eine Kirche, zu der sich der Glaube im Credo bekennt, manifestiert sich unhintergebar in der Vielfalt der Konfessionen, deren Verhältnis nicht durch das letztlich ideologische Modell einer irgendwann erreichbaren sichtbaren Einheit, sondern durch eine differenztheoretische Ekklesiologie beschrieben werden muß.⁶⁵ Eine «kirchliche Ethik» droht demgegenüber die Komplexität der konfessionellen Vielfalt und der realen ökumenischen Situation auf einen abstrakten Kirchenbegriff oder aber auf die binnenkirchliche Identität einer Einzeldenomination zu reduzieren.⁶⁶

Demgegenüber plädiere ich für den integrativen Ansatz einer Verantwortungsethik, der abschließend kurz skizziert werden soll.

IV. Sozialethik als integrative Verantwortungsethik

In der ethischen Theoriebildung der philosophischen und theologischen Tradition spielt der Begriff der Verantwortung bis zum Beginn des 20.

⁶³ Vgl. J.P. WILS/D. MIETH, Grundbegriffe der christlichen Ethik, Paderborn 1992, S. 192 (UTB 1648).

⁶⁴ Hütter beruft sich neben Hauerwas vor allem auf K. Barth, dessen «Kirchliche Dogmatik» und theologische Ethik kirchlich-kommunitaristisch interpretiert wird. Vgl. R. HÜTTER, Evangelische Ethik als kirchliches Zeugnis, (s. Anm. 61) S. 25ff. Den Redemodus der gesamten kirchlichen Diskurspraxis, die als «narrative Kasuistik» charakterisiert wird, bestimmt Hütter als «parakletische Rede» (a.a.O., S. 267ff).

⁶⁵ Vgl. ausführlich U. KÖRTNER, Versöhnte Verschiedenheit. Ökumenische Theologie im Zeichen des Kreuzes, Bielefeld 1996, S. 9ff; DERS., Versöhnte Verschiedenheit. Die Einheit von Identität und Differenz als Grundproblem christlicher Ökumene, *BTbZ* 15 (1998), S. 77–96.

⁶⁶ Zur Kritik an den Konzepten von Hauerwas und Hütter siehe auch M. HONECKER, Themen und Tendenzen der Ethik, *TbR* 63 (1998), S. 74–133, hier S. 88f.; E. ARENS, a.a.O. (Anm. 62), Sp. 498ff.

Jahrhunderts eine untergeordnete Rolle. Durch Max Weber in die Diskussion eingeführt⁶⁷, ist «Verantwortung» nach dem ersten Weltkrieg zu einem neuen Grundwort unserer Sprache aufgestiegen, das mehr und mehr an die Stelle des ethischen Begriffs der Pflicht getreten ist. Durch die globalen Gefahren, denen sich Mensch und Natur heute ausgesetzt sehen, hat der Begriff der Verantwortung in der öffentlichen Diskussion nochmals an Bedeutung gewonnen. Er gilt heute als Leitbegriff einer zukunftsorientierten, um das Überleben der Menschheit besorgten Ethik.⁶⁸

Begriffsgeschichtlich stammen das Wort «verantworten» und seine Derivate aus der Rechtssphäre.⁶⁹ «Verantworten» heißt ursprünglich «(sich) vor Gericht verteidigen» (lat. *respondere, probare*). Hiervon ist die allgemeine Bedeutung «sich rechtfertigen» abgeleitet. Das Substantiv «Verantwortung» ist erst seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts nachweisbar. Es meint ursprünglich ebenfalls die Rechtfertigung vor Gericht (lat. *apologia, defensio*), wird nun aber auch auf die Rechtfertigung vor dem Richterstuhl Gottes gemünzt. In späterer Zeit bezeichnet die Vokabel einerseits allgemein jede Form der Rechtfertigung, andererseits den Zustand der Verantwortlichkeit.

Neben den juristischen und den religiösen Verantwortungsbegriff ist, von beiden abgeleitet und zugleich doch unterschieden, im 20. Jahrhundert der moralische getreten. Von diesem sind nochmals zu unterscheiden sein politischer Gebrauch sowie der funktionale Begriff der Aufgabenverantwortung. Für die ethische Diskussion über den Geltungsbereich und die Begründung einer Verantwortungsethik ist es wichtig, die unterschiedlichen Verwendungen des Verantwortungsbegriffs auseinanderzuhalten, weil andernfalls sein ethischer Gehalt verdunkelt wird oder

⁶⁷ Siehe M. WEBER, *Politik als Beruf*, in: DERS., *Gesammelte politische Schriften*, 2. erw. Aufl., hrsg. von J. Winckelmann, Tübingen 1958, S. 493–548.

⁶⁸ Siehe vor allem W. WEISCHEDEL, *Das Wesen der Verantwortung*, Frankfurt a.M. 21958; G. PICHT, *Der Begriff der Verantwortung*, in: DERS., *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien*, Stuttgart 1959, S. 318–342; W. SCHULZ, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 21974, S. 630–840; H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a.M. 1979; K.-O. APEL, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt a.M. 1988; H.E. TÖDT, *Perspektiven theologischer Ethik*, München 1988, S. 21–48; F.-X. KAUFMANN, *Der Ruf nach Verantwortung. Risiko und Ethik in einer unüberschaubaren Welt*, Freiburg i.Br. 1992; K. Bayertz (Hg.), a.a.O. (Anm. 31), *passim*. Vgl. zum Ganzen auch U. KÖRTNER/J. JEREMIAS/H. KRESS u.a., *GLern* 7 (1992), S.91–167 (Themenheft «Verantwortung»), sowie H. KRESS/W.E. MÜLLER, *Verantwortungsethik heute. Grundlagen und Konkretionen einer Ethik der Person*, Stuttgart 1997. Eine Literaturübersicht gibt K. SCHWARZWÄLLER, *Literatur zum Thema «Verantwortung»*, *ThR* 57 (1992), S. 141–179.

⁶⁹ Zur Begriffsgeschichte siehe DWb XII/1, S. 79–82.

aber die Kommunikation sämtlicher Teilsysteme der Gesellschaft moralisch überfrachtet wird. Die ideologische Moralisierung aller gesellschaftlichen Bereiche führt nicht etwa zu einer Schärfung des moralischen Bewußtseins, sondern im Gegenteil zur inflationären Entwertung aller Ethik.

Ausgangspunkt der hier vorgeschlagenen Konzeption von Verantwortungsethik ist die Einsicht, daß die Moralfähigkeit des Menschen mit seiner Personalität gegeben ist. Vor allem der dialogische Personalismus hat den Umstand zu Bewußtsein gebracht, daß es Personalität nur als intersubjektives Phänomen gibt. Zum Ich wird der Mensch nur, wenn er als ein Du angeredet wird. Personale Kommunikation aber impliziert den Anspruch auf Achtung dessen, der mich als Du anspricht. Dieser Anspruch auf Achtung bzw. Anerkennung kann im Einzelfall mißachtet oder zurückgewiesen werden. Er ist aber mit dem Anredegeschehen als solchem gegeben und zwingt in jedem Fall zu einer Stellungnahme, auch wenn sie in der Ablehnung des an mich gerichteten Anspruchs bestehen kann. Moral basiert also auf der Notwendigkeit der Stellungnahme zu dem mit der interpersonalen Kommunikation gegebenen Anspruch auf Anerkennung der Person.

Mit dem Sein von Personen ist nun zugleich ein Sollen gegeben, ohne welches Moral nicht denkbar ist. Diese These begeht keineswegs den naturalistischen Fehlschluß vom Sein auf das Sollen, sondern sie behauptet die Gleichursprünglichkeit von personalem Sein und moralischem Sollen, und zwar mit der Begründung, daß das Personsein ohne die Forderung der Anerkennung anderer Personen in sich widersprüchlich wäre. Ist nun aber die nur intersubjektiv gegebene Personalität der Grund von Moral, so ist die Achtung anderer Personen als Personen zugleich das grundlegende Kriterium der Moral, und zwar nicht nur deren faktische Gegebenheit, sondern auch für deren moralische Qualität.

Ein dialogisch konzipierter Verantwortungsbegriff ist allerdings ethisch noch nicht hinreichend, da es auch nicht-reziproke Verantwortungsverhältnisse gibt. Moralische Verantwortung besteht nicht nur *gegenüber* anderen, sondern auch *für* andere. Solche nicht-reziproke Verantwortung, z. B. für unmündige Kinder, aber auch für nichtmenschliche Lebewesen, macht es erforderlich, die Relationalität von Verantwortung dreifach zu bestimmen. Das ethische Subjekt hat sich demnach nicht nur gegenüber anderen Personen, sondern sein Verhalten diesen gegenüber wie gegenüber allem übrigen Leben nochmals vor einer dritten Instanz zu rechtfertigen. Wie diese Instanz ihrerseits zu bestimmen ist, ist freilich ein Hauptproblem jedes verantwortungsethischen Entwurfs. Die Theologie spricht hier klarerweise von Gott.

Wenn nun mit der Personalität des Menschen seine Moralität im Sinn der Verantwortlichkeit gegeben ist, so läßt sich von hier aus ein allgemeiner ethischer Begriff der Verantwortung entwickeln, welcher Moral als personale Rechenschaftspflicht bestimmt. Im Moment der Rechenschaftspflicht verbinden sich ein normatives und ein deontologisches Element. Von der moralischen Grundsituation her ist also der Verantwortungsbegriff zunächst im Sinne einer *Pflichtenlehre* zu diskutieren. Hierbei ist aber die Frage nach deontologischen Regeln und Verbindlichkeiten zu stellen. Ist, wie dargelegt, die Personalität des Menschen nicht nur der Grund, sondern auch das entscheidende Kriterium von Moral, so sind die Menschenrechte als deren ethische Konkretion zu verstehen. Von daher erklärt sich mein eingangs formuliertes Plädoyer für den Entwurf einer Sozialethik, die zugleich eine Ethik der Menschenrechte ist.

Die Verantwortung erstreckt sich nun nicht nur auf die bereits abgeschlossener Handlungen und Handlungsketten, sondern auch auf die Begründung künftigen Handelns im Sinn der Prävention und der Fürsorgepflicht. Als moralischer Begriff aber kann der an sich wertmäßig neutrale Begriff der Verantwortung nur dann inhaltlich bestimmt werden, wenn es gelingt, ihn als Begriff einer *Güterlehre* zu bestimmen. Ansatzweise ist dies im vorhergehenden geschehen, indem wir gezeigt haben, daß die Anerkennung anderer Personen das moralische Kriterium darstellt, welches mit dem eigenen Personsein gegeben ist. Darüber hinaus läßt sich zeigen, daß mit der Anerkennung des eigenen Daseins nicht nur dasjenige anderer Personen, sondern auch dasjenige von nichtmenschlichem Leben gefordert ist. Eine Güterlehre hat von solchen Überlegungen aus die Aufgabe verantwortlicher Prävention und Fürsorge näher auszuführen.

Schließlich aber ist es sinnvoll, zwischen der Verantwortung als Zurechnungsgeschehen und dem Zustand der Verantwortlichkeit zu unterscheiden. Mit F.-X. Kaufmann läßt sich Verantwortlichkeit als ein «Bündel personenbezogener Fähigkeiten» bestimmen, genauer gesagt als eine Verbindung von kognitiven, moralischen und kommunikativen Fähigkeiten, die je für sich notwendige, jedoch nur gemeinsam hinreichende Bedingungen verantwortlichen Handelns sind.⁷⁰ Zur Entwicklung eines ethischen Verantwortungsbegriffs gehört mit anderen Worten auch die Formulierung einer *Tugendlehre*. Eine solche hat aber nicht nur nach den kognitiven, sondern auch nach den affektiven Voraussetzungen unseres

⁷⁰ F.-X. KAUFMANN, Risiko, Verantwortung und gesellschaftliche Komplexität, in: K. BAYERTZ (Hg.), a.a.O. (Anm. 31), S. 72–97, hier S. 88ff.

Handelns zu fragen.⁷¹ Denn die bloße Pflicht zur Verantwortung motiviert noch nicht zu deren freiwilliger Übernahme. In diesem Zusammenhang ist auch über das Verhältnis von Verantwortung und Liebe nachzudenken, welche freilich alle Moral transzendiert, weil sie weder gefordert noch erzwungen werden kann.

Unsere bisherigen Überlegungen lassen sich so zusammenfassen, daß die Aufgabe einer Verantwortungsethik darin besteht, die aus der ethischen Tradition bekannten Aspekte einer Pflichtenlehre, einer Güterlehre und einer Tugendlehre unter dem Blickwinkel zukunftsbezogener Rechenschaftspflicht zu integrieren. Sofern diese Integration gelingt, muß die beobachtete Spannung zwischen Moral und zunehmender Komplexität der gesellschaftlichen Risiken keineswegs zum Ende jeder Moral führen. Vieles spricht stattdessen dafür, daß auch eine funktional ausdifferenzierte Risikogesellschaft nicht allein auf die technologische, sondern auch auf die moralische Kompetenz ihrer Mitglieder angewiesen ist, nämlich «auf das *Durchhalten bestimmter allgemeiner Überzeugungen*, deren Richtigkeit sich zwar nicht im Einzelfall beweisen läßt, die aber angesichts der Intransparenz von Handlungsfolgen immer noch brauchbarere Richtmaße zu sein scheinen als das Ergebnis kurzfristiger Interessenkalküle»⁷².

Sofern aber die Wahrnehmung von Verantwortung die Verantwortlichkeit als moralische Fähigkeit von Personen voraussetzt, ist die heute geforderte Ausbildung eines globalen Verantwortungsbewußtseins pri-

⁷¹ Einen entsprechenden Versuch, die Tradition der Tugendlehre innerhalb der theologischen Ethik zu erneuern, unternimmt z.B. K. STOCK, *Grundlegung der protestantischen Tugendlehre*, Gütersloh 1995.

⁷² F.-X. Kaufmann, a.a.O. (Anm. 70), S. 96. In dem erwähnten *Durchhalten bestimmter Grundüberzeugungen* drücken sich, um mit E. Herms zu sprechen, (Ursprungs-)Gewißheiten über Grund und Erfolgsbedingungen menschlichen Handelns aus, ohne die wir gar nicht handlungsfähig wären. Vgl. E. HERMS, a.a.O. (Anm. 35), S. XIIff., 119ff. u.ö. Daraus folgt aber nicht, daß die Handlungsfolgen in der heutigen komplexen Gesellschaft hinreichend durchschaubar wären. Herms behauptet (a.a.O., S. XI), daß alle Einzelentscheidungen der Individuen auf eine durchschaubare, d.h. von Regeln bestimmte Weise die Gestalt von Gesellschaft im ganzen beeinflussen. Dagegen ist jedoch mit N. Luhmann einzuwenden, daß es für die moderne ausdifferenzierte Gesellschaft kein umfassendes Handlungskalkül geben kann. Gerade wenn man, wie Herms fordert, das gesellschaftliche Geschehen vom konkreten dezentralen Ort der jeweiligen Funktionsposition aus beobachtet, erscheinen die übrigen sozialen Systeme als opake Umwelt. Die Gesamtgesellschaft ist dementsprechend nicht die Gesamtheit, sondern der Horizont sozialer Systeme. Das Problem besteht folglich darin, wie der Mensch zum moralischen Handeln motiviert werden kann, auch wenn sich die Folgen, zumindest die Spätfolgen und die überkomplexen Wechselwirkungen nicht überblicken lassen. Herms kann diese Frage nur religiös beantworten, indem er der Sache nach den Gedanken der göttlichen Vorsehung ins Spiel bringt (a.a.O., S. XXVIIIff.).

mär das Problem einer ethischen Erkenntnistheorie. Das in unserer Gesellschaft aufgrund der Vergesellschaftung des Handelns entschwundene Verantwortungsbewußtsein im moralischen Sinne des Wortes kann nur dort neu entstehen, wo sich Menschen als individuelle Subjekte zugleich selbst verantwortlich oder zur Verantwortung gerufen wissen. Nur wenn einzelne sich entschließen, Verantwortung zu *übernehmen*, wird diese überhaupt als zu realisierende Möglichkeit neu entdeckt und *wahrge*nommen. Verantwortung erkennen und übernehmen kann aber nur der, welcher sich zur Verantwortung gerufen und so als ethisches Subjekt begründet weiß. Genau darin besteht, was hier nicht mehr gezeigt werden kann, der ethische Sinn der paulinischen bzw. reformatorischen Rechtfertigungslehre.

Der Begriff der Wahrnehmung ist ethisch in seinem doppelten Wort-sinn zu bedenken: Die Wahrnehmung von Verantwortung im Sinne ihrer Übernahme setzt ihre Wahrnehmung im Sinne ihres Erkennens voraus.⁷³ Beispielhaft läßt sich dieser Zusammenhang am Gleichnis Jesu vom barmherzigen Samariter erkennen (Lk 10,25–37). Die Moral, die Jesus aus der Beispielgeschichte zieht: «Gehe hin und tue desgleichen!» (V. 37), ist als Anleitung zu einer entsprechenden Aufmerksamkeit und somit Schulung der ethischen Wahrnehmungsfähigkeit zu verstehen.

Eine Theorie ethischer Wahrnehmung zeigt nun aber, daß und weshalb der Verantwortungsbegriff als solcher kein hinreichendes Prinzip der Ethik sein kann. Eine Verantwortungsethik hat außer- oder transmoralische Voraussetzungen, die man in gewisser Hinsicht als ästhetisch bezeichnen kann. Ästhetik ist hier verstanden als Theorie der Wahrnehmungs- und Urteilsfähigkeit. Diese schließt den leiblichen und den affektiven Bereich des Menschseins ein. Ohne eine der Wahrnehmung entsprechende Motivation, für die Begriffe wie Liebe, Mitleid, Wohlwollen oder Barmherzigkeit stehen, gibt es kein moralisches bzw. moralfähiges, d. h. einer nachträglichen moralischen Beurteilung standhaltendes Handeln.⁷⁴ Umgekehrt gilt freilich, daß auch Liebe, Mitleid oder Wohlwollen allein kein hinreichendes Kriterium für die Sittlichkeit des Handelns sind. Denn der Wille, Gutes zu tun, sagt noch nicht, was in einer konkreten

⁷³ Vgl. dazu auch J. FISCHER, Wahrnehmung als Aufgabe und Proprium christlicher Ethik, in: DERS., Glaube als Erkenntnis. Zum Wahrnehmungscharakter des christlichen Glaubens, München 1989, S. 91–118, sowie B. HARBECK-PINGEL, Ethische Wahrnehmung. Eine systematisch-theologische Skizze, Aachen 1998 (Beiträge zur Theologie und Religionsphilosophie 2), der allerdings Ethik zu einseitig als Theorie der Lebensführung bestimmt.

⁷⁴ Vgl. dazu auch – in Fortsetzung seiner Tugendlehre (s. Anm. 71) – K. STOCK, Gottes wahre Liebe. Theologische Phänomenologie der Liebe, Tübingen 2000.

Situation das für alle Beteiligten Gute tatsächlich ist. Man kann aus Mitleid das Falsche tun oder sich sogar zu unmoralischen Handlungsweisen verleiten lassen. Von daher wird nochmals das eingangs diskutierte Postulat einer integrativen Ethik einsichtig, welches die Ansätze einer Sollethik und einer Strebsethik komplementär miteinander zu vermitteln sucht.

Es dürfte deutlich sein – was hier aber nicht mehr im einzelnen ausgeführt werden kann, daß der Ansatz einer integrativen Verantwortungsethik spezifische Einsichten der evangelischen Tradition reformuliert, zugleich aber Anliegen aufgreift, welche die katholische Tradition in das ökumenische Gespräch einbringt. Exemplarisch sei die Wiederentdeckung des Themas einer Tugendlehre genannt. Bei allen Unterschieden zwischen evangelischen und katholischen Zugängen zur Ethik, die nicht geleugnet werden sollen, treten doch auch Konvergenzen zutage, die das wechselseitige Verständnis fördern.