

Eine Implementierungstheorie der Moral

Ich teile das Grundanliegen von *Michael Schramm*, eine christliche Sozialethik im Angesicht der modernen, funktional ausdifferenzierten Gesellschaft so zu betreiben, dass sie sich nicht nur für die Moralbegründung und die Anwendung von Normen in bestimmten Situationen interessiert, sondern sich auch der Frage stellt, wie moralische Imperative in subsystem-eigene Imperative übersetzt werden können, so dass schon das eigeninteressierte Handeln der Individuen zu den moralisch wünschenswerten Ergebnissen führt. Trotzdem habe ich in sieben Punkten Bedenken vorzubringen, wohl wissend, dass Kritik immer leichter ist, als selbst konstruktive Lösungsvorschläge zu machen.

1. REZEPTION SYSTEMTHEORETISCHER ANSÄTZE

Schramm nimmt vorrangig Bezug auf die Systemtheorie *Niklas Luhmanns*, ergänzt diese jedoch teilweise durch davon abweichende Überlegungen von *Helmut Willke* und *Josef Wieland*, z. B. wenn er Religion (anders als Luhmann) als Identitätssemantik und nicht als funktional ausdifferenziertes Subsystem begreift. Ein solcher Eklektizismus ist sicher legitim, wenn die Annahmen, die als soziologische Diagnostik in die Ethik eingehen, nochmals reflektiert und nach Möglichkeit überprüft werden. Dies konnte Schramm in der Kürze seines Beitrags nicht leisten, es wäre aber zur weiteren Fundierung seines Ansatzes notwendig. Ich habe den Verdacht, dass mit der starken Fokussierung auf funktionale ›Wettbewerbssysteme‹ seine systemtheoretische Betrachtung zu stark ökonomisch unterlegt sein könnte, ohne dass die Möglichkeit einer Amalgamierung ökonomischer und systemtheoretischer Analyse eigens bedacht wird. Wenn jedenfalls mit dem Begriff der ›Systemethik‹ die Engführung auf eine ganz bestimmte Art der Gesellschaftstheorie verbunden sein sollte, würde ich den offeneren Begriff der Institutionenethik vorziehen, auch wenn in ihm die spezifische und ernst zu nehmende Problematik der funktionalen Differenzierung nicht explizit sichtbar wird.

2. BEGRÜNDUNGS-, ANWENDUNGS- UND IMPLEMENTIERUNGSDISKURS

Schramm unterscheidet strikt zwischen Begründungs- und Anwendungsdiskurs. Weder akzeptiert er einen Primat ethischer Begründungen in Anwendungsdiskursen (*Peter Ulrich*) noch die Vorstellung von *Karl Homann*, dass erst mit einer anreizkompatiblen Implementierung Normen in Geltung gesetzt würden. Die Gegenüberstellung von Ulrich und Homann scheint mir jedoch eine weitere wichtige Unterscheidung zu übersehen, nämlich die zwischen Anwendung und Implementierung. In der Anwendungsfrage geht es um die Frage, ob und ggf. wie eine als begründet ausgewiesene Norm (z.B. nicht zu lügen) in einer bestimmten Situation angewandt werden kann (z.B. im Falle des Versteckens eines Freundes vor ungerechter und lebensbedrohender Verfolgung), was auch bedeutet, nach der moralischen Verpflichtung für einen Handelnden in einer solchen Situation zu fragen. Hier hat Ulrich durchaus Recht, wenn er darauf hinweist, dass sich jede Moral selbst aufgeben würde, wenn sie diese Frage gar nicht mehr stellen würde. Freilich kann es Fälle geben, in denen (wie beim oben erwähnten Beispiel) sich erhebliche Konflikte mit anderen Normen ergeben oder andere hohe Güter verletzt werden, so dass eine Befolgung der Norm ohne Berücksichtigung der Situation nicht zumutbar oder sogar unmoralisch ist. Wenn die betreffende Situation verändert werden kann oder wenn sogar eine ganze Klasse solcher Situationen durch die politische Gestaltung bestimmter Bedingungen verändert werden kann (wobei hierfür das Beispiel des Verbotes des Lügens nicht mehr einschlägig ist), erst dann stellt sich in aller Schärfe das Implementierungsproblem – und erst hier kommt eigentlich die Systemtheorie wirklich ins Spiel. Dann – und solche Fälle kennen wir als Gefangenendilemmasituationen – geht es um die Frage, ob und ggf. wie Situationen durch die Veränderung beispielsweise von Anreizsystemen so gestaltet werden können, dass die handelnden Individuen von Moral entlastet werden, weil sie auf Grund der veränderten Anreize die moralisch gewünschten Ergebnisse erzielen, ohne auf ihre Eigeninteressen verzichten zu müssen. Überspitzt formuliert: Während bei der Klärung der Anwendungsfrage damit gerechnet werden muss, dass ›Moral etwas kostet‹, geht es bei der Implementierungsfrage darum, wie Moral belohnt werden kann, so dass sie nach gelungener Implementierung eigentlich gar nicht mehr gebraucht wird. Dass die in Frage stehenden Normen begründet sind, ist sowohl bei der Frage der Anwendung wie bei der Frage der Implementierung bereits vorauszusetzen, sonst haben diese beiden Fragen gar keinen Sinn. Der Ansatz von Schramm ist also weder eine Theorie der Begründung mora-

lischer Normen noch eine angewandte Ethik, sondern eine Implementierungstheorie der Moral unter der Voraussetzung funktional ausdifferenzierter Gesellschaften.

3. ›JENSEITS DES KÖNNENS‹ WIRD POLITISCHES HANDELN ZUR PFLICHT

Deutlicher als Schramm möchte ich jedoch betonen, dass der Verpflichtungscharakter einer (im Begründungsdiskurs) als gültig ausgewiesenen Norm auch dann nicht verschwindet, wenn sich im Anwendungsdiskurs herausstellt, dass die Einhaltung der Norm auf Grund gesellschaftlicher (und damit prinzipiell veränderbarer) Bedingungen unzumutbar ist. Die ›Pflicht‹ der Einhaltung der Norm (auch wenn sie in dieser Situation *nicht direkt* angewandt werden kann) bleibt insofern bestehen, als sie durch diese Situation in eine Pflicht der (meist nur durch kollektives Handeln erreichbaren) Veränderung der Situation umschlägt. Deshalb ist der Rekurs auf das Prinzip ›*ultra posse nemo tenetur*‹ nicht zulässig. Am Beispiel der in Anmerkung 51 geschilderten Unternehmerin: Sicher liegt für sie *als Einzelne* das Erreichen des moralischen Ziels ›*ultra posse*‹, aber wer verlangt denn, dass sie nicht versuchen sollte, dieses Ziel eben nicht als Einzelne, sondern gemeinsam mit anderen zu erreichen? Die korrekte Anwendung der moralischen Norm auf die Situation dieser Unternehmerin verpflichtet sie vielmehr dazu, dieser Norm durch politisches Handeln zu entsprechen und für eine anreizkompatible Implementierung einzutreten. Anders herum: Wer als Unternehmer/-in einfach dabei stehen bleibt, dass er/sie um des wirtschaftlichen Überlebens willen gar nicht anders könne, als gegen bestimmte moralische Normen zu verstoßen, handelt, entsprechende Einsicht vorausgesetzt, unmoralisch, wenn er/sie nicht zugleich politisch aktiv wird.

4. ABHÄNGIGE UND UNABHÄNGIGE VARIABLEN

Ein weiteres Problem der Implementierungstheorie der Moral besteht darin, dass mit der Rede von ›Eigengesetzlichkeiten‹ der Subsysteme deren Logiken unter der Hand oft zu schnell in Analogie zu Naturgesetzen und damit als moralisch irrelevant betrachtet werden. Aber es ist bei näherer Betrachtung gar nicht mehr so klar, was im Falle gesellschaftlicher (d. h. von Menschen in kollektivem Zusammenwirken hervorgebrachter) Systeme die unabhängigen und was die abhängigen Va-

riablen sind. Welche Bedingungen lassen sich tatsächlich nicht ändern und setzen damit auch den moralischen Normen Grenzen, welche anderen Bedingungen sind gestaltbar und dadurch Objekte des moralisch motivierten und begründeten Veränderungshandelns? Man kann mit guten Gründen behaupten, funktional ausdifferenzierte Wettbewerbssysteme seien in vielen Bereichen für alle Menschen von großem Nutzen. Aber die Tatsache, dass wir ja nicht gewillt sind, alle gesellschaftlichen Bereiche durch freie Märkte zu organisieren (wir verbieten z.B. den Handel mit menschlichen Organen), verweist darauf, dass es sehr wohl neben der Gestaltung von Anreizsystemen in Märkten auch die wichtige moralische Frage zu klären gibt, ob (für alle oder für bestimmte Bereiche) Märkte überhaupt das richtige System der Handlungskoordination sind. Ein weiteres Beispiel aus dem Bereich des Verfassungsrechts: Wenn ein Bundeskanzler eine wichtige Entscheidung mit der Vertrauensfrage verknüpft, verändert sich für alle Abgeordneten die Situation dramatisch, was durchaus relevant ist für die moralische Bewertung ihres je individuellen Abstimmungsverhaltens in dieser Sache. Gleichzeitig ist aber die Frage berechtigt, ob eine solche, von der Verfassung vorgesehene Möglichkeit, die ja kein Naturgesetz ist, als moralisch legitim betrachtet werden kann (wozu ich neige), oder ob sie abgeschafft bzw. modifiziert werden müsste. Ein ähnliches Problem taucht am Ende des Beitrags von Schramm beim Stichwort der Forderung nach ›Orthogonalität‹ noch einmal auf. Es ist sicherlich politisch klug, die Interessen möglichst vieler in Rechnung zu stellen, wenn man etwas Bestimmtes durchsetzen möchte. Aber es wäre eine Bankrotterklärung einer sich auf moralische Argumente stützenden Moral, wenn sie diese Interessen einfach als unabhängige und unabänderliche Variablen akzeptieren würde. Der ›*moral point of view*‹ verlangt eine unparteiliche und faire Berücksichtigung der Interessen aller. Von ihm aus werden nicht nur Pareto-Verbesserungen angestrebt, sondern auch solche Normen als legitim ausgewiesen, die von einigen oder mehreren Betroffenen den Verzicht auf die Umsetzung mindestens eines Teils ihrer Interessen verlangen. Die Implementierung einer moralischen Norm, die solche Zumutungen von vornherein zu vermeiden versucht, würde in vielen Fällen den ›*moral point of view*‹ verfehlen.

5. SYSTEMETHIK ALS ›THEOLOGISCHE‹ ETHIK?

Michael Schramm erhebt für seine Systemethik den Anspruch einer *theologischen* Ethik. Dies erscheint als selbstverständlich, betreibt er die

Ethik doch (wie die meisten von uns) im Organisationssystem Universität innerhalb der wissenschaftlichen Disziplin der Theologie und in enger Verbindung mit dem Organisationssystem Kirche. Doch ist Schramm klar, dass eine solche faktische (möglicherweise sachlich ja überholte) Verortung letztlich für die Forderung, dass ein bestimmter Teil der Ethik als *theologische* Ethik betrieben werden müsse, nicht ausreicht. Auch sind selbstverständlich Verweise auf die primäre Zielgruppe (der Christen) allein oder die historische Genese, dass nämlich einmal Religion und Moral eine Einheit bildeten, angesichts der modernen Differenzierung von Weltbezügen und Geltungsansprüchen und der Individualisierung und Pluralisierung christlicher Lebensentwürfe nicht mehr hinreichend zur Begründung einer *theologischen* Ethik. Es ist klar, dass Christen – wie alle Menschen – moralisch handeln sollen. Aber warum genügt es der Kirche und den Christen nicht, ihr eigenes Handeln im Lichte einer rein philosophischen Ethik zu reflektieren? Warum können theologische Ethiker gegenüber der Gesellschaft den Anspruch erheben, etwas zu sagen zu haben, was philosophische Ethiker nicht sagen können? Hat eine theologische Ethik mehr zu bieten als ein profane? Ich bin nun in der Verlegenheit, dass ich selbst die aufgeworfenen Fragen der richtigen Zuordnung von Theologie und Ethik nicht in zufrieden stellender Weise zu beantworten vermag, gleichzeitig aber auch mit den Antworten von Michael Schramm nicht zufrieden bin. Wenn ich Schramm richtig verstanden habe, versucht er, die gestellten Fragen von der Funktion der Religion her zu beantworten, die er anders als Luhmann jedoch nicht nur in der Schließung, sondern mindestens auch in der Öffnung von Kontingenz sieht (wobei ich den Verdacht habe, dass eine solche Öffnung auf einer höheren Abstraktionsebene ebenfalls als eine Schließung im Sinne Luhmanns zu betrachten wäre). Die Öffnung von Kontingenz kann nun nach Meinung von Schramm mittels der Theologie und einer theologischen Ethik zur Kritik ökonomischer Ersatztheologien und zur Bewältigung der Kontingenzen ethischen Wissens in Anschlag gebracht werden. Ich möchte dagegen drei Einwände formulieren: Erstens vermute ich, dass die Theologie *als Theologie* eine solche kontingenzeröffnende Funktion faktisch nicht oder nur sehr selten wahrnimmt. Bei der theologischen Kritik ökonomischer Ersatztheologien kommt es faktisch häufig zu mindestens ebenso problematischen und ebenfalls kontingenzschließenden theologischen Ersatzökonomien. Und an der Geschichte der Entwicklung christlicher Ethik kann beobachtet werden, dass die entscheidenden Impulse, die eine Kontingenzöffnung und damit Weiterentwick-

lung der Einsicht in die Gültigkeit (oder Ungültigkeit von bis dato als gültig erachteten) Normen bewirkt haben, meist entweder von einer von außen angestoßenen Relektüre der eigenen Tradition oder von einem innerchristlichen naturrechtlichen Diskurs kamen. Zweitens ist die Frage zu stellen, ob für diese Kritik ökonomischer Ersatztheologien oder die Bewältigung der Kontingenz ethischen Wissens wirklich Religion bzw. Theologie notwendig sind. Ist es nicht (jedenfalls für die nicht-religiösen Zeitgenossen) plausibler, davon auszugehen, dass hier eine allgemein wissenschaftliche (philosophische) Methode, die ökonomische Ersatztheologien ebenfalls zu kritisieren und die Schließung von ethischen Kontingenzen ebenfalls zu verhindern weiß, sehr viel effektiver ist? Schramm spricht ja auch selbst von funktionalen Äquivalenten. Und drittens stelle ich die Frage, ob in den beiden genannten Fällen überhaupt *ethische* Argumente eine Rolle spielen, also wirklich eine theologische *Ethik* gebraucht wird, oder ob hier nicht ausschließlich *Theologie* ins Spiel kommt, so dass solche Aufgaben innerhalb der Theologie möglicherweise eher der Fundamentaltheologie oder der Dogmatik zuzuweisen wären? Ohne dies näher ausführen zu können, scheint mir zur Rechtfertigung einer theologischen Ethik eine andere Begründungsstrategie als Erfolg versprechender: Danach wäre die *theologische Ethik* weniger um der *Ethik* willen, als vielmehr um der *Theologie* willen notwendig. Denn zumindest *eine* Möglichkeit der Kritik religiöser (und theologischer) Geltungsansprüche besteht darin, sie auf ggf. nicht zu rechtfertigende moralische Implikationen hin abzuklopfen. Deshalb scheint mir auch der Vorrang des Gerechten vor dem Guten in der Hermeneutik der eigenen religiösen Tradition von Bedeutung zu sein. Ohne moralische Einsicht können wir vermutlich wesentliche Gehalte unserer eigenen Glaubenstradition gar nicht verstehen. Unbeschadet dessen scheinen freilich religiöse Traditionen unabgegoltene semantische Potenziale mit hoher ethischer Relevanz in sich zu tragen, wie *Jürgen Habermas* jüngst wieder in Erinnerung gerufen hat (in seiner Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2001). Wenn aber auch für ›religiös Unmusikalische‹ etwas von der Humanität spürbar ist, die in diesen Potenzialen liegt, scheint es auch einen nicht exklusiv religiösen Zugang zu ihnen zu geben. Um es an dem Beispiel zu verdeutlichen, das auch Habermas benutzt hat: Ist für uns der Glaube an einen Schöpfergott und die Gottesebenbildlichkeit des Menschen unter anderem deshalb attraktiv, weil wir moralische Grundsätze, von denen wir überzeugt sind, in ihm wiederfinden, oder weisen wir den in ihnen enthaltenen moralischen Normen Gültigkeit

zu, weil wir an einen Schöpfergott und die Gottesebenbildlichkeit des Menschen glauben?

6. KRITISCHE MORALPRAGMATIK

Eine Möglichkeit der Christen und der Kirche (und damit in einem abgeleiteten Sinn auch der christlichen Sozialethik), sich für die Gesellschaft ›nützlich zu machen‹, sieht Schramm in ›kritischer Moralpragmatik‹, vereinfacht ausgedrückt, im Erproben und Vorleben von ethisch richtigen Handlungsmodellen in den verschiedensten Lebensbereichen, v.a. dort, wo es auf Grund mangelnder Implementierung Probleme in der Anwendung von Normen gibt. Sicherlich ist richtig, dass Christen und Kirchen nur dann glaubwürdig für diejenigen moralischen Normen eintreten können, die sie auch selbst (zu) befolgen (versuchen). Dass es hier in vielen Bereichen, etwa dem kirchlichen Arbeitsrecht, dem Umgang mit kirchlichen Finanzen und der Einhaltung von Menschenrechten Glaubwürdigkeitslücken gibt, ist nicht zu bestreiten. Trotzdem würde sich die Sozialethik allzu sehr einschränken und ihrer Aufgabe eines verantwortlichen Aufgreifens aller relevanten moralischen Probleme nicht gerecht werden, würde sie sich auf die ethische Reflexion der Handlungsbereiche und Anwendungsfelder beschränken, in denen Kirche und Christen tatsächlich eine solche Vorbildfunktion wahrnehmen. Außerdem scheint mir eine solche Forderung dem Grundanliegen der Systemethik zu widersprechen. Denn dort, wo es wirklich Implementierungsdefizite gibt, die behoben werden müssen, damit Menschen nicht ständig gezwungen sind, ihre moralischen Ziele zu verraten, werden auch kirchliche Akteure kaum in der Lage sein, so erhebliche Opfer zu bringen, dass sie tatsächlich Vorbild sein können, abgesehen davon, dass noch einmal zu klären wäre, zu welchen Lasten solche Opfer dann tatsächlich gehen. Oder anders herum, könnten sie tatsächlich Vorbild sein (wie in Kleinkostensituationen), stellt sich die Frage, warum die Einhaltung der Norm trotz des Implementierungsdefizits nicht doch von allen verlangt werden kann. Kirchliche Akteure stehen in solchen Situationen vor dem gleichen Problem wie alle anderen auch und müssen um ihrer eigenen moralischen Ziele willen politisch für eine Veränderung der Bedingungen des Handelns kämpfen. Wenn allerdings stimmt, worauf mich Schramm in einem späteren e-mail-Austausch mit Recht hingewiesen hat, dass nämlich angesichts der mit der Globalisierung derzeit bestehenden Regulierungsdefizite auch am freien Markt

operierende Unternehmen versuchen müssen, ohne staatliche oder staats-analoge Instanzen zu gemeinsamen Regelungen zu finden, dann könnte von den Kirchen schon erwartet werden, an solchen Versuchen mitzuwirken und dabei möglicherweise besonders innovativ zu sein. In diesen beiden Hinsichten kann man dann sinnvollerweise eine deutliche Vorreiterrolle einklagen. Wenn die Kirchen die Veränderung von Rahmenbedingungen fordern, kann es ihnen jedoch passieren, dass man ihnen wieder vorwirft, eine moralisch bessere Situation anzustreben, ohne selbst schon entsprechend moralisch zu handeln. Aber ich befürchte, dass eine Systemethik ohne ein solches prinzipielles Glaubwürdigkeitsproblem gar nicht möglich ist.

7. KIRCHLICHE EINMISCHUNG

Im vierten Abschnitt zum Thema ›Zivilgesellschaft und Mediendemokratie‹ macht Schramm auf eine weitere Paradoxie kirchlichen Eintretens für gesellschaftliche Reformen aufmerksam. Um überhaupt in den Medien unter Bedingungen einer verschärften Ökonomie der Aufmerksamkeit wahrgenommen zu werden, empfiehlt es sich, mit einem deutlichen Profil und möglicherweise überspitzten Forderungen aufzutreten. Für den Einstieg in die öffentliche Debatte ist also in gewisser Weise eine ›moralische Aufrüstung‹ erforderlich. Wenn das Thema dann aber das politische System erreicht und die Entscheidung über eine konkrete Umsetzung ansteht, für die Schramm ja auch eine ›orthogonale Positionierung‹ fordert, ist dann wieder um eines möglichst breiten Konsenses willen ›moralische Abrüstung‹ angesagt. Dass dies oft nicht funktionieren wird, sieht auch Schramm. Doch bleibt dann als einzige Alternative nur noch »ein identitätssemantisches Angebot für Individuen«¹? Und ist dies etwa nur wenig? Hier unterschätzt Schramm m. E. die Bedeutung solcher Angebote für die immer in Kommunikationen stehenden Individuen, für die es neben und außerhalb der Kirchen eine Vielzahl moralgenerativer und moraldistributiver Orte gibt (Bildungseinrichtungen, Behörden, Unternehmen, Parteien, Sport- und andere Vereine, der gesamte Bereich der NROs), die eben nicht nur über die Massenmedien, sondern gerade über Individuen erreicht werden. Und er überschätzt die Möglichkeiten der Implementierung von relevanten gesellschaftlichen Veränderungen über das politische System, dessen Steuerungslei-

¹ *Michael Schramm*, Kontingenzeröffnung und Kontingenzmanagement – Christliche Sozialethik als theologische Systemethik, in diesem Jahrbuch S. 85–116.

stungen – das lehrt uns ja gerade die Systemtheorie – sicher zurückhaltender und skeptischer zu betrachten sind, als dies selbstbewusste Politiker in der Öffentlichkeit zu inszenieren versuchen.

Gerhard Kruip, apl. Prof. Dr., ist Direktor des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover.