

FRIEDHELM HENGSBACH SJ

Christliche Gesellschaftsethik als normative Handlungstheorie

In der Fahrschule werden die Schülerinnen und Schüler darauf aufmerksam gemacht, dass sie beim Rechtsabbiegen auf der Kreuzung die Radler, die von hinten kommen, und die Fußgänger auf dem Zebrastreifen im Blick haben müssen, um andere Verkehrsteilnehmer nicht zu verletzen. Im alltäglichen Leben dagegen ziehen viele Menschen den Kreis der Personen, zu denen sie freundschaftliche Beziehungen unterhalten, sehr eng; jenseits des vertrauten Nahbereichs fühlen sie sich in ihrer Identität bedroht. Aber manchmal packt sie die Neugierde, wenn sie sich mit fremden Welten konfrontiert sehen. Dann empfinden sie die andern als eine Bereicherung der eigenen Identität.¹

Um die Konturen einer christlichen Gesellschaftsethik als normativer Handlungstheorie zu skizzieren, habe ich den Buchtitel »Die andern im Blick« gewählt.² Ich will damit für die Einsicht werben, dass politisch handelnde Christen ihre Identität im Blick auf die andern gewinnen – einschließlich der am Rand Lebenden, der Fremden und der Illegalen.

Eine solche Gesellschaftsethik verorte ich jenseits der katholischen Soziallehre.³ Diese war Bestandteil des gesellschaftlich und konfessionell geschlossenen katholischen Milieus mit klar unterscheidbaren Liturgien, Alltagsriten und Weltbildern. Zeitlos gültige Prinzipien wurden von den kirchlichen Amtsträgern verkündet und von den Christen, die sich politisch engagierten, auf eine konkrete Situation angewendet. Eine Naturrechtsphilosophie, in der Seins- und Sollenssätze eng verzahnt waren, gestattete die Erkenntnis normativ aufgeladener ›natürlicher‹ Ord-

¹ Vgl. *Jürgen Habermas*, Die Einbeziehung des Anderen, Frankfurt a.M. 1999; *Axel Honneth*, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt a.M. 1994.

² Vgl. *Friedhelm Hengsbach*, Die andern im Blick. Christliche Gesellschaftsethik in den Zeiten der Globalisierung, Darmstadt 2001.

³ Vgl. *Friedhelm Hengsbach/Bernhard Emunds/Matthias Möhring-Hesse* (Hrsg.), Jenseits katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik, Düsseldorf 1993.

nungsfiguren des Staates, der Familie und des Privateigentums.⁴ Inzwischen sind zahlreiche Versuche unternommen worden, die Mauern des geschlossenen Milieus zu überspringen, andere gesellschaftliche Gruppen in den Blick zu nehmen und sich auf einen Dialog über konfessionelle, sozialwissenschaftliche und philosophische Grenzfragen einzulassen. Die von mir skizzierte Gesellschaftsethik will ich in fünf Schritten erläutern.

1. ÖKUMENISCH AUS GUTEM GRUND

Noch vor einigen Jahrzehnten konnte man den Eindruck haben, als stünden sich die katholische Soziallehre und die evangelische Sozialethik wie Feuer und Wasser gegenüber. Die eine stellte sich als ein geschlossenes, abgerundetes Lehrgebäude dar, bei der anderen standen das individuelle Subjekt und die konkrete Situation im Mittelpunkt: Die Achtung der Gewissensentscheidung hatte Vorrang vor dem Gehorsam gegenüber etablierten Autoritäten. Die eine argumentierte naturrechtlich-philosophisch, die andere berief sich auf die biblische Theologie. Die eine wurde vom kirchlichen Lehramt verkündet, die andere bildete sich im Dialog der Gemeinde.

1.1. Lernbewegungen

Doch inzwischen haben die Konfessionsgrenzen ihre Trennschärfe verloren. In der evangelischen Sozialethik sind die beiden Deutungsmuster der ›Zwei Reiche‹ und der ›Königsherrschaft Christi‹, wie sie von den Lutheranern und denen vertreten wurden, die sich auf den reformierten Theologen *Karl Barth* beriefen, nur noch in ihren Nachwirkungen und mehrfach vermittelt spürbar. Die Zwei-Reiche-Lehre dient nun der Klärung, worauf es vor Gott und worauf es vor den Menschen ankommt.⁵ Das Kürzel ›Gesetz und Evangelium‹ steht für eine Summe von Lebenserfahrungen und Weltdeutungen des real existierenden Menschen einschließlich der normativen Ansprüche, die das Zusammenleben der

⁴ Vgl. *Josef Höffner*, *Christliche Gesellschaftslehre*, 8. Aufl., Kvelaer 1983, 21; *Gustav Gundlach*, *Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft I*, Köln 1964, 24; *Johannes Messner*, *Naturrecht*, 5. Aufl., Innsbruck-Wien-München 1966; *Oswald von Nell-Breuning*, *Soziallehre der Kirche*, Wien 1977; *ders.*, *Gerechtigkeit und Freiheit*, Wien 1980.

⁵ Vgl. *Gerhard Ebeling*, *Leitsätze zur Zwei-Reiche-Lehre*, in: *Wort und Glaube III*, Tübingen 1975, 574–592; *Martin Honecker*, *Zweireichelehre und Königsherrschaft Christi*, in: *Grundriß der Sozialethik*, Berlin-New York 1995, 14–31.

Menschen regeln und den öffentlichen Frieden gewährleisten; deren Zweideutigkeit indessen wird durch die Verkündigung des Evangeliums ans Licht gebracht.⁶ Das Verhältnis von Ethik und Dogmatik wird so bestimmt, dass der Ethik als Theorie der alltäglichen Lebensführung eine eigenständige Rolle zukommt, während sich die Weltsicht aus dem Glauben als eine unverzichtbare Quelle erweist, um die meist ambivalente reale Situation zu erschließen und zu strukturieren.⁷ Die Reflexionen über das moralische Handeln und die normative Urteilsfindung des einzelnen machen eine theologische Ethik der Institutionen, in der gesellschaftliche Einrichtungen theologisch gedeutet und ethisch beurteilt werden, nicht überflüssig.⁸

1.2. *Impulse von außen und Aufbrüche von innen*

Mit vergleichbaren Lernimpulsen sind die Vertreter der katholischen Soziallehre konfrontiert worden. Ein herausragender Impuls war das II. Vatikanische Konzil, dessen Pastoralkonstitution eine ›hermeneutische Revolution‹ ausgelöst hat. In ihr wird erklärt, dass die Kirche ihre Identität von zwei Bezugspunkten her bezieht – von Jesus Christus als ihrem geschichtlichen Ursprung und von der Gegenwart des Heiligen Geistes in der Welt von heute. Die Sozialethik sollte die ›Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums‹ deuten, sie sollte – sensibel für die unmittelbare Erfahrung – die tatsächliche Situation umfassend beschreiben und überzeugend analysieren, bevor sie deren Wertdynamik ermittelt und in einen biblisch-theologischen Sinnhorizont hineinstellt.

Ein zweiter Impuls ging – vermittelt über *Metz*' politische Theologie – von den lateinamerikanischen Theologen der Befreiung aus, die den

⁶ Vgl. *Ebeling*, Erwägungen zur Lehre vom Gesetz, in: Wort und Glaube I, 3. Aufl., Tübingen 1967, 255–293; *Honecker*, Gesetz und Evangelium, in: Einführung in die theologische Ethik, Berlin-New York 1990, 60–82; *Ernst Wolf*, Sozialethik, 2. Aufl., Göttingen 1982, 74–88; *Christopher Frey*, Theologische Ethik, Neukirchen-Vluyn 1990, 119–139.

⁷ Vgl. *Honecker*, Die sozialetische Grundfrage der Eigengesetzlichkeit, in: Einführung in die theologische Ethik (Anm. 6), 314–326; *ders.*, Das Recht des Menschen. Einführung in die evangelische Sozialethik, Gütersloh 1978, 22 ff.; *ders.*, Einführung in die evangelische Theologie, Berlin-New York 1990, 21 f., 30; *Trutz Rendtdorff*, Ethik, 2. Aufl., Stuttgart-Berlin-Köln 1990, 41 ff.; *Heinz-Eduard Tödt*, Zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik, in: Perspektiven theologischer Ethik, München 1988, 12 ff.

⁸ Vgl. *Honecker*, Die Aporien einer »Theologie der Ordnungen«, in: Einführung in die theologische Ethik (Anm. 6), 291–303; *ders.*, Institutionentheorie, ebd., 304–313, 311; *Wolfgang Huber*, Strukturen verantwortlichen Lebens. Die Bedeutung Heinz Eduard Tödts für die theologische Ethik, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 36 (1992) 241–255, 249 f.

Glauben als Praxis bestimmten: mit einer empirischen Außenseite, die auf die Menschen, und einer meta-empirischen Innenseite, die auf Gott gerichtet ist. Sie bezogen ihre theologische Reflexion auf die Analysen kritischer Sozialwissenschaftler, mit deren Hilfe sie das Massenelend, die Mechanismen dieses Elends und die Modelle der Befreiung zu begreifen lernten. Aber sie legten auch Wert darauf zu betonen, dass das erste Subjekt der Glaubensreflexion und der Befreiung das Volk der Armen ist.⁹

Ein dritter Impuls kam von katholischen Religionssoziologen in Deutschland. Diese hatten beobachtet, wie sich in den 70er und 80er Jahren die herkömmlichen konfessionellen Milieus zu Gunsten einer pluralen Sozialform auflösten. Das Christentum zeichnete sich durch eine religiöse Subjektivierung aus. Die institutionelle Bindekraft jener Normen und Deutungsmuster, die den Spielraum persönlicher Entscheidungen eingeengt hatten, ließ nach. Die Pluralisierung der Sozialformen brachte einen ›Sektoren-Katholizismus‹ hervor: eine fundamentalistische Gruppe scharte sich um die Hierarchie, ein kirchengebundener Sektor vereinte erlebnisnahen Glauben, Gemeindebezug und Autonomieansprüche im persönlichen Leben miteinander, ein Sektor diffuser Katholizität versammelte Menschen, die Wert darauf legen, dass die alltägliche Lebenswelt und der religiöse Symbolwert aufeinander abgestimmt sind, und neben dem formal organisierten Sektor des kirchlichen Dienstes wurde ein Bewegungssektor identifiziert, der geistlich-religiöse Gemeinschaften und vorwiegend kritische Basisgruppen enthält, die mit zivilgesellschaftlichen Bewegungen verknüpft sind.¹⁰

Die Impulse von außen sind zu Aufbrüchen von innen geworden: Die katholischen Theologen und Ethiker haben Kontakt mit Menschenrechtsbewegungen aufgenommen und das Gespräch mit der zeitgenössischen Philosophie, der sozialwissenschaftlichen Forschung und den Moralthologen, die eine Reform theologischer Methoden durchgesetzt

⁹ Vgl. *Höffner*, Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung?, Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1984; *Peter Hünermann/Margit Eckholt* (Hrsg.), Katholische Soziallehre – Wirtschaft – Demokratie. Ein lateinamerikanisch-deutsches Dialogprogramm, Mainz-München 1989; *Johann Baptist Metz*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1977.

¹⁰ Vgl. *Karl Gabriel*, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg i. Br. 1992; *Hengsbach*, Pluralismus christlicher Präsenz in der Politik – Profilierung oder Preisgabe katholischer Positionen?, in: *Anton Rauscher* (Hrsg.), Christ und Politik, Mönchengladbacher Gespräche 10, Köln 1989, 67–99.

hatten, gesucht.¹¹ Andere haben ihre wissenschaftliche Reflexion an die Lebenserfahrungen christlicher Basisgruppen angebunden. Sie nahmen Abschied von einer Prinzipienethik und rekonstruierten aus typischen Lernsituationen und subjektiv überzeugenden Handlungsentwürfen verbindliche Orientierungsmodelle.¹² Wieder andere orientierten sich zuerst an der guten Botschaft und dramatischen Praxis Jesu, um aus dieser Orientierung Tatsachen zu analysieren, Werte zu formulieren, Ziel-Mittel-Beziehungen zu erfassen, die eigenen Kompetenzen zu klären und Orientierungen anzubieten, um das politisch Erreichbare zu verwirklichen.¹³ Im Dialog mit der Ethik kommunikativen Handelns wurde eine christliche Gesellschaftsethik als normative Handlungstheorie entworfen, die den Respekt vor der natürlichen Umwelt, politische Utopien, ästhetische Visionen und religiöse Verheißungen einschließt.¹⁴ Eine neue Generation von Sozialethikerinnen und Sozialethikern entdeckte neben den ökonomischen Herausforderungen (Zähmung kapitalistischer Marktwirtschaften, menschengerechte Gestaltung der Arbeit, Reform der sozialen Sicherungssysteme) den Auftrag, sich auf die sozio-kulturelle Auseinandersetzung mit der ›Postmoderne‹ einzulassen und das Handeln und Erleben bzw. politisches Engagement und mystische Erfahrung aufeinander zu beziehen. Verständlicherweise schoben sich auch neue soziale Fragen in den Vordergrund, die es zu bearbeiten galt: die Rolle der Massenmedien, veränderte Leitmodelle der Entwicklungszusammenarbeit, Risiken der Biotechnik, die Reform des Staatsbürgerschaftsrechts und das Zusammenleben verschiedener Kulturen.¹⁵

¹¹ Vgl. *Walter Kerber*, Sozialethik, Stuttgart 1998; *Franz Furger*, Christliche Sozialethik, Stuttgart 1991; *Wilhelm Korff*, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft, 2. Aufl., Freiburg i. Br. u. a. 1985; *Arno Anzenbacher*, Christliche Sozialethik, Paderborn 1997; diese Publikation stellt eine derzeit weit herausragende ›Summe‹ sozialetischer, vom christlichen Glauben inspirierter Reflexion dar, insofern die Denkströmungen der Moderne kompetent und einfühlsam erläutert, die gegenwärtig wirksamen sozialphilosophischen Paradigmen vorgestellt, der geschichtliche Weg und die aktuelle Pluralität der katholischen Soziallehre nachgezeichnet und deren Prinzipien differenziert erklärt werden.

¹² Vgl. *Wilhelm Dreier*, Sozialethik, Düsseldorf 1983; *Dietmar Mieth*, Moral und Erfahrung, 3. Aufl., Freiburg i. Ue. 1982.

¹³ Vgl. *Herwig Büchele*, Christlicher Glaube und politische Vernunft, Wien-Zürich-Düsseldorf 1987.

¹⁴ Vgl. *Hans-Joachim Höhn*, Vernunft – Glaube – Politik. Reflexionsstufen einer christlichen Sozialethik, Paderborn 1990.

¹⁵ Vgl. *Thomas Hausmanning* (Hrsg.), Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne, Paderborn 1993; *Höhn* (Hrsg.), Christliche Sozialethik interdisziplinär, Paderborn 1997.

1.3. Konvergenzen

Die konfessionell unterschiedenen Reflexionen haben sich inzwischen methodisch und inhaltlich stark angenähert. Bei der Reflexion der methodischen Grundlagen hat die Frage nach dem Subjekt der Sozialethik, das in der Freiheit des einzelnen oder in den Interessen gesellschaftlicher Akteure angesiedelt wird, ein großes Gewicht. Ein vergleichbares Gewicht kommt dem ethischen Urteil darüber zu, wie persönliche Entscheidungen und die Funktion von Institutionen aufeinander abgestimmt werden. Zentral ist auch die Reflexion über das Spannungsverhältnis zwischen der Erfahrung in einer konkreten Situation, den individuellen Bedürfnissen und der Gewissensfreiheit einerseits und den allgemein verbindlichen Normen andererseits. Intensiv diskutiert wird außerdem die Wechselwirkung, die zwischen der sozialetischen Reflexion und der empirischen Sozialforschung bzw. den biblisch-theologischen Sinnwelten besteht.

Der gesellschaftliche Problemdruck, der konfessionsübergreifend wahrgenommen wird, gleicht auch die inhaltliche Thematik der sozialetischen Reflexionen einander an. So werden in der politischen Ethik die Reichweite der Menschenrechte, die Geltung des Asylrechts und die Brisanz des Kirchenasyls untersucht, die Rolle der Parteien und Bürgerinitiativen in einer parlamentarischen Demokratie bestimmt und die Funktion des Strafrechts und Strafvollzugs überprüft. Die Brennpunkte der aktuellen Sozialstaatsdebatte, nämlich die Frauenarmut, die Rentenreform, die Zukunft der Kranken- und Pflegeversicherung finden sich auf den Themenlisten der Vertreter beider Konfessionen. Im Forschungsbereich der medizinischen Ethik nehmen die Sterbehilfe und die Definition des gesunden Lebens den ersten Platz ein. In allen Konfessionen schieben sich umweltethische Themen in den Vordergrund, beispielsweise schöpfungstheologische Untersuchungen, das Abwägen ökonomischer und ökologischer Ziele, die Bewertung der Technikfolgen und Technikentstehung, die Risikobeurteilung der Biotechnik und der Gentherapie sowie die Sorge um den Schutz der Pflanzen und Tiere. Ein ökumenischer Paradigmenwechsel lässt sich in den zwei Formeln der ›verantwortlichen Gesellschaft‹ und der ›verantwortlichen Haushaltertschaft‹ ausdrücken. Im Vergleich dazu führen Fragen der Familienethik und der feministischen Ethik ein Schattendasein.¹⁶

¹⁶ Vgl. *Leonardo Boff*, *Ethik für eine neue Welt*, Düsseldorf 2000; *Ulrich Duchrow*, *Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft. Biblische Erinnerung und politische Ansätze zur Überwindung einer lebensbedrohenden Ökonomie*, Gütersloh-Mainz 1997;

2. DER PRAKTISCHE STANDORT

Der Blick des Gesellschaftsethikers, dessen Reflexion den ›Vorrang der Praxis‹ anerkennen und einen praktischen Standort einnehmen soll, wird auf das menschliche Handeln und die Erschließung des handelnden Subjekts gelenkt.

2.1. Rekonstruktion des menschlichen Handelns

In der Außenperspektive unterscheidet sich das menschliche Handeln kaum von der Bewegung des Wassers, das den Berg hinab fließt, oder der Steine, die aus einer Mauer herausbrechen. Insofern solche Bewegungen häufig durch äußere Reize ausgelöst werden, lassen sich Handlungen als Elemente von Handlungszusammenhängen erklären. Die Außenperspektive ist jedoch unzureichend, menschliches Handeln erschöpfend zu begreifen. Aus der Innenperspektive erweist sich das Handeln als zielgerichtet. Es spannt einen zeitlichen Bogen zwischen Bedürfnissen und Zwecken. Bedürfnisse stehen am Anfang der Handlung, Zwecke sind deren Ende. Aber folgt die Handlung ausschließlich ›natürlichen‹ Bedürfnissen, so dass die Bedürfnisse zur Ursache, die Handlungen zur Wirkung erklärt werden könnten? Tatsächlich sind unsere Bedürfnisse subjektiv geformt und gedeutet. Die von uns gesetzten Zwecke sind es, die unsere Bedürfnisse mit dem Handeln verbinden. Die Ziel-Mittel-Beziehung ist für das menschliche Handeln kennzeichnend.¹⁷

Zutreffender und profilierter wird das menschliche Handeln indessen als ›absichtliches‹ Handeln gedeutet. Im Mittelpunkt einer solchen Deu-

Marianne Heimbach-Steins u. a. (Hrsg.), Brennpunkt Sozialethik: Theorien, Aufgaben, Methoden (FS Franz Furger), Freiburg i. Br. 1995; Ulrich H. J. Körtner, Evangelische Sozialethik, Göttingen 1999; Walter Lesch/Alberto Bondolfi (Hrsg.), Theologische Ethik im Diskurs, Tübingen-Basel 1995; Matthias Möhring-Hesse, Theozentrik, Sittlichkeit und Moralität christlicher Glaubenspraxis. Theologische Rekonstruktionen (Studien zur theologischen Ethik 75), Freiburg i. Ue. 1997; Martin Robra, Ökumenische Sozialethik. Mit einer Einführung von Konrad Raiser, Gütersloh 1994; Franz Segbers, Die Hausordnung der Tora. Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik, Luzern 1999.

¹⁷ Vgl. *Otfried Höffe, Philosophische Handlungstheorie als Ethik, in: Hans Poser (Hrsg.), Philosophische Probleme der Handlungstheorie, Freiburg i. Br.-München 1982, 233–261, hier 247–251; Richard Münch, Theorie des Handelns. Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Emile Durkheim und Max Weber, Frankfurt a.M. 1982; Manfred Riedel, Zweck- und bedürfnisgebundenes Handeln. Zur Tragweite des teleologischen Begründungsansatzes in der Handlungstheorie, in: Poser (Hrsg.), Philosophische Probleme (Anm. 17), 129–146.*

tung stehen die autonomen Subjekte, die sich zum Handeln entschließen, und die eine Vielzahl von punktuellen Handlungszielen einer leitenden Absicht unterstellen – nämlich sich selbst zu verwirklichen, das heißt diejenigen zu sein, die sie gemäß ihren Lebensentwürfen sein möchten.¹⁸

Welche leitende Absicht dem menschlichen Handeln zu Grunde liegt, kann nur in einem kommunikativen Kontext ermittelt werden. Zum einen übernehmen die direkt oder indirekt Beteiligten bereitwillig die Selbstausslegung des handelnden Subjekts, zum andern orientiert sich dieses, wenn es sein Handeln auslegt, an den Erwartungen und Interessen seiner Kommunikationspartner. Handlungen als beabsichtigt zu identifizieren und auszulegen ist also eine kollektive Interpretationsleistung, die in der Regel sprachlich vermittelt wird.¹⁹

Die Rekonstruktion der Bedürfnisse, Ziele und Absichten menschlichen Handelns hat das Subjekt in den Brennpunkt einer handlungstheoretischen Rekonstruktion gerückt. Der zweite Brennpunkt ist die Situation des Handelns. Eine Situation fordert die Handlungssubjekte heraus und löst ihr Handeln aus. Aber die Subjekte bearbeiten die Situation, deuten und verändern sie. Einerseits sind sie Bestandteile der Situation, andererseits stehen sie ihr gegenüber und beziehen Stellung zu ihr. Situationen provozieren Fragen an die Handlungssubjekte, wie sie gemäß ihren Bedürfnissen, Zielen und Absichten darauf antworten sollen. Das Verhältnis von Handlungssituation und handelndem Subjekt wird durch ein ›quasi-dialogisches Frage-Antwort-Modell‹ angemessen charakterisiert.²⁰

Das quasi-dialogische Modell einer Handlungssituation, die als Anfrage gedeutet wird, und der kreativen Antwort, die das handelnde Subjekt darauf gibt, legt nahe, den Begriff der ›Orientierung‹ als weiteren Schlüssel der Deutung des menschlichen Handelns zu wählen. Handlungsorientierungen verknüpfen Subjekte, Situationen und Handlungen. Sie werden von den Handlungssubjekten entworfen – nicht als Ablei-

¹⁸ Vgl. *Wilhelm Vossenkuhl*, Praxis, in: *Ekkehard Martens/Herbert Schnädelbach* (Hrsg.), Philosophie. Ein Grundkurs, Bd. 1, Hamburg 1991, 217–261, hier 241–253.

¹⁹ Vgl. *Dietrich Böhler*, Rekonstruktive Pragmatik, Frankfurt a. M. 1985, 191–216; *Manfred Strecker*, Handlung und Intersubjektivität. Zu den Grundlagen des Handlungsverstehens, in: *Poser* (Hrsg.), Philosophische Probleme (Anm. 17), 147–169.

²⁰ Vgl. *Vossenkuhl*, Zur rationalen Erklärung sozialen Handelns, in: *Poser* (Hrsg.), Philosophische Probleme (Anm. 17), 285–326, hier 293–296; *Böhler*, Konstituierung des Handlungsbegriffs. Teleologisches und quasi-dialogisches Rekonstruktionsmodell, in: *Hans Lenk* (Hrsg.), Handlungstheorien – interdisziplinär Bd. II, 1. Halbband, München 1978, 161–197, hier 171–175; *Böhler*, Rekonstruktive Pragmatik (Anm. 19), 223–233.

tung und Untersatz etablierter Regeln, sondern als deren eigenwillige Übersetzung auf konkrete Situationen hin. Etablierte Handlungsregeln sind auslegungs- und beurteilungsoffen, aber auf konkrete Situationen hin auch auslegungs- und prüfungsbedürftig. Handlungsorientierungen legen solche Regeln aus, beurteilen sie kritisch und beziehen sie kreativ auf die konkrete Situation. Oder besser formuliert: Die Handlungssubjekte eignen sich die Orientierungen in einem kreativen Such- und Entdeckungsverfahren als ihre eigenen Handlungsentwürfe an. Welche Orientierungen dann bestimmten Situationen angemessen sind und welche dem eigenen Selbstverständnis am ehesten entsprechen, finden sie in einem Lernprozess heraus, auf den sie sich individuell und kollektiv einlassen.²¹

2.2. Kollektive Akteure

Eine handlungstheoretische Rekonstruktion scheint unterschwellig von individuellen Akteuren auszugehen, die sich für ein von ihnen beabsichtigtes Handeln verantwortlich wissen und sich dessen Folgen zurechnen lassen. Eine solche Singularisierung der Verantwortung wäre allerdings eine unzulässige Engführung. ›Verantwortung‹ ist eine gesellschaftliche Konstruktion. Sie spiegelt das verbreitete Bewusstsein, dass die Menschen in einer offenen Welt leben, dialogische Wesen sind und sich wechselseitig in die Verantwortung rufen, und dass ökonomische und politische Systeme einen geschichtlichen Ursprung haben. Im intersubjektiven Charakter menschlichen Handelns liegt der Grund, weshalb die individuelle Verantwortung füreinander zu einer partizipativen Verantwortung miteinander umgedeutet werden kann. Wer sich für andere interessiert, wird deren Rederecht anerkennen und nicht ersetzen; wer sich die Sache anderer zu Eigen macht, wird deren Beteiligung ermöglichen und nicht überflüssig machen.²²

Infolgedessen ist auch in einer handlungstheoretischen Rekonstruktion der Perspektivenwechsel vom Handeln individueller Subjekte zum Handeln kollektiver Akteure plausibel und geboten. Denn sobald eine Handlungssituation von mehreren individuellen Subjekten gleichsinnig gedeutet wird und sobald gleichgerichtete Absichten mehrerer individueller Handlungssubjekte etwa über die Stabilisierung oder den Umbau sozialer Systeme öffentlich artikuliert werden, wächst die Chance eines gemeinsamen Handelns und gemeinsamer Absichten. Kollektive Akteure können vermeintlichen Handlungszwängen erfolgreich wider-

²¹ Vgl. Möhring-Hesse, *Theozentrik* (Anm. 16), 57–63; *Vossenkuhl, Praxis* (Anm. 18), 230.

²² Vgl. Kurt Bayertz (Hrsg.), *Verantwortung: Prinzip oder Problem?*, Darmstadt 1995.

stehen, mit Handlungssystemen souverän umgehen und sich ihrer bedienen, wozu individuelle Handlungssubjekte regelmäßig nicht in der Lage wären. Aber welche kollektiven Akteure lassen sich in einer handlungstheoretischen Rekonstruktion identifizieren?

2.2.1. Staatsorgane

In normativen Staatstheorien wird der Staat als herausragendes Subjekt kollektiver Verantwortung genannt. Er sei der neutrale Beobachter und wachsame Hüter des allgemeinen Interesses. Ausgestattet mit dem Gewaltmonopol könne er eine objektive Wertordnung auch gegen partikuläre Interessen durchsetzen. Doch der Staat hat in erster Linie ein ›Interesse an sich selbst‹ und an der Stabilisierung seiner selbst. Außerdem kann der weltanschaulich neutrale, wenn gleich wertgebundene Staat den eben genannten normativen Erwartungen nicht gerecht werden. Denn zwischen wirtschaftlichen Führungseliten und staatlichen Entscheidungsträgern bestehen starke personelle und politische Verflechtungen. Die staatlichen Organe sind selbst interessierte Partei. Außerdem ist die repräsentative Demokratie vielfach zu einer Parteiendemokratie entartet. Die Parteien haben sich zu quasi-staatlichen Apparaten aufgebläht. Sie durchlöchern den Grundsatz der Gewaltenteilung. Die angeblich ihrem Gewissen verpflichteten Abgeordneten werden der Fraktionsdisziplin unterworfen. Und schließlich haben sich zahlreiche Interessenverbände zwischen die Staatsorgane und das souveräne Volk geschoben. Sie bündeln die Interessen ihrer Mitglieder und bringen sie punktuell in die staatlichen Entscheidungsprozesse ein. Umgekehrt bedienen sich die staatlichen Entscheidungsträger der Verbände, um die komplizierten Interessenkonflikte reifer Industriegesellschaften zu domestizieren und die Ansprüche der Bürgerinnen und Bürger auf staatliche Leistungen bzw. Regelungen zu disziplinieren. Die Interessenverbände geraten damit in eine bedenkliche Staatsnähe und gleichzeitige Bürgerferne und wirken dabei mit, dass sich staatliche Entscheidungsprozesse unter Ausschluss der Öffentlichkeit von den Parlamenten in die Netzwerke der politischen Funktionseliten verlagern.²³

²³ Vgl. Dieter Rucht, Parteien, Verbände und Bewegungen als Systeme politischer Interessenvermittlung, in: Oskar Niedermayer/Richard Stöss (Hrsg.), Stand und Perspektiven der Parteienforschung in Deutschland, Opladen 1993, 251–275; Wolfgang Streeck, Staat und Verbände. Neue Fragen, Neue Antworten, Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft 25, 1994; Oswald von Nell-Breuning-Institut für Wirtschafts- und Gesellschaftsethik der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, Die Rolle der Umweltverbände in den demokratischen und umweltethischen Lernprozessen der Gesellschaft, Materialien zur Umweltforschung 25, hg. vom Rat von Sachverständigen zu Umweltfragen, Stuttgart 1996.

2.2.2. Zivilgesellschaftliche Akteure

Neben dem staatlichen Organen können zivilgesellschaftliche Akteure als verantwortliche Handlungssubjekte identifiziert werden. Diese Aussage geht auf zwei Entdeckungen während des letzten Viertels des vergangenen Jahrhunderts zurück:

Zum einen wurden der Aufbruch in Osteuropa und die friedliche Revolution gegen den von einer einzigen Partei beherrschten Staat weithin aus der Analyse und Vision einer Zivilgesellschaft gespeist.²⁴ Zum andern haben sich aus den kulturellen Umbrüchen in den westlichen Gesellschaften der 70er Jahre zwei politische Bewegungen profiliert. Mit der Formel der ›Demokratisierung aller Lebensbereiche‹ sollten in Familien, Schulen und Verbänden ein demokratischer Lebensstil und demokratische Verfahren wirksam werden. Der kollektive Wille einer Gemeinschaft sollte von unten nach oben gebildet und jeder Mensch als Träger von Grundrechten anerkannt werden; die grundlegende Gleichheit der Menschen sollte mehr zählen als die Differenzen der Rasse, des Geschlechts und der Leistung. Die Formel der ›politischen Beteiligung‹ war gegen eine repräsentativ verfestigte Demokratie gerichtet, die sich unter Ausschluss der Öffentlichkeit in einem Netzwerk politischer Funktionseliten verfangen hatte. Die plebiszitäre Lücke der Verfassung sollte durch Verfahren der direkten Demokratie und dezentraler Willensbildung geschlossen werden. Politische Entscheidungsprozesse sollten in die Öffentlichkeit zurückgeholt, durchsichtig gemacht und ›in der ersten Person‹ erlebbar werden.²⁵

Mit dem Begriff der ›Zivilgesellschaft‹ wird das Ensemble freiwilliger nichtstaatlicher Zusammenschlüsse belegt, in denen sich Bürger und Bürgerinnen organisieren, um sich an der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung zu beteiligen, die gesellschaftliche Öffentlichkeit zu beeinflussen und für ihre Interessen und Erfahrungen öffentliche Zustimmung zu finden. Dazu gehören beispielsweise Umweltinitiativen, Frauenhäuser, Protestgruppen, Sport- und Musikvereine, Dialogforen, Akademien, Wohlfahrts- und Sozialverbände, Kirchen, Gewerkschaften,

²⁴ Vgl. *Elke Fein*, *Zivilgesellschaft. Konzept und Bedeutung für die Transformation in Osteuropa*, Berlin 1997; *Kyo-Young Lee*, *Zivilgesellschaft als Ansatzpunkt für den Umbruch der sozialistischen Systeme in Osteuropa? Das Beispiel Polen*, Berlin u. a. 1994; *Ulrich Rödel/Günter Frankenberg/Helmut Dubiel*, *Die demokratische Frage*, Frankfurt a. M. 1989.

²⁵ Vgl. *Zivilgesellschaft und Demokratie*, *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen*, Heft 1/1999; *Günter Frankenberg*, *Die Verfassung der Republik. Autorität und Solidarität in der Zivilgesellschaft*, Frankfurt a. M. 1997.

Parteien und soziale Bewegungen. Soziale Bewegungen entstehen aus einem kollektiven Leidensdruck, der zusammenschließt und aus dem Widerstand der Benachteiligten eine Solidarität wachsen lässt. Die politische Öffentlichkeit ist das erstrangige Medium, in dem soziale Bewegungen ihren Willen zur gesellschaftlichen Veränderung formuliert und eine Gegenmacht aufgebaut haben. Sie haben jene Themen, die von den herrschenden Kräften in die Privatsphäre abgedrängt worden waren, in die Öffentlichkeit zurückgeholt. Sie haben sich auf gesellschaftliche Konflikte eingelassen und diese in Formen anschlussfähiger Verständigung mit den ökonomischen und staatlichen Funktionsebenen überführt. Das Zusammenspiel staatlicher Organe und zivilgesellschaftlicher Akteure folgt einer funktionalen Arbeitsteilung, indem die Staatsorgane auf ihre Steuerungs- und Durchsetzungskraft vertrauen, während die zivilgesellschaftlichen Akteure auf ihr Innovationspotenzial setzen können.²⁶

3. SOZIALWISSENSCHAFTLICHER ANSCHLUSS

Die bisherigen theoretischen Reflexionen haben den Blick auf die anderen Konfessionen und die Praxis der politisch engagierten Christen gelenkt. Nun soll sich der gesellschaftsethische Blick auf die sozialwissenschaftliche Forschung richten.

3.1. Kohärenzbeziehung

Sozialwissenschaften und Gesellschaftsethik werden oft als voneinander völlig getrennt angenommen, weil die Erkenntnis von Tatsachen und die wertende Beurteilung zwei methodische Gegenwelten darstellen. Zwischen ihnen, heißt es, klaffe ein Abgrund, der durch keine Brücke überwunden werden kann.²⁷ Wenn jedoch die Sozialwissenschaften und

²⁶ Vgl. *Klaus Eder*, Die Institutionalisierung kollektiven Handelns, in: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 2/1994, 40–51; *Neue soziale Bewegungen – Impulse, Bilanzen und Perspektiven*, *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen*, Frankfurt a.M. 1994; *Hengsbach*, Der Umbau kirchlicher Soziallehre in eine Ethik sozialer Bewegungen, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* B 20/1991, 16–27; *Oskar Negt*, Art. Öffentlichkeit, in: *Handlexikon der Politikwissenschaft*, München 1983, 318–322; *Joachim Raschke*, Die Zukunft der Grünen, Frankfurt a.M. 2000; *UnternehmensGRÜN (Hrsg.)*, Märkte ohne Grenzen. Unternehmen im Spannungsfeld zwischen nachhaltigem Wirtschaften und globalem Wettbewerb, München 1998.

²⁷ Vgl. *Max Weber*, Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, sowie *ders.*, Der Sinn der »Wertfreiheit« der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften, beide in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftstheorie*, 2. Aufl., Tübingen 1951.

die gesellschaftsethische Reflexion in ein positives Verhältnis gebracht werden sollen, legen sich drei Modelle nahe: Entweder kommt es zu einer hegemonialen Beziehung mit zwei Spielarten oder zu einer gleichrangigen Beziehung. Ein namhafter Vertreter der katholischen Soziallehre hatte gemeint, die ethische Reflexion könnte die gesicherten Erkenntnisse der Sozialwissenschaften übernehmen.²⁸ Ein solches Vorhaben muss jedoch daran scheitern, dass die Sozialwissenschaftler keine reinen Datensammler sind; bei ihren Diagnosen wählen sie aus, sie urteilen und werten. Umgekehrt würde eine ›ökonomisch-evolutorische Ethik‹ das moralische Handeln in eine Nutzenkalkulation oder in einen vertraglich geregelten Interessenausgleich auflösen. Ethischer oder ökonomischer Imperialismus sind in vergleichbarer Weise unbefriedigend. Deshalb sollte in einem interdisziplinären Dialog zwischen Gesellschaftsethikern und Sozialwissenschaftlern die wechselseitige Anschlussfähigkeit der ethischen Reflexion und der sozialwissenschaftlichen Analyse ermittelt werden. Beispielhaft werden im Folgenden das systemtheoretische und das entscheidungstheoretische Paradigma daraufhin überprüft, ob sie für eine gesellschaftsethische Reflexion anschlussfähig sind.

3.2. Theorie sozialer Systeme

Die Theorie sozialer Systeme macht darauf aufmerksam, dass menschliches Handeln in Handlungszusammenhänge integriert und weithin von außen gesteuert ist. Angestoßen durch die moderne Biologie und Kybernetik, die das lineare Deutungsschema von Ursache und Wirkung gegen das komplexer Wechselwirkungen ausgetauscht hat, wird auch die Gesellschaft als ein System begriffen, das durch Rückkopplungen und Regelungen bestimmt ist. Wirtschaft und Gesellschaft sind ›selbstreferentielle Systeme‹, operative Einheiten, die sich selbst organisieren, selbst herstellen und dabei sich, ihre Elemente und ihre Umwelt auf sich beziehen.²⁹

²⁸ Vgl. *Höffner*, Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung? (Anm. 9), 9.

²⁹ Vgl. *Niklas Luhmann*, Soziale Systeme, 2. Aufl., Frankfurt a.M. 1985; *ders.*, Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1990; *Claudio Baraldi/Giancarlo Corsi/Elena Esposito*, Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, Frankfurt a.M. 1997, bes.: ›Gesellschaftsdifferenzierung‹ (S. 65–71); *Gisela Gripp-Haselstange*, Niklas Luhmann. Eine Einführung, 2. Aufl., München 1997; *Georg Kneer/Armin Nassehi*, Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, 3. Aufl., München 1997; *Detlef Krause*, Luhmann-Lexikon, 2. Aufl., Stuttgart 1999.

Moderne Gesellschaften sind funktional ausdifferenzierte Systeme, die jeweils gemäß einer eigenen Leitdifferenz, die sich in binären Codes verkörpert, operieren und ihre Umwelt beobachten. So wird das politische Teilsystem durch den Code ›Macht/Machtverlust‹, das Bildungssystem durch den Code ›gute/schlechte Noten‹, das Wirtschaftssystem durch den Code ›Zahlung/Nichtzahlung‹ und das Wissenschaftssystem durch den Code ›wahr/falsch‹ geregelt. Diese funktionalen Codierungen bleiben moralisch indifferent. Moralische Debatten verbreiten meist eine Alarmstimmung und münden in aggressiven Streit. Sie stören die Funktionsfähigkeit ausdifferenzierter Teilsysteme und deren Steuerung durch binäre Codes. Deshalb sieht *Niklas Luhmann* die vordringlichste Aufgabe der Ethik darin, vor Moral zu warnen.³⁰

Den Wert einer Theorie sozialer Systeme sehe ich darin, dass sie an die gemeinsamen Handlungsmuster, Sinnwelten und Institutionen erinnert, die menschliches Handeln anleiten, und vor einem überzogenen Freiheitspathos, das sich auf menschliches Handeln bezieht, warnt. Ein Großteil des eigenen Handelns steht in Wechselwirkung mit dem Handeln anderer und kommt durch Regelungen und Rückkopplungen zustande. Eine solche Einsicht schützt den Ethiker vor Überraschungen, die sich dann bemerkbar machen, wenn die besten Absichten des Handelns durch unvorhergesehene Nebenwirkungen durchkreuzt werden. Außerordentlich realistisch ist auch die Einsicht, dass jedes Teilsystem, das sich selbst und die Umwelt gemäß dem binären Code beobachtet, einen blinden Fleck hat, der die eigene Beobachtung relativiert. Dieser blinde Fleck kann durch keine Super-Beobachtung beseitigt werden.

Der Anschluss einer Theorie sozialer Systeme an die ethische Reflexion gelingt nicht, wenn sie ungefiltert bleibt. Beispielsweise müsste die quasi-metaphysische Differenzmethode hinterfragt und auf übergreifende, einheitsstiftende Kategorien bezogen werden. Außerdem wäre die Aporie der Wechselwirkung zwischen psychischen und sozialen Systemen, die in den Chiffren ›strukturelle Kopplung‹ und ›Interpenetration‹ anklingt, zu überwinden. Die subjektive und intersubjektive Dimension des sozialen Handelns hartnäckig zu verdrängen, kann nicht das letzte Wort sein, wenn über den Anschluss an eine normative Handlungstheorie entschieden wird. Immerhin ist mit den Kategorien ›Sinn‹ und ›Vertrauen‹, die von der Systemtheorie verwendet werden, eine Nahtstelle von systemtheoretischer und handlungstheoretischer Refle-

³⁰ Vgl. *Luhmann*, Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral. Rede von Niklas Luhmann anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises 1989, Frankfurt a.M. 1990, 41; ders., *Ökologische Kommunikation*, Opladen 1986, 216.

xion gefunden. Wie sehr eine fundamentale Moral nicht nur im Rechtssystem, sondern in allen Teilsystemen unterschwellig vorhanden ist, lässt sich daran ablesen, dass der Ruf nach einer Genitiv-Ethik gleichzeitig in der Medizin, Wirtschaft und Politik laut wird, und dass den Teilsystemen eine ›organisierte Verantwortungslosigkeit‹ vorgehalten wird, die darin bestehen soll, dass schädliche Fernwirkungen und Nebenfolgen ihrer Operationen auf andere Teilsysteme abgeladen werden.

3.3. Kollektive Entscheidungstheorie

In der Spieltheorie, auf die Ökonomen sich bevorzugt einlassen, wird die Gesellschaft als Spiel abgebildet. Eine Mehrzahl von Akteuren ist mit Situationen konfrontiert, in denen sie entscheiden müssen. Sie entscheiden unter Unsicherheit, weil die Ergebnisse des Spiels nicht nur vom eigenen Handeln und den eigenen Absichten, sondern auch vom Handeln der Mitspielenden und deren Absichten abhängt. Die Spielzüge sind interessengeleitet, Machtverhältnisse zugelassen.³¹

Die charakteristischen Merkmale von ›Kampfspiele‹ oder nicht-kooperativen Spielen bestehen darin, dass die Spieler ausschließlich ihren eigenen Interessen folgen, und dass diese strikt entgegengesetzt sind. Das klassische Beispiel eines solchen Spiels ist das Gefangenendilemma-Spiel: Zwei Verdächtige sitzen in Einzelhaft. Sie werden eines Banküberfalls verdächtigt, ohne dass der Staatsanwalt über ausreichende Beweise verfügt. Jeder der Gefangenen überlegt getrennt, welche Entscheidungsregel für ihn vorteilhaft ist. Soll er gestehen – in der Erwartung, dass der andere nicht gestehen wird? Dann käme er frei und der andere erhielte die Höchststrafe. Soll er gestehen, wenn der andere ebenfalls gesteht und sie beide längere Zeit ins Gefängnis müssten? Oder soll er nicht gestehen – in der Erwartung, dass auch der andere leugnet und sie beide lediglich eine leichte Haftstrafe abbüßen müssten? Aber wenn der andere gesteht, hätte er mit der Höchststrafe zu rechnen. Auf Grund solcher Überlegungen folgt jeder der Gefangenen der Entscheidungsre-

³¹ Vgl. Klaus Bodemer, Spieltheorie, in: Dieter Noblen/Rainer-Olaf Schulze (Hrsg.), Politikwissenschaft, Bd. 1, 2. Aufl., München-Zürich 1987, 965 f.; Michel Foucault, Dispositive der Macht, Berlin 1978, 110; ders., Warum ich Macht untersuche: Die Frage des Subjekts, in: Hubert L. Dreyfus/Paul Rabinow (Hrsg.), Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Weinheim 1994, 243–250; Hermann Lübbe, Zur Theorie der Entscheidung, in: Ernst Wolfgang Böckenförde u. a., Collegium Philosophicum, Studien (FS Ritter), Basel-Stuttgart 1965, 118–140, 132; Jürgen Mittelstraß, Über Interessen, in: Methodologische Probleme einer normativ-kritischen Gesellschaftstheorie, Frankfurt a.M. 1975; Joachim Rosenmüller, Spieltheorie, in: Handwörterbuch der Wirtschaftswissenschaft, Bd. 7, Stuttgart-Tübingen-Göttingen 1977, 177–196.

gel: ›Gestehen‹. Diese Regel führt zu einer individuell vorteilhaften Lösung, nicht jedoch zu einer für beide Beteiligten optimalen Lösung, die erreicht worden wäre, wenn sie hätten kooperieren können.³²

Haben kooperative Spiele in einer Welt eigeninteressierter Spieler ohne zentrale Kontrollinstanz eine Chance? In einem Computer-Turnier hat man Entscheidungsregeln mit- und gegeneinander spielen lassen. Die besten Spielergebnisse erreichte die Entscheidungsregel: ›Wie du mir, so ich dir‹. Der Erfolg dieser Entscheidungsregel wurde durch vier Eigenschaften begründet: erstens Freundlichkeit – die Entscheidungsregel weicht nicht als erste von der Kooperation ab; zweitens Provozierbarkeit – sie reagiert auf nicht-kooperatives Handeln und bestraft es sofort; drittens Nachsicht – sie lässt es auf sich beruhen, wenn der Gegenspieler die Kooperation verweigert, und ist weiter kooperationsbereit; viertens Verständlichkeit – sie kann leicht identifiziert werden. Kooperative Entscheidungsregeln sind jedoch mehr oder weniger störanfällig. Weniger, wenn die Menge der Spieler überschaubar bleibt, der Schatten der Zukunft in die Gegenwart hineinreicht und das Kosten-Nutzen-Verhältnis der Auszahlungen attraktiv ist. Mehr, wenn ein Teufelskreis von Missverständnissen, Drohungen, Täuschungen und wechselseitiger Verbitterung einsetzt, der in unberechenbare Katastrophen mündet.³³

Die Risiken kooperativer Spiele, insbesondere der Schleier des Nichtwissens, können durch eine vertragliche Kooperation vermindert werden. Wenn unsichere Erwartungen in sichere überführt werden, ist dies für alle Vertragspartner vorteilhaft und liegt im eigenen Interesse. Also werden sich alle zu einer Selbstbindung bereit erklären. Einschussweise gebilligte Kooperationsverträge sind im Alltag selbstverständlich. Ehrbare Kaufleute sprechen von ›Treu und Glauben‹, im Gesetz gegen Wettbewerbsbeschränkungen wird auf die ›guten Sitten‹ verwiesen. Ein Kooperationsvertrag kann als öffentliches Kapitalgut aufgefasst werden. Alle entrichten einen Preis für die Erhaltung dieses Gutes, indem sie ihr Handeln an feste Regeln binden. Als Gegenleistung erhalten sie einen

³² Vgl. *Avinash K. Dixit/Barry J. Nalebuff*, Spieltheorie für Einsteiger, Stuttgart 1997; *Manfred J. Holler/Gerhard Illing*, Einführung in die Spieltheorie, 2. Aufl., Berlin-Heidelberg-New York 1993.

³³ Vgl. *Robert Axelrod*, Die Evolution der Kooperation, 3. Aufl., München-Wien 1995, VIII; *Douglas R. Hofstadter*, Kann sich in einer Welt voller Egoisten kooperatives Verhalten entwickeln?, *Spektrum der Wissenschaft* 8/1983, 10; *Stefan Schenk*, Evolution kooperativen Verhaltens, Wiesbaden 1995; *Alfie Kohn*, Mit vereinten Kräften. Warum Kooperation der Konkurrenz überlegen ist, Weinheim-Basel 1989; *Martin A. Novak/Robert M. May/Karl Sigmund*, Das Einmaleins des Miteinander, *Spektrum der Wissenschaft* 8/1995, 46–53.

Ertrag, der darin besteht, dass die Handlungen der anderen Spieler berechenbar werden. Ob eine solche Selbstbindung, die im Interesse aller liegt, überhaupt zu Stande kommt? Vermutlich dann, wenn durch den Kooperationsvertrag der Nachteil eines ursprünglichen Chaos unsicherer Erwartungen in den Vorteil verlässlicher Erwartungen umgewandelt wird.³⁴

Die Begründung vertraglicher Selbstbindung durch das Eigeninteresse wirkt überzeugend. Sozialpakete, Tarifverträge und internationale Vereinbarungen lassen sich so erklären. Für die Wohlhabenden und Mächtigen ist es vorteilhafter, Kompromisse zu schließen und Entschädigungen zu zahlen, als aufzurüsten, um sich der drohenden Gewalt der Benachteiligten zu erwehren. Der besondere Charme der vertraglichen Kooperation liegt darin, dass die Dimension eigeninteressierter Spieler nicht verlassen wird, und dass die Kooperationsregeln nicht wie fremde Dynastien das Gebiet der Eigeninteressen erobern. Die positive Synthese individueller und kollektiver Rationalität wird von innen her gewonnen, indem die überschaubaren Handlungsfolgen und die konkret Beteiligten berücksichtigt werden.³⁵

Die eindrucksvoll geschilderten Chancen eines Kooperationsvertrags im eigenen Interesse wecken allerdings kritische Fragen: Warum soll eine freiwillige Vereinbarung verbindlich sein, ohne dass vorher eine Regel der Art gilt, Kooperationsverträge seien unbedingt einzuhalten? Werden die Kooperationsregeln in Geltung bleiben, sobald einzelne die Kooperation verweigern, weil sie damit rechnen, dass ihr Trittbrettfahren nicht gleich den ganzen Zug zum Stehen bringt? Die Kooperationszusage kann auch verblassen, wenn sich die Verteilung der Kooperationsgewinne extrem ungleich entwickelt. Schließlich kann nicht ausgeschlossen werden, dass sich die Kooperationspartner zu Lasten Dritter oder der Allgemeinheit verständigen. Eine grundlegende Schwäche der Theorie kooperativen Handelns liegt darin, dass die ausschließlich individuelle Nutzenkalkulation, die nüchterne Einschätzung von Handlungsfolgen und Nebenwirkungen, die rationalen Erwartungen, das reflexive Wissen über die aktuelle Risikoneigung sowie ein eigenständiges Urteil über

³⁴ Vgl. *James M. Buchanan*, Die Grenzen der Freiheit. Zwischen Anarchie und Leviathan, Tübingen 1984; *Karl Homann*, Die Rolle ökonomischer Überlegungen in der Grundlegung der Ethik, in: *Helmut Hesse (Hrsg.)*, Wirtschaftswissenschaft und Ethik, Schriften des Vereins für Socialpolitik N. F. 171, Berlin 1988, 215–240; *Karl Homann/Franz Blome-Drees*, Wirtschafts- und Unternehmensethik, Göttingen 1992; *Wilhelm Krelle*, Ethik lohnt sich auch ökonomisch, in: *Klaus P. Kistner (Hrsg.)*, Unternehmensdynamik, Wiesbaden 1991, 1–15.

³⁵ Vgl. *Andreas Suchanek*, Ökonomische Ethik, Tübingen 2001.

Ziele, Zielbeziehungen und Mittelauswahl nicht den Normalfall eines real existierenden verantwortlich Handelnden ausmachen.³⁶ Wie kann diese Lücke, deren Grund darin liegt, dass ein methodischer Individualismus gesellschaftlich bindende Verpflichtungen oder gar die Allgemeinverbindlichkeit eines kollektiven Willens nicht erschöpfend erklärt, geschlossen werden? Die Antwort weitet den Blick der gesellschaftsethischen Reflexion zunächst auf Orientierungen des guten Lebens und anschließend auf den moralischen Gesichtspunkt.

4. DER MORALISCHE GESICHTSPUNKT

Die real existierenden Handlungssubjekte weichen von dem Konstrukt des ›homo oeconomicus‹ ab, der die Theorien kooperativen Handelns angeleitet hat. Denn sie sind Angehörige räumlich und zeitlich mehr oder weniger geschlossener sozio-kultureller Milieus. Sie wachsen in den Gewohnheiten ihrer Gemeinschaft auf und gewinnen darin ihre Identität. Sie übernehmen deren Handlungsregeln – zunächst spontan und dann reflex, indem sie diese kreativ für sich auslegen und sich aneignen.

4.1. Orientierungen des guten Lebens

Auch das Bewusstsein verantwortlichen Handelns wird durch die kreative Auslegung und Aneignung verbindlicher Handlungsorientierungen, die in einem sozio-kulturellen Milieu gelten, gewonnen. Diese Orientierungen des guten Lebens werden aus miteinander ausgetauschten Erinnerungen und erzählten Geschichten geschöpft. Die einzelnen Handlungssubjekte formen die Orientierungen zu eigenen Lebensentwürfen um, nachdem sie im Lauf der Erziehung und sozialen Integration entdeckt haben, wie wertvoll diese für sie selbst sind. Solche Lebensentwürfe gehören zur persönlichen Identität der Angehörigen räumlich und zeitlich begrenzter Gemeinschaften.³⁷

³⁶ Vgl. *Amitai Etzioni*, *Jenseits des Egoismus-Prinzips (The Moral Dimension)*. Ein neues Bild von Wirtschaft, Politik und Gesellschaft, Stuttgart 1994; *ders.*, *Die Entdeckung des Gemeinwesens. Ansprüche, Verantwortlichkeiten und das Programm des Kommunitarismus*, Stuttgart 1995; *Honneth (Hrsg.)*, *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, 2. Aufl., Frankfurt a.M. 1994; *Walter Reese-Schäfer*, *Grenzgötter der Moral*, Frankfurt a.M. 1997; *Amartya K. Sen*, *Rationale Trottel: Eine Kritik der behavioristischen Grundlagen der Wirtschaftstheorie*, in: *Stefan Gosepath (Hrsg.)*, *Motive, Gründe, Zwecke. Theorien praktischer Rationalität*, Frankfurt a.M. 1999, 76–102.

³⁷ Vgl. *Möhring-Hesse*, *Theozentrik (Anm. 16)*, 6–82, 207–326.

Im Normalfall sind solche Orientierungen des guten Lebens nicht umstritten, sondern geachtet. Sobald jedoch die Achtung ihren selbstverständlichen Charakter einbüßt, müssen die kollektiven Überlieferungen, die bisher das persönliche Handeln der Menschen und die Strukturen, in denen sie leben, gelenkt haben, neu erschlossen werden. Dem dienen Anfragen etwa der Art: Welche Orientierungen des guten Lebens waren in der eigenen Geschichte, insbesondere in der Nähe des zeitlichen Ursprungs lebendig? Stimmt das aktuelle gesellschaftliche Handeln mit diesen Vorstellungen überein? Wie können die geschichtlichen Überlieferungen wieder belebt werden?

Beispielhaft kann gezeigt werden, wie Christen als Angehörige eines begrenzten sozio-kulturellen Milieus ihr gesellschaftliches Handeln an vertrauten biblischen Geschichten, Bildern und Gleichnissen orientieren. Aber warum gelingt es nur wenigen, die biblischen Überlieferungen in eigene Lebensentwürfe zu übersetzen? Sie sind doch auf Grund ihrer offenen Erzählform besonders dafür geeignet, dass sie verstehend angeeignet werden und dass sie das gesellschaftliche Handeln sowie die gesellschaftlichen Verhältnisse innovativ orientieren. Denn sie erinnern an Schwäche und Versagen von Menschen angesichts finanzieller und politischer Übermacht, proklamieren die unerwartete Befreiung von Ausbeutung und Repression, fordern Widerstand gegen die Leistungsstarken und Siegreichen und dokumentieren öffentlichen Einspruch in Augenblicken extrem bedrohter Identität.³⁸

Während Christen ihre biblischen Orientierungen aktuell auslegen und sich aneignen, folgen Gemeinschaften, die sich durch gemeinsame Abstammung, Geschichte oder Sprache verbunden wissen, ihren Orientierungen des guten Lebens. Der US-amerikanische Traum eines ›demokratischen Kapitalismus‹ umfasst rechtstaatliche Einrichtungen, marktwirtschaftlichen Wettbewerb und eine abendländische Kultur.³⁹ Die Identität der Europäischen Union als einer Wertegemeinschaft lässt sich durch die Verbindung einer leistungsfähigen Wirtschaft und des sozialen

³⁸ Vgl. *Hengsbach*, Eine biblische Revolution jenseits katholischer Soziallehre. Der Ort biblischer Überlieferungen in einer gesellschaftsethischen Reflexion, in: *Bibel und Kirche* 50 (1995) 77–82; *Hans Küng*, Projekt Weltethos, 5. Aufl., München-Zürich 1993; *ders./Karl-Josef Kuschel* (Hrsg.), Erklärung zum Weltethos: Die Deklaration des Parlaments der Weltreligionen, München-Zürich 1993; *dies.* (Hrsg.), *Wissenschaft und Weltethos*, München-Zürich 1998; *Küng*, *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*, 2. Aufl., Darmstadt 1998.

³⁹ Vgl. *Michael Novak*, *Der Geist des demokratischen Kapitalismus*, Frankfurt a. M. 1992, 14, 60.

Ausgleichs definieren.⁴⁰ Der Gesellschaftsvertrag der deutschen Nachkriegszeit gründete auf dem Leitbild der sozialen Marktwirtschaft.⁴¹ Das gemeinsame Wort der Kirchen hat die Grundsätze der ›Solidarität und Gerechtigkeit‹ in unterschiedlichen Auslegungen als Orientierungen einer zukunftsfähigen Gesellschaft beschworen.⁴² Und die Proklamation der Menschenrechte in ihren unterschiedlichen Dimensionen gilt als normative Klammer der westlichen Welt oder gar der in den Vereinten Nationen verkörperten Weltgesellschaft.⁴³

4.2. Der moralische Gesichtspunkt

Die Angehörigen räumlich und zeitlich begrenzter Gemeinschaften sind in modernen Gesellschaften täglich genötigt, über die Grenzen ihres sozio-kulturellen Milieus hinauszublicken. Sie leben gleichzeitig als Mitglieder pluraler Gesellschaften, in denen abweichende, widersprüchliche Orientierungen des guten Lebens koexistieren. Es fällt nicht leicht, sich

⁴⁰ Vgl. Michel Albert, Kapitalismus contra Kapitalismus. Aus dem Französischen übersetzt von Hans Kray, Frankfurt a. M. 1992, 157; Sen, Die Freiheit der Märkte haben wir – wo bleiben Gleichheit und Brüderlichkeit?, in: Alfred-Herrhausen-Gesellschaft für internationalen Dialog (Hrsg.), Der Kapitalismus im 21. Jahrhundert, München 1999, 21–63.

⁴¹ Vgl. Alfred Müller-Armack, Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik, Freiburg i. Br. 1966; Nell-Breuning, Wie »sozial« ist die »Soziale Marktwirtschaft«?, in: Den Kapitalismus umbiegen. Schriften zur Kirche, Wirtschaft und Gesellschaft. Ein Lesebuch, Düsseldorf 1990, 222–238, 236.

⁴² Zur Gerechtigkeit vgl.: Rainer Forst, Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Frankfurt a. M. 1996; Heimbach-Steins, Beteiligungsgerechtigkeit, in: Stimmen der Zeit (1998) 147–160; Hoffe, Gerechtigkeit, München 2001; Wolfgang Kersting, Theorien der sozialen Gerechtigkeit, Stuttgart-Weimar 2000; Herfried Münkler/Marcus Llanque (Hrsg.), Konzeptionen der Gerechtigkeit. Kulturvergleich – Ideengeschichte – Moderne Debatte, Baden-Baden 1999; John Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a. M. 1975, 336; Michael Walzer, Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Frankfurt a. M. 1992.

Zur Solidarität vgl.: Rainer Zoll, Was ist Solidarität heute?, Frankfurt a. M. 2000; Bayertz (Hrsg.), Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt a. M. 1998; Hengsbach, Solidarität im Sturzflug? Eine sozioethische Reflexion, WSI-Mitteilungen 54 (2001) 471–477; Karl-Otto Hondrich, Solidarität in der modernen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1992; Peter Rotländer, Ethik der Solidarität im Spannungsfeld von Postmoderne und Kommunitarismus, in: Hausmanning (Hrsg.), Christliche Sozialethik (Anm. 15), 225–245; Hans-Werner Bierhoff/Beate Küpper, Das »Wie« und »Warum« der Solidarität. Bedingungen und Ursachen der Bereitschaft zum Engagement für andere, in: Ethik und Sozialwissenschaften. Streitforum für Erziehungskultur 10 (1999) 181–196.

⁴³ Vgl. Norbert Briessorn, Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung, München 1997, 78–84; Stefan Gosepath/Georg Lohmann (Hrsg.), Philosophie der Menschenrechte, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1999; Reese-Schäfer, Grenzgötter der Moral (Anm. 36), 496–567; Forst, Kontexte der Gerechtigkeit (Anm. 42), 239–417.

über gemeinsame Orientierungen des Handelns zu verständigen. Aber der Verständigungsbedarf ist groß, weil alle Gesellschaftsmitglieder trotz abweichender Orientierungen des guten Lebens in dieser Gesellschaft zusammenleben wollen. Sie respektieren sich wechselseitig als gleichberechtigte Mitglieder dieser Gesellschaft und sprechen sich wechselseitig die gleichen Rechte zu. Sie respektieren sich auch als unvertretbar Einzelne, deren Verletzbarkeit vor stereotypen Gleichheitsforderungen zu schützen ist. Zu den wechselseitig zugestandenen Rechten gehört auch die Formulierung von Geboten und Verboten, deren allgemeine Geltung von allen erwartet und verbindlich zugesagt wird.⁴⁴

Angehörige räumlich und zeitlich beschränkter Gemeinschaften können nun nicht unterstellen, dass die vertrauten Handlungsorientierungen, die ihnen selbst eine ethische Identität vermitteln, als allgemein verbindliche Normen anerkannt werden, so dass sie auch für jene Gesellschaftsmitglieder gelten müssten, die nicht bereit sind, die Lebensentwürfe einer gesellschaftlichen Teilgruppe zu teilen. Deshalb sollten diese nicht nur darauf achten, dass ihre Handlungsorientierungen dem entsprechen, was sie selbst sein wollen, sondern sie sollten diese auch daraufhin überprüfen, ob sich in ihnen ein allgemeines Interesse verkörpert, das sich gegenüber allen, die davon betroffen sind, rechtfertigen lässt. Welcher Maßstab und welches Verfahren bieten sich nun an, um moralische Normen zu ermitteln und zu identifizieren? Die Antwort lautet: Der moralische Gesichtspunkt, der Standpunkt, von dem aus moralische Fragen unparteilich beurteilt werden können. Er folgt dem allgemeinen Interesse und relativiert das Eigeninteresse. Er bringt eine Haltung des doppelten Respekts vor moralisch verletzbaren Lebewesen als unvertretbar Einzelnen und als gleichberechtigten Mitgliedern der Gesellschaft zum Ausdruck. Bei der Suche nach Normen, die für alle gelten sollen, kann man sich also nicht auf die eigenen Lebensentwürfe verlassen, weil sich in ihnen vorrangig die Sorge um die eigene Identität und die Verwirklichung des guten Lebens ausdrückt. Etwas anderes ist dagegen die Sorge um das, was anderen wechselseitig und allgemein geschuldet ist, das Verlassen des egozentrischen Blicks und die Übernahme der Perspektive des generalisierten und des konkreten Anderen, eben der moralische Gesichtspunkt.⁴⁵

⁴⁴ Vgl. *Hans Joachim Giegel (Hrsg.), Kommunikation und Konsens in modernen Gesellschaften*, Frankfurt a.M. 1992, 7–17, 8; *Möbring-Hesse, Theozentrik (Anm. 16)*, 408–411; *Lutz Wingert, Gemeinsinn und Moral. Grundzüge einer intersubjektiven Moral-konzeption*, Frankfurt a.M. 1993, 195.

⁴⁵ Vgl. *Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik*, 2. Aufl., Frankfurt a.M. 1992, 152; *Wingert, Gemeinsinn (Anm. 44)*, 179, 200.

Der moralische Gesichtspunkt ist nicht ein vorgegebener, praktisch vernünftiger Inhalt, sondern ein praktisch vernünftiges Suchverfahren. Es hat seinen Ursprung in der Selbstgesetzgebung autonomer Subjekte, die einen kommunikativen Lebenszusammenhang bilden, die in der Sprache Kants dem ›Reich der Zwecke‹ angehören. Die freiwillige Unterwerfung unter moralische Gebote und Verbote ist gebunden an den Anspruch wechselseitiger allgemeiner Rechtfertigung, an die berechnete Erwartung, dass alle Mitglieder der Gesellschaft die guten Gründe moralischen Handelns einsehen können und als für sich verbindlich anerkennen müssen. Die unterstellte allgemeine Zustimmung zu einer Norm ist der Grund ihrer verbindlichen Geltung. Sie wird erzielt, indem die Teilnehmer eines praktischen Diskurses sich mit überzeugenden Gründen über umstrittene Normen verständigen.⁴⁶

5. DER THEOLOGISCHE HORIZONT

Die ökumenischen, praktischen, sozialwissenschaftlichen und moralischen Blickerweiterungen, die der gesellschaftsethischen Reflexion zugemutet wurden, sind um eine weitere und letzte Blickerweiterung zu ergänzen, den theologischen Horizont. Christen definieren ihre Identität nicht bloß dadurch, dass sie gut und richtig handeln, sondern auch dadurch, dass sie glauben. Wie sind das Handeln und Glauben aufeinander bezogen? Kann Glauben als eine Form des Handelns definiert werden? Wie wird menschliches Handeln als Glauben identifiziert? Und warum bezieht es sich auf Jesus als die Schlüsselfigur der Glaubenspraxis?

5.1. *Glauben als Handeln*

Glauben ist in erster Linie Handeln, ›Grundmuster einer Lebenspraxis‹,⁴⁷ nicht reines Fürwahrhalten von Sätzen oder eine Art von Selbstverständnis. Folglich lassen sich die sechs Elemente einer handlungs-

⁴⁶ Vgl. Forst, Praktische und rechtfertigende Gründe. Zur Begründung der Moral, in: *Go-sepath (Hrsg.)*, Motive, Gründe, Zwecke (Anm. 36), 168–205; *Habermas*, Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: *ders.*, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, 3. Aufl., Frankfurt a. M. 1988, 53–125, 76; *ders.*, Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a. M. 1981.

⁴⁷ Vgl. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Anm. 9), 47–57; *Otto H. Pesch*, Art. Glaube, Glauben, I.: Anthropologisch, in: *Walter Kasper u. a. (Hrsg.)*, Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. 4, Freiburg i. Br. u. a. 1995, 666.

theoretischen Reflexion auf das Glauben übertragen: Auch das Glauben des einzelnen ist ursprünglich und weithin durch die Glaubensgemeinschaft gesteuert. Glauben entspricht einem grundlegenden Bedürfnis des Menschen, dass dem Handeln im Ganzen und auf Dauer ein beständiger Sinn eingestiftet ist. Glauben ist auf das Ziel gerichtet, schöpferisch und heilsam dabei mitzuwirken, dass Gottes gute Schöpfung vollendet wird. Glauben ist unverwechselbar einem individuellen Subjekt zugerechnet und an eine persönliche Entscheidung gebunden. Der Glaubende folgt einem selbst definierten Entwurf von Glaubenspraxis, der den Weg der Selbstverwirklichung vollendet. Die Glaubenspraxis ist auslegungsbedürftig. Der Glaubende bedient sich bei der Deutung seines Handelns der eingespielten Interpretationsmuster der Glaubensgemeinschaft, damit diese ihm zustimmt. Auf abweichende Deutungen durch Einzelne reagiert diese in der Regel mit Einwänden und Widerspruch. Es kommt zu Deutungskonflikten, aber auch zu einem kollektiven Lernprozess und einer möglichen Verständigung darüber, dass eine bisher ungewöhnliche Glaubenspraxis doch im Einklang mit den Überlieferungen der Glaubensgemeinschaft steht. Das quasi-dialogische Frage-Antwort-Modell, mit dem das Verhältnis zwischen dem Glaubenden und der Glaubenssituation abgebildet wurde, ist in zwei Dimensionen zu differenzieren: In der empirischen Dimension wird der Glaubende mit den Deutungsmustern der Glaubensgemeinschaft konfrontiert. In einer transempirischen Dimension sind die Inspirationen, die das Dasein Gottes im Innern des Glaubenden auslöst, mit den in einer konkreten Glaubenssituation zu erschließenden Zeichen der Gegenwart Gottes zu vermitteln. Wenn der Glaubende auf die Anfrage einer konkreten Situation kreativ antwortet, kann er sich nicht einfach auf die etablierten Glaubensregeln des Kollektivs oder der Tradition verlassen. Er muss die Situation inspirativ und kreativ auslegen, die Regeln, die ihm von der Glaubensgemeinschaft und vom geschichtlichen Kontext geboten werden, auf die aktuelle Situation umformen und sich die Orientierungen als eigenen Glaubensentwurf aneignen. Diese Interpretationsleistung kann dem Glaubenden nicht abgenommen und weder auf die Glaubensgemeinschaft noch auf die Glaubenstradition abgewälzt werden.

5.2. Bekennen

Die Glaubenspraxis der Christen ist auslegungsbedürftig. Die Auslegung erfolgt in einem sprachlich vermittelten Dialog, der sich auf die eingespielten Deutungsmuster der Glaubens- und Lebensgemeinschaft,

auf die kreative Aneignung von Orientierungen des guten Lebens sowie auf die Befolgung allgemein verbindlicher Normen durch den Glaubenden bezieht. Christen sehen im Glauben an Gott die tiefere, abschließende Begründung moralischer Verbindlichkeit. Sie bestimmen sich als moralische Subjekte von Gott her. Und sie vermitteln diese ihre theozentrische Selbstbestimmung kommunikativ durch das Bekennen. Im Bekennen können die innere Welt dessen, der bekennt, seine kognitiven Überzeugungen und wertenden Einstellungen erschlossen werden. Wenn Christen bekennen, dass sie an Gott glauben, geht es ihnen nicht in erster Linie um eine sachliche Mitteilung, sondern darum, ihre Selbstverpflichtung, diesem Bekenntnis gemäß zu leben, anderen Menschen mitzuteilen und ihr moralisches Handeln als Glauben zu identifizieren. Indem Christen bekennen, dass sie an Gott glauben, bestimmen sie sich als Adressaten eines schöpferischen, heilsamen Handelns, das von Gott ausgeht und sie ermächtigt, moralisch zu handeln. Gleichzeitig bestimmen sie sich als Subjekte eines Handelns, zu dem Gott sie ermächtigt und das er in ihnen bewirkt. Die Überzeugung vom Zusammenwirken Gottes und der Menschen macht die Christen entschlossen zu einer schöpferischen, heilsamen Selbst- und Weltverwirklichung. Und sie weckt in ihnen die Zuversicht, dass dem menschlichen Handeln ein Versprechen Gottes eingestiftet ist, das den Kernbestand der Entscheidung sichert, den Augenschein des Vergeblichen durchkreuzt und ein Handeln, das noch aussteht, verbürgt. Ein solcher Überschuss des Handelns Gottes im Handeln des Menschen verwehrt es den Christen, die eigenen Handlungsmöglichkeiten und das zukünftige Handeln ausschließlich am tatsächlichen, in Vergangenheit und Gegenwart beobachteten Handeln zu messen. Wo aber können Christen, die sich politisch engagieren, bekennen, dass sie sich theozentrisch selbst bestimmen und so ihr moralisches Handeln als Glauben identifizieren? Würde ein solches Bekennen in der gottesdienstlichen Versammlung, die hierarchisch und rituell verriegelt ist, überhaupt noch verstanden? Selbst wenn es dort verstanden würde, bliebe es ohne gesellschaftliche Relevanz. Als verständliche Orte christlichen Bekennens lassen sich kirchliche Basisgemeinschaften, überschaubare Arbeits- und Lebenswelten, profilierte Personal- und Kirchengemeinden, die häufig einen ökumenischen Zuschnitt haben, und – in einer extremen, identitätsbedrohenden Situation – die gesellschaftliche Öffentlichkeit angeben.⁴⁸

⁴⁸ Vgl. Möhring-Hesse, *Theozentrik* (Anm. 16), 83–206; Edmund Arens, *Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens*, Düsseldorf 1989.

5.3. Der Mitbekannte

Das schöpferische, heilsame Handeln Gottes, zu dem Glaubende ermächtigt werden, dass sie moralisch handeln, nennt Jesus von Nazaret ›Gottes Herrschaft‹. Mit dem programmatischen Satz: ›Die Gottes-Herrschaft ist nahegekommen‹, mit dem das Entscheidende und Charakteristische der Botschaft Jesu getroffen ist, greift Jesus die Erwartung Israels auf, Gott werde in Zukunft vor aller Welt auf dem Zion herrschen, die Herrschaft des Bösen entmachten, Israel sammeln, vereinen und befreien, so dass es ihn als einzigen Herrn anerkennt.⁴⁹ Gottes Herrschaft ist die endgültige Zukunft des Friedens und Segens für Israel und die Völker. Gottes Herrschaft ist das Eingreifen Gottes zu Gunsten der Entrechteten, Gedemütigten, Armen, Hungernden und Verleumdeten. In bewegenden Bildern und Gleichnissen schildert Jesus die sympathische Zuwendung Gottes zu den Menschen: Als barmherziger Vater öffnet er seine Arme dem verlorenen Sohn, als arme Frau freut er sich überschwänglich darüber, dass die verlorene Münze wiedergefunden ist, als Hirt geht er dem verlorenen Schaf nach, als Weinbauer gibt er jedem Arbeiter einen Denar in die Hand. Wie ein Senfkorn, das mit bloßem Auge kaum sichtbar ist, aber zu einem Baum auswächst, in dem die Vögel nisten, bahnt sich Gottes Herrschaft ihren Weg – gegen den Widerstand derer, die an dieser Botschaft und an Jesus Anstoß nehmen.

Jesus ist das menschliche Subjekt der Gottes-Herrschaft. Er bestimmt sich als Adressat des heilsamen, schöpferischen Handelns Gottes, das ihn ermächtigt, Dämonen auszutreiben, Lahme gehen, Blinde sehen, Aussätzigte rein werden zu lassen, so dass die Leute staunen: Er ist der Prophet, mehr noch als *Johannes*, er hat alles gut gemacht. Jesus hat Männer und Frauen aufgerufen, dass sie ihm folgen, seinen Weg mit ihm gehen. Sie haben Jesus zur Grundfigur ihres heilsamen, schöpferischen Lebens erklärt, sind zur Nachfolgegemeinschaft geworden, zur endgültigen Sammlung des Volkes Israel. Das besondere Gottesverhältnis Jesu, der Gott seinen lieben Vater nennt, steht allen offen. Die Jesusbewegung ist ein Entdeckungsverfahren der Gottes-Herrschaft: In der Begegnung mit Kindern, Ausländern, Ausgegrenzten und Frauen haben Jesus und seine Freunde gelernt, in überraschenden Situationen auf die verborgenen Zeichen des Daseins Gottes aufmerksam zu werden, über die zuvorkommende Güte Gottes zu staunen, sich für neue Erfahrungen und

⁴⁹ Vgl. *Helmut Merklein*, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip, 2. Aufl., Würzburg 1981, 72–107; *ders.*, Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft, Stuttgart 1983, 93–129.

das Wagnis einer Liebe, die nicht an den Grenzen des Volkes, der Kultur oder des Geschlechts Halt macht, zu öffnen.⁵⁰

Gottes Herrschaft ist Befreiung: Die Botschaft und der Lebensentwurf Jesu knüpfen an die Erwartungen Israels im und nach dem Exil an. Wie steht Jesus zur Tora? Hat er sie außer Kraft gesetzt, erfüllt oder verschärft? Wo Gottes Herrschaft und die Tora konkurrieren – in den Reinigungsvorschriften, im Tempelkult, in der Sabbatauslegung – urteilt Jesus in kritischer und souveräner Distanz. Wo aber die Gottes-Herrschaft zum Auslegungsmaßstab der Tora wird, ist auch die Tora Ausdruck des heilsamen, schöpferischen Willens Gottes; der Weg zum Leben besteht im Halten der Gebote. Eine erste semantische Achse der Tora ist die produktive Erinnerung an die Befreiung Israels aus Ägypten durch Gott: Denk daran, dass du Sklave in Ägypten warst. Die Tora bildet den Gegenentwurf zu einer Gesellschaft, die sich nur auf dem Rücken von Ausgebeuteten und Unterdrückten stabilisieren kann. Eine zweite semantische Achse ist die Parteinahme Gottes für die Witwen, Fremden und Armen; die Gerechtigkeit Gottes nennt einen biblischen Maßstab, den Zustand einer Gesellschaft zu beurteilen: wie die Mächtigen und Reichen mit den Benachteiligten und Armen umgehen. »Befreiung und Gerechtigkeit« als Barriere gegen den möglichen Rückfall in eine Zivilisation der Übermacht und Abhängigkeit lassen sich an zwei Formen heilsamer, schöpferischer Arbeit veranschaulichen. Der lebensvernichtenden Zwangsarbeit im Arbeitshaus Ägypten werden die schöpferischen Fertigkeiten beim Bau des Tempels gegenübergestellt. Und als die Krone der Schöpfung wird nicht der Mensch, sondern der Sabbat bekannt.⁵¹

Gottes Herrschaft ist Leben: Mit der Annahme der Gottes-Herrschaft und der Tora stehen für den Menschen Leben und Tod, Glück und Unglück zur Entscheidung an. »Leben und Tod lege ich dir vor, Segen und Fluch. Wähle also das Leben, damit du lebst, du und deine Nachkommen«. Treffen die Vorlage des Lebens und der Wahlauftrag durch Gott den Glaubenden als einen distanzierten, neutralen Beobachter? Der Prophet *Ezechiel* zeichnet mit dem Bild der Totengebeine in der Ebene

⁵⁰ Vgl. Möhring-Hesse, Theozentrik (Anm. 16), 218 ff.

⁵¹ Vgl. J. Severino Croatto, Die Bibel gehört den Armen. Perspektiven einer befreiungstheologischen Hermeneutik, München 1989; ders., Die soziohistorische und hermeneutische Bedeutung des Exodus, in: Concilium 23 (1987) 82–88; Gerhard Dautzenberg, Jesus und die Tora, in: Orientierung 55 (1991) 229–232; ders., Frühes Christentum – Gilt die Tora weiterhin?, in: Orientierung 55 (1991) 243–246; Werner Dietrich, Der rote Faden im Alten Testament, in: Evangelische Theologie 49 (1989) 232–250; Segbers, Die Hausordnung der Tora (Anm. 16), 49.

eine andere Selbstdeutung der Glaubenden, die eine große Resignation offenbart: »Vertrocknet sind unsere Gebeine, zunichte ist unsere Hoffnung, wir sind verloren«. Darauf reagiert Gott mit einem Lebenswillen, der den Entscheidungen der Glaubenden zuvorkommt, sie begleitet und endgültig besiegelt: »Ich spanne Sehnen über euch und umgebe euch mit Fleisch; ich überziehe euch mit Haut und bringe Geist in euch, dann werdet ihr lebendig«. Der schöpferische Lebensatem Gottes öffnet die Gräber, hebt die Toten heraus, macht sie lebendig und sammelt sie.⁵² Dieser lebendige Atem Gottes ruht auf Jesus, ohne dass dies ein individueller Vorfall bleibt. Nach dem Tod Jesu wird die privilegierte Ausstattung Jesu kollektiv entgrenzt. Der Lebensatem Gottes ergreift alle, die der Jesusbewegung angehören. Er berührt ihr Inneres, macht sie lebendig und setzt sie in Bewegung. Er ist jene lenkende und treibende Kraft, der die schwerwiegenden Weichenstellungen der frühchristlichen Gemeinden zugeschrieben werden. Die kollektive Entgrenzung des Lebensatem Gottes von Jesus auf die Jesusbewegung lässt die Christen in überraschenden Situationen das ihnen zuvor gekommene Dasein Gottes entdecken.⁵³ Sie rechtfertigt ihre Neugier, die Spuren des Lebensatem Gottes nicht so sehr im geschichtlichen Rückblick und im Hüten von Überlieferungen zu sichern als vielmehr im Aufspüren der jeweiligen ›Zeichen der Zeit‹. Gottes Lebensatem, der jedem Christen einwohnt, relativiert die Position individueller oder kollektiver Mittlergestalten. Er eröffnet den Christen einen Horizont, der weit genug ist, um die inneren Mauern zwischen Geist und Körper zu schleifen, die künstlichen Gräben zwischen den Konfessionen, Kulturen und Religionen einzuebnen und die Störungen des gesellschaftlichen und ökologischen Gleichgewichts aufzuheben.⁵⁴ Das Leben, das durch das Ankommen der Gottes-Herrschaft im Glaubenden entsteht, und der schöpferische Impuls, den Gottes Lebensatem in ihm auslöst, sind nicht bloß eine geistige Qualität ohne sinnliche Merkmale. Dieses Leben ist auch nicht bloß zukünftig, jenseits des Todes und überirdisch zu finden. Es ist Heil und Glück, hat einen sinnlichen und geistigen, einen irdischen und verklärten Geschmack, bedeutet Gesundheit und Wohlergehen in der Gemein-

⁵² Vgl. *Helen Schüngel-Straumann*, *Ruh bewegt die Welt. Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils*, Stuttgarter Bibelstudien 151, Stuttgart 1992, 37–84.

⁵³ Vgl. *Heribert Mühlen*, *Das Verhältnis zwischen Inkarnation und Kirche in den Aussagen des Vaticanum II*, in: *Theologie und Glaube* 55 (1965) 171–190; *ders.*, *Die Kirche als die geschichtliche Erscheinung des übergeschichtlichen Geistes Christi*, ebd., 270–289.

⁵⁴ Vgl. *Jürgen Moltmann*, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985.

schaft mit Gott und anderen Menschen. Diejenigen, die Gottes Gebote halten, können das gute, geglückte Leben schmecken. Es äußert sich in angenehmen Empfindungen und innerem Frieden, in der Freude des Herzens und in der souveränen Gelassenheit des Geistes.

Die vorliegenden Überlegungen waren von der Absicht geleitet, der christlichen Gesellschaftsethik die erkennbaren Konturen einer theologisch inspirierten normativen Handlungstheorie zu geben. Die gesellschaftsethische Reflexion kreiste um die Subjekte der Glaubenspraxis. Bei der Suche nach dem praktischen Standort wurde die Verbindung zwischen wissenschaftlicher Reflexion und dem politischen Alltagshandeln der Christen hergestellt. Sozialwissenschaftliche Analysen und gesellschaftsethische Reflexionen wurden als gegenseitig sich tragende Momente aufeinander bezogen. Zwei ethische Argumentationsfiguren wurden in ihrer Eigenart respektiert. Und die gesellschaftsethische Vorgehensweise war der theologischen Theoriebildung zugeordnet.

Friedhelm Hengsbach SJ, Prof. Dr., ist Ordinarius für Christliche Gesellschaftsethik und Leiter des Oswald von Nell-Breuning-Instituts für Wirtschafts- und Gesellschaftsethik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main.