

**Thomas Mayerhofer**

**Integrative Wirtschaftsethik und  
Katholische Sozialethik.  
Ein zukunftsweisender Dialog?**

**Dissertation  
im Fach Moraltheologie**

eingereicht an der  
Katholisch-Theologischen Fakultät  
der Universität Passau  
zur Erlangung des akademischen Doktorgrades

Betreuer und Erstgutachter:  
Prof. Dr. Dr. Peter Fonk

Zweitgutachter:  
Prof. Dr. Isidor Baumgartner

Passau

Dezember 2008

# Inhaltsverzeichnis

<b>Vorwort</b>	<b>6</b>
<b>I. Einführung</b>	<b>8</b>
<b>II. Peter Ulrich: Integrative Wirtschaftsethik</b>	<b>14</b>
<b>1. Einführung in das Modell</b>	<b>15</b>
1.1. Entstehung des St. Galler Ansatzes . . . . .	15
1.2. Systematik des Forschungsprogramms . . . . .	15
1.3. Anthropologische Option . . . . .	17
1.3.1. Die „conditio humana“: Autonomie und Moralität . . . . .	17
1.3.2. Die normative Logik der Zwischenmenschlichkeit . . . . .	18
1.3.3. Menschenwürde und Menschenrechte . . . . .	21
1.3.4. Zusammenfassung . . . . .	22
<b>2. Das geistesgeschichtliche Fundament</b>	<b>24</b>
2.1. „Ideen guten Lebens“ – Ethos als individuelles Moralkonzept . . . . .	25
2.1.1. Tugendethik und Güterethik . . . . .	26
2.1.2. Aristoteles: Glück und Tugend . . . . .	27
2.1.3. Martin Seel: Glück und Moral . . . . .	30
2.1.4. Lawrence Kohlberg: Moralität als Entwicklungsprozess . . . . .	32
2.2. Der „moral point of view“ – auf der Suche nach dem universellen Moral- konzept . . . . .	34
2.2.1. Goldene Regel und christliche Nächstenliebe . . . . .	36
2.2.1.1. Übersicht . . . . .	36
2.2.1.2. Rezeption . . . . .	39
2.2.2. Standpunkt des unparteiischen Zuschauers . . . . .	40
2.2.2.1. Übersicht . . . . .	40
2.2.2.2. Rezeption . . . . .	45
2.2.3. Kategorischer Imperativ . . . . .	45
2.2.3.1. Übersicht . . . . .	45
2.2.3.2. Rezeption . . . . .	54
2.2.4. Das regelutilitaristische Verallgemeinerungskriterium . . . . .	56
2.2.4.1. Übersicht . . . . .	56

2.2.4.2.	Rezeption . . . . .	60
2.2.5.	Diskursethik . . . . .	61
2.2.5.1.	Transzendentalpragmatik . . . . .	64
2.2.5.2.	Universalpragmatik . . . . .	67
2.2.5.3.	Kritik an diskursethischen Konzeptionen . . . . .	69
2.2.5.4.	Rezeption . . . . .	73
2.3.	Begründungsfragen zwischen Anspruch und Einlösbarkeit . . . . .	76
2.3.1.	Letztbegründbarkeit einer „Ethik ohne Metaphysik“? . . . . .	77
2.3.2.	„Gerechtigkeit“ und „gutes Leben“ als voneinander getrennte ethische Diskurse? . . . . .	79
2.3.3.	Fazit . . . . .	81
<b>3.</b>	<b>Das Konzept im Detail</b>	<b>83</b>
3.1.	Integrative Wirtschaftsethik – der „dritte Weg“ . . . . .	83
3.1.1.	Korrektive Vermittlung . . . . .	83
3.1.2.	Reduktive Vermittlung . . . . .	84
3.1.3.	Integrative Vermittlung . . . . .	85
3.2.	Kritik der „reinen“ ökonomischen Vernunft . . . . .	87
3.2.1.	Sachzwangdenken: Die Entfesselung des Marktes . . . . .	88
3.2.2.	Gemeinwohlfiktion: Die Metaphysik des Marktes . . . . .	91
3.2.3.	Zusammenfassung . . . . .	95
3.3.	Die sozialökonomische Rationalitätsidee . . . . .	97
3.3.1.	Sinn – Wirtschaft und gutes Leben . . . . .	100
3.3.2.	Legitimität – Wirtschaft und gerechtes Zusammenleben . . . . .	103
3.4.	Republikanischer Liberalismus als Triebkraft einer „anständigen“ Gesellschaft . . . . .	105
3.4.1.	Das Ideal einer voll entfalteten Bürgergesellschaft . . . . .	108
3.4.2.	Wirtschaftsbürgerrechte . . . . .	110
3.4.3.	Fazit: Bürgergesellschaft als „dritter Weg“ . . . . .	113
<b>4.</b>	<b>„Orte wirtschaftsethischer Verantwortung“</b>	<b>115</b>
4.1.	Wirtschaftsbürgerethik . . . . .	115
4.1.1.	Der Wirtschaftsbürger in seinen verschiedenen Kontexten und Rollen	118
4.1.2.	Praxisbeispiel: Whistle-Blowing . . . . .	121
4.2.	Unternehmensethik . . . . .	124
4.2.1.	Das Unternehmen als „Good Corporate Citizen“ . . . . .	127
4.2.1.1.	Unternehmensethik als zweistufige Konzeption . . . . .	128
4.2.1.2.	Stakeholder . . . . .	130
4.2.1.3.	Organisations- und Führungsethik . . . . .	133
4.2.2.	Praxisbeispiel: Integritätsmanagement . . . . .	134
4.3.	Ordnungsethik . . . . .	138
4.3.1.	Ordoliberalismus als deliberative Ordnungspolitik . . . . .	139
4.3.2.	Aspekte einer Weltwirtschaftsethik . . . . .	142

<b>5. Gesamtschau</b>	<b>146</b>
5.1. Das Konzept im Spiegel der Kritik . . . . .	146
5.2. Kritische Würdigung und Ausblick . . . . .	149
<b>III. Kirchliche Sozialverkündigung und Sozialethik</b>	<b>152</b>
<b>1. Entwicklungslinien der Sozialethik</b>	<b>153</b>
1.1. Einführung . . . . .	153
1.2. Kirchliche Sozialenzykliken . . . . .	158
1.2.1. Rerum novarum . . . . .	159
1.2.2. Quadragesimo anno . . . . .	162
1.2.3. Mater et magistra . . . . .	164
1.2.4. Pacem in terris . . . . .	167
1.2.5. Gaudium et spes . . . . .	169
1.2.6. Populorum progressio . . . . .	171
1.2.7. Laborem exercens . . . . .	172
1.2.8. Sollicitudo rei socialis . . . . .	175
1.2.9. Centesimus annus . . . . .	177
1.3. Gesamtschau und Ausblick . . . . .	180
<b>2. Sozialprinzipien</b>	<b>183</b>
2.1. Personalität und Gemeinwohl . . . . .	184
2.2. Solidarität und Subsidiarität . . . . .	187
2.3. Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit . . . . .	191
2.4. Fazit: Profil der theologischen Sozialethik . . . . .	196
<b>3. Perspektive Deutschland: „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“</b>	<b>197</b>
3.1. Ausgangslage . . . . .	199
3.2. Konsultationsprozess . . . . .	203
3.3. Ergebnisse und Orientierungen . . . . .	205
3.4. Kritische Würdigung . . . . .	212
<b>IV. Integrative Wirtschaftsethik und Sozialethik – ein Brückenschlag</b>	<b>217</b>
<b>1. Vorbemerkungen</b>	<b>218</b>
<b>2. Integrative Wirtschaftsethik – sozialethisch gelesen</b>	<b>223</b>
2.1. Personalität und Gemeinwohl . . . . .	223
2.2. Solidarität und Subsidiarität . . . . .	226
2.3. Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit . . . . .	229

<b>3. Ertrag: Impulse für die Christliche Sozialethik</b>	<b>232</b>
3.1. Unternehmer und Unternehmen im Fokus . . . . .	236
3.2. Diskursive Öffnung der Sozialverkündigung . . . . .	240
3.3. Ausblick: Konkrete Handlungsfelder . . . . .	246
3.3.1. Mikroebene: Benediktinisch motivierte Unternehmens- und Mitarbeiterführung . . . . .	248
3.3.2. Mesoebene: Moderation von Stakeholderdiskursen und Leitbildprozessen . . . . .	250
3.3.3. Makroebene: Gestaltung eines neuen gesamtgesellschaftlichen Zukunftsdialogs . . . . .	253
<b>4. Integrative Wirtschaftsethik und Katholische Sozialethik. Ein zukunftsweisender Dialog.</b>	<b>256</b>
<b>Anhang</b>	<b>258</b>
<b>Index</b>	<b>259</b>
<b>Abkürzungsverzeichnis</b>	<b>262</b>
<b>Literaturverzeichnis</b>	<b>263</b>

# Vorwort

*Die vorliegende Arbeit wurde an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Passau im Januar 2009 als Dissertationsschrift angenommen.*

Um am Ende das Ergebnis eines Dissertationsprojektes als druckfertige Endfassung in Händen halten zu können, ist zuerst ein längerer Weg durch die unterschiedlichen Phasen eines solchen Vorhabens zu gehen, der Höhen und Tiefen, Aha-Erlebnisse und – manchmal mehr, manchmal weniger erfreuliche – Überraschungen und nicht zuletzt eine intensive Auseinandersetzung mit der eigenen Persönlichkeit als Theologe mit sich bringt. Dass ich Schritt für Schritt dem gesteckten Ziel näher gekommen bin, dazu haben auch viele wertvolle Menschen beigetragen. Ich möchte an dieser Stelle die Gelegenheit nutzen, um allen daran in irgendeiner Form Beteiligten von Herzen für ihre Unterstützung und Wegbegleitung zu danken.

Auch wenn ich mich über die Jahre mehr und mehr selbst in einer Vaterrolle gegenüber meinem „Buchstabenkind“ wiedergefunden habe, hat der eigentliche Doktorvater und Betreuer meines Promotionsvorhabens, Herr Prof. Dr. Dr. Peter Fonk, einen wichtigen Anteil an der nun vorliegenden Arbeit. Als akademischer Lehrer hat er ihr immer wieder entscheidende Impulse gegeben und den Prozess ihres Entstehens wohlwollend begleitet. Dafür danke ich ihm ganz herzlich. Auch Herrn Prof. Dr. Isidor Baumgartner danke ich für seine Offenheit dieser interdisziplinären Fragestellung gegenüber und für die Bereitschaft, die Erstellung des Zweitgutachtens zu übernehmen.

Eine wissenschaftliche Reibungsfläche für das Konzept in seinen unterschiedlichen Phasen bot das Oberseminar des Lehrstuhls für Moralthologie, dessen wohlwollend kritischer Geist immer wieder zu wichtigen Weichenstellungen geführt hat. Für die hilfreichen Anregungen und auch für manche konstruktive Irritation bedanke ich mich bei Herrn Prof. Dr. Johannes Brantl, Herrn PD Dr. Hendrik Hansen und allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern, denen ich mich als akademischer Weggenosse verbunden weiß. In besondere Weise trifft dies auf Frau Stefanie Kainzbauer zu, die als Kollegin und Freundin stets ein offenes Ohr und einen guten Gedanken hat. Für die gute und herzliche Zu-

sammenarbeit danke ich unserer Sekretärin, Frau Maria Hoffmann, sowie dem gesamten Lehrstuhlteam. Die unvergleichliche Atmosphäre der Katholisch-Theologischen Fakultät in Passau bietet einen Rahmen, der durch die vielen wertvollen Begegnungen einen solchen wissenschaftlichen Langstreckenlauf trägt und unterstützt. Stellvertretend für alle Kolleginnen und Kollegen möchte ich mich bei Herbert Praml bedanken, der als gute Seele der Bibliothek selbst bei außergewöhnlichen Anliegen immer für den nötigen Nachschub an Wissen gesorgt hat.

Es ist wohlthuend, wenn gute Freunde einen solchen Weg begleiten und dabei immer wieder den Rücken stärken und in guten Gesprächen zum persönlichen Wachstum beitragen. Danke, dass ich mit Euch Lebensfreude genauso wie schwierige Momente teilen darf. Dass ich auf meinem beruflichen und sonstigen Wegen immer wieder erfolgreich die gesteckten Etappenziele erreichen konnte, verdanke ich meinen Eltern und Großeltern, die mich dabei immer wieder finanziell, vor allem aber stets menschlich unterstützt hatten. Nicht zuletzt danke ich in liebevoller Verbundenheit meiner Frau Heike, die nicht nur aus nächster Nähe die oben angesprochenen Höhen und Tiefen miterlebt und immer auf partnerschaftliche Weise mitgetragen hat, sondern auch die Mühe des Korrekturlesens auf sich genommen hat.

**Teil I.**

**Einführung**



## Zur Aktualität der Fragestellung: „Moral oder Kapital? Moral und Kapital!“

„*Spiegel*: Erschüttert die Finanzkrise das Vertrauen in den Kapitalismus?

*Steinmeier*: Ja. Um es mit Max Weber zu sagen: Die Kultur des Marktes braucht auch eine Kultur des Maßes. Dieses Maß ist aber in den letzten Jahren abhandengekommen. In diesen Tagen geht eine ganze Epoche zu Ende, nämlich die von Thatcherismus und Reagonomics – eine Zeit, in der die schnelle und maximale Rendite die höchste Priorität hatte. Seit den Achtzigern war das die herrschende Lehre. Die Finanzwirtschaft hat in dieser Zeit zunehmend ihre dienende Funktion gegenüber der Realwirtschaft aufgegeben. [...] Ein funktionierender Markt verlangt nach Gestaltung. Jetzt wächst wieder das Vertrauen in ein Modell von Wirtschaft und Gesellschaft, bei dem Freiheit und Verantwortung zusammengehören.“<sup>1</sup>

Der Tenor dieser Äußerungen des Bundesaußenministers und SPD-Kanzlerkandidaten Frank-Walter Steinmeier steht stellvertretend für die vielen Reaktionen auf die weltweit um sich greifende Finanz- und Wirtschaftskrise, in welchen Politiker, Wirtschaftswissenschaftler und besorgte Bürger unabhängig von ihrer parteipolitischen Heimat die Rückbesinnung auf eine von humanen Werten geprägte Kultur des Marktes fordern. Die Domino-artige Entzauberung von Investmentprodukten, die nicht nur den Bezug zu den dahinter stehenden realökonomischen Gegebenheiten verloren haben sondern sogar ihr Geschäftsmodell auf der Verschleierung von Risiken begründen, führt deutlich vor Augen, dass die Fiktion der Wertfreiheit und Neutralität von Märkten tatsächlich nichts als eine solche bleibt. Auf breiter Front bröckelt das Vertrauen in die Selbstkontrolle der wirtschaftlichen Akteure genauso wie in die Steuerungskompetenz der nationalen Regierungen. In seinem jüngst erschienenen Buch „Das Kapital“ charakterisiert Reinhard Marx diese Tendenzen:

„Manche Entwicklung in den letzten Jahren und Monaten hat ein Übriges getan, um die Ängste der Menschen vor der Globalisierung zu schüren und ihr Vertrauen in die Marktwirtschaft zu erschüttern. Unternehmen streichen Milliarden Gewinne ein und bauen gleichzeitig Arbeitsplätze ab. Manager verdienen Millionen und kritisieren gleichzeitig das 'Besitzstandsdenken' der Arbeitnehmer. Und die internationale Finanzmarktkrise zeigt, wie stark schon heute anonymes Kapital unser Schicksal bestimmt.“<sup>2</sup>

Doch auch wenn die Einsicht in die Notwendigkeit einer „Renaissance der Sozialen

---

<sup>1</sup>Interview mit Frank-Walter Steinmeier, in: *Der Spiegel* 42/2008 vom 13.10.08, 49

<sup>2</sup>Marx 2008, 27

Marktwirtschaft”<sup>3</sup>, wie sie etwa Horst Seehofer in seiner Regierungserklärung zum Antritt seines Amtes als neuer bayerischer Ministerpräsident zum Ausdruck gebracht hat, in der momentanen Situation wieder besonders Konjunktur hat, ist diese keineswegs neu: Die Katholische Soziallehre steht für eine inzwischen über hundertjährige Tradition, die sich für ein gerechtes Miteinander von Arbeit und Kapital sowie für ein von christlich-humanen Werten durchwirktes Wirtschaftssystem im Geist des Ordoliberalismus stark macht.<sup>4</sup> Der Moraltheologe und Sozialethiker Franz Furger beantwortet die von ihm selbst provokant im Titel einer Veröffentlichung gestellte Frage „Moral oder Kapital?” mit folgender These:

„Wirtschaft als der zu seiner Erhaltung und Entfaltung unerläßliche gestalterische Umgang des Menschen mit den Gütern dieser Welt erweist sich im Licht des christlichen Glaubens gleich in doppelter Hinsicht relevant: Einmal ist es der Umgang mit der ihm nach dem Willen des Schöpfers als Gottes Ebenbild zugeordneten, aber doch auch in sich als Schöpfung Wertachtung erheischenden Eigenwerts der nichtmenschlichen Natur. Dieser Umgang ist keineswegs beliebig, sondern er fordert die Beachtung einer inneren, zwar dynamischen, aber alles andere als willkürlichen Ordnung. Zweitens kann diese Weltgestaltung nicht im Alleingang erfolgen, da sie nur in gemeinsam mitmenschlichem Einsatz zur menschlicher Existenz tragenden Kultur zu werden vermag. Solche soziale Einbindung jedoch erfordert mitmenschliche Rücksicht in Anerkennung grundsätzlicher Gleichheit jedes anderen Menschen, wobei sich diese Forderung noch dadurch zuspitzt, daß die Güter dieser Welt im Vergleich zu den dynamischen Lebensbedürfnissen einer zahlenmäßig wie kulturell wachsenden Menschheit stets im Zeichen der Knappheit stehen.”<sup>5</sup>

So lässt sich in knappen Worten ein christliches Verständnis von Wirtschaftsethik charakterisieren und darauf aufbauend die Notwendigkeit einer werteorientierten Rahmenordnung für die Marktwirtschaft begründen. Durch die ständig wachsende Komplexität der gesellschaftlichen Subsysteme sowie durch den immer weniger überschaubaren technisch-wissenschaftlichen Fortschritt steigt der Bedarf an Orientierungs- und Entscheidungskompetenz. Umgekehrt bedingt der Rückgang der gesellschaftlichen Bindekraft des Christentums in gleichem Maße eine abnehmende Wert- und Normorientierung der Menschen. Diese Lücke versuchen nicht nur Kirche und Theologie durch ein aktualisiertes Profil ihrer Sozialverkündigung zu füllen, auch von der wirtschaftswissenschaftlichen Forschung und von den Praktikern in den Unternehmen wurde die Notwendigkeit erkannt, ihre bisherigen Managementmodelle mit wirtschaftsethischen Aspekten

---

<sup>3</sup>Abgedruckt in: Pressemitteilung der Bayerischen Staatskanzlei Nr. 685 vom 10.12.08

<sup>4</sup>Ausführlich dargestellt in Teil III, Kapitel 1.2

<sup>5</sup>Furger 1992, 293

zu ergänzen.

## Die St. Galler „Integrative Wirtschaftsethik“ als Gegenstand eines interdisziplinären Dialogs

Eine deutlich wahrnehmbare Stimme in diesem Diskurs um wirtschafts- und unternehmensethische Fragestellungen ist die des Schweizer Peter Ulrich. Mit seinem Namen verbindet sich untrennbar der an der dortigen Hochschule erarbeitete St. Galler Ansatz einer *Integrativen Wirtschaftsethik*, der sich über viele Jahre hin zu einem umfassenden sozioökonomischen Rahmenkonzept entwickelt hat und im gesamten deutschsprachigen Raum und darüber hinaus breit rezipiert wird.

Neben einiger Kritik<sup>6</sup> – sowohl konstruktiver als auch zuweilen polemischer Natur – erfährt vor allem der theoretische Unterbau positive Würdigung. Ulrich zielt durch einen offenen, humanistisch geprägten Zugang auf eine möglichst große Anschlussfähigkeit und stellt sich so dem Dialog sowohl mit religiös verwurzelten als auch mit nicht weltanschaulich geprägten Kreisen. Noch zu arbeiten bleibt an der Aufgabe, dieses tragfähige Skelett der Theorie mit dem Fleisch der konkreten Anwendungsmöglichkeiten zu bekleiden. Vor allem durch den Mitarbeiterstab wurden in dieser Richtung durchaus schon etliche Projekte, etwa zu *Tools und Formen integritätsorientierten Managements* oder zu den *ethischen Implikationen der Globalisierung*, angestoßen und dokumentiert<sup>7</sup>.

Im Anschluss an diese Offenheit für eine von vielen Beteiligten getragene Weiterentwicklung des ursprünglichen Modells scheinen gerade interdisziplinäre Vorhaben, die mit eigenen Forschungsinteressen und offenen Fragestellungen aus der Praxis an das Konzept „andocken“, für beide Seiten lohnend und befruchtend zu sein.

## Ziel und Aufbau der Untersuchung

Diesem interdisziplinären Anspruch will die vorliegende Arbeit gerecht werden, indem sie das Spannungsfeld „Markt und Moral“ sozusagen mit einer Gleitsichtbrille betrachtet, die zugleich auf die theologische Ethik und den St. Galler wirtschaftsethischen Ansatz

---

<sup>6</sup>Siehe auch Teil II, Kapitel 5.1

<sup>7</sup>Vgl. <http://www.iwe.unisg.ch/org/iwe/web.nsf/wwwPubProjekte?OpenView&Expandview>  
[21.02.2007]

zu fokussieren vermag. Im Sinne einer „Metakritik“ der ökonomischen Grundlagenkritik Peter Ulrichs wird die *Integrative Wirtschaftsethik* hinsichtlich der treffenden Rezeption ihrer geistesgeschichtlichen Grundlagen sowie der Stringenz und Praxisrelevanz ihrer jeweiligen Handlungsfelder beleuchtet. Darüber hinaus soll das in den Schriften Ulrichs hauptsächlich implizit durchscheinende Menschenbild herausgearbeitet werden. Die *Katholische Soziallehre* stellt die Kontrastfolie dar, auf welcher die bewusst weltanschaulich neutralen Basisannahmen des St. Galler Modells mit den Prinzipien christlicher (Sozial-)Verkündigung in Bezug gesetzt werden können. Dieser interdisziplinäre Vergleich verspricht einen doppelten Ertrag: Durch das Herausstellen der Schnittmengen und Gemeinsamkeiten soll die grundsätzliche Anschlussfähigkeit der beiden Positionen aufgezeigt werden. Das in einigen Punkten verbleibende Spannungsverhältnis bietet umgekehrt die Chance, sich von der Andersartigkeit des Gegenübers bereichern zu lassen. Am Ende sollen daraus einige Optionen für eine mögliche Aktualisierung der christlichen Gesellschaftslehre abgeleitet werden.

An dieser Stelle sei noch ein Ausblick auf die Struktur der Dissertationsschrift und die einzelnen Schritte der Darstellung gegeben:

- In **Teil II**, der sich der Darstellung der Integrativen Wirtschaftsethik widmet, führt der Gang der Überlegungen von grundsätzlichen Vorbemerkungen, die einen Einblick in die Entstehungsgeschichte des St. Galler Instituts für Wirtschaftsethik geben und das Konzept im Kontext der benachbarten Disziplinen verorten (*Kapitel 1*), zu einer umfassenden Analyse der geistesgeschichtlichen Quellen, aus denen sich das Proprium der Integrativen Wirtschaftsethik speist (*Kapitel 2*). Entlang der Trennlinie zwischen dem Ethos als subjektiver Seite von Moralität und der Ethik als deren normativ-kritischer Reflexion werden die prägenden Moralphilosophen und deren Ansätze vorgestellt: Einerseits aus dem Bereich der „Ideen guten Lebens“, die dem Menschen als individuelle Moralkonzepte Orientierung geben (2.1), und andererseits als Nachvollzug von Ulrichs Suche nach einem universellen Moralkonzept (2.2), durch die er sich der Diskursethik als präferierten „moral point of view“ annähert. Im Anschluss daran wird auf das Konzept der Integrativen Wirtschaftsethik im Detail eingegangen (*Kapitel 3*) und dabei Ulrichs Abgrenzung von einer falsch verstandenen ökonomischen Vernunft nachgezeichnet und als positiver Kontrast dazu dessen eigene „sozialökonomische Rationalitätsidee“ entfaltet. Diese konkretisiert sich an drei „Orten“ wirtschaftsethischer Verantwortung, die der Mikro-, Meso- und Makroebene der Marktwirtschaft entsprechen (*Kapitel 4*). In einer Gesamtschau wird als Abschluss dieses Hauptteils ein differenziertes Fazit

der Integrativen Wirtschaftsethik gezogen (*Kapitel 5*).

- Nach diesem Blick auf den 'externen' Partner der interdisziplinären Begegnung wird in **Teil III** aus Sicht der Theologie ein knapper Überblick der eigenen gesellschaftsethischen Position gegeben. Die Entwicklungslinien der Sozialethik werden chronologisch entlang der einzelnen kirchlichen Sozialzyklen abgeschrieben (*Kapitel 1*), um deren Aussagen anschließend zu systematisieren und in Gestalt der Sozialprinzipien zusammenzufassen (*Kapitel 2*). Mit der Darstellung und Würdigung des Gemeinsames Worts der deutschen Kirchen „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ und des im Vorfeld durchgeführten gesamtgesellschaftlichen Konsultationsprozesses rückt die Situation in Deutschland in den Fokus der sozialetischen Analyse (*Kapitel 3*).
- In **Teil IV** ist schließlich die kritische Synthese zwischen den beiden Positionen zu leisten, um daraus den Ertrag des interdisziplinären Dialogs abzuleiten und summarisch festzuhalten. Nach einigen methodologischen Vorbemerkungen (*Kapitel 1*) wird eine Relecture der Integrativen Wirtschaftsethik durch die Brille der im vorigen Teil zusammen getragenen Sozialprinzipien vorgenommen, um Unterschiede und Gemeinsamkeiten nochmals punktgenau zu benennen (*Kapitel 2*). Als Ertrag dieser Analyse werden im folgenden Abschnitt Desiderate der Christlichen Sozialethik benannt und gleichzeitig Wege aufgezeigt, diese durch den Transfer wichtiger Aspekte des St. Galler Ansatzes konstruktiv weiterzuentwickeln. Zur Konkretisierung und als Ausblick auf mögliche Handlungsfelder wird jeweils auf der Mikro-, Meso- und Makroebene ein Beispiel für Module einer spezifisch christlichen Wirtschafts- und Unternehmensethik gegeben (*Kapitel 3*). Das Schlusskapitel fasst thesenartig die Kernergebnisse zusammen (*Kapitel 4*).

## **Teil II.**

# **Peter Ulrich: Integrative Wirtschaftsethik**

# 1. Einführung in das Modell

## 1.1. Entstehung des St. Galler Ansatzes

Die geschichtlichen Wurzeln des St. Galler wirtschaftsethischen Ansatzes und seiner organisatorischen Verankerung in Form des *Instituts für Wirtschaftsethik* (IWE) an der Universität St. Gallen gehen zurück in die 80er Jahre des vergangenen Jahrhunderts. Im Jahr 1983 wurde mit viel ideeller, jedoch auch finanzieller Unterstützung seitens der römisch-katholischen und evangelisch-reformierten Kirchen im Kanton St. Gallen eine „Forschungsstelle für Wirtschaftsethik“ gegründet, aus der im Sommer 1987 der Lehrstuhl und zwei Jahre später das „Institut für Wirtschaftsethik“ hervorgingen.<sup>1</sup>

In der Aufbauphase hatte vor allem eine „seriöse wissenschaftliche Grundlagenarbeit“ hohe Priorität, um sich mit der *grundlagenkritischen* St. Galler Wirtschaftsethik als „philosophisch-ethisch respektable Bindestrichdisziplin“<sup>2</sup> zu etablieren. Ziel war und ist zu allererst eine Orientierung im politisch-ökonomischen Denken durch die „Förderung des ethischen Bewusstseins von Personen“ und ein „reflektierter Umgang mit den Wertproblemen des wirtschaftenden Wertschaffens“.<sup>3</sup>

## 1.2. Systematik des Forschungsprogramms

Die Ursprünge Peter Ulrichs wirtschaftsethischer ‚Karriere‘ reichen in die Zeit vor St. Gallen zurück. In seiner an der Universität Witten/Herdecke entstandenen und im Jahr 1986 erstmals veröffentlichten Habilitationsschrift *„Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft“*<sup>4</sup> wird das inhaltliche und biografische Fundament für die nun folgende Entwicklung gelegt, die mit seinem

---

<sup>1</sup>Vgl. Vorwort zum Jahresbericht 1997 des IWE auf <http://www.iwe.unisg.ch/> [08.08.2005]

<sup>2</sup>Ebd.

<sup>3</sup>Ebd.

<sup>4</sup>Ulrich 1993

## 1. Einführung in das Modell

Wechsel in die Schweiz weiter Fahrt aufnimmt. Diese theoriegeschichtliche und konzeptionelle Vorarbeit ist in der Reihe „Beiträge und Berichte des Instituts für Wirtschaftsethik an der Universität St. Gallen“ sowie den „St. Galler Beiträgen zur Wirtschaftsethik“ in ihrem Verlauf und ihren einzelnen Entwicklungsschritten dokumentiert. In dem 1987, also bereits im Jahr der Institutsgründung erschienen Aufsatz *„Wirtschaftsethik und ökonomische Rationalität. Zur Grundlegung einer Vernunftethik des Wirtschaftens“* werden die programmatischen Weichen für die oben erwähnte Grundlagenforschung gestellt. Diese intensive Auseinandersetzung mit diskursethischen Modellen vor der Folie der kritisch-aufgeklärten Vernunft im Sinne Kants dokumentieren Schriften wie etwa der Sammelband *„Auf der Suche nach einer modernen Wirtschaftsethik. Lernschritte zu einer reflexiven Ökonomie“* (1990) oder der Essay *„Integrative Wirtschafts- und Unternehmensethik als Reflexion des spannungsreichen Verhältnisses von Einkommensstreben und Moral. Zum Verhältnis von Wirtschaftsethik und philosophischer (Diskurs-)Ethik“* (1994) seines Mitarbeiters Ulrich Thielemann. Einer noch breiteren Diskussion stellt sich der integrative Ansatz dann mit dem ebenfalls 1994 veröffentlichten ‚Rahmenkonzept‘<sup>5</sup> und den darin formulierten Konkretisierungen und Abgrenzungen.

Den vorläufigen Abschluss der Grundlagenarbeit bildet die im Jahr 1997 zum zehnjährigen Jubiläum erschienene *„Integrative Wirtschaftsethik“* von Peter Ulrich. Darauf bauen alle folgenden Forschungsprojekte mit jeweils praxisnäheren oder detaillierteren Fragestellungen auf. Für einen breiteren Kreis und nicht zuletzt für den Praktiker des ökonomischen Tagesgeschäfts ist der im Jahr 2002 veröffentlichte Band *„Der entzauberte Markt. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie“* und dessen im Jahr 2005 erschienene Überarbeitung *„Zivilisierte Marktwirtschaft“* konzipiert, in dem sich weit mehr als zuvor Fingerzeige auf konkrete<sup>6</sup> Anwendungs- und Handlungsfelder finden.

Heute steht der Transfer der Theorie in praktische Kontexte und die organische Weiterentwicklung des Konzepts — im Spiegel aktueller Herausforderungen sowie kritischer Anfragen seitens der wirtschaftsethischen Community — im Mittelpunkt. Nicht zuletzt der Dialog mit der theologischen Ethik scheint eine willkommene Verbreiterung des ideengeschichtlichen Bodens und ein Impuls für konstruktives Weiterdenken zu sein. Der Leser darf diesen spannenden Prozess, dessen Startschuss eine gemeinsam mit Tübinger Theologen veranstaltete Vortragsreihe gab, in der von Dietmar Mieth und Peter Ulrich zusammen herausgegebenen Dokumentation *„Reflexionsfelder integrativer Wirtschaft-*

---

<sup>5</sup>Ulrich 1994b

<sup>6</sup>Das ist einerseits eine Reaktion auf die Kritik der hohen Theorielastigkeit und oftmals nicht gleich erkennbaren Praxisrelevanz, andererseits jedoch die von Anfang an stringente Umsetzung des Prinzips, wonach eine verantwortbare Anwendung vorher der in sich stimmigen Begründung bedarf.



sethik”<sup>7</sup> verfolgen.

### 1.3. Anthropologische Option

Eine ethische Konzeption entsteht nicht im luftleeren Raum. Dort, wo es um handlungsleitende Wertmaßstäbe und Normen für ein erfülltes Leben und friedliches Zusammenleben geht, muss vorab ein stimmiges Bündel von anthropologischen Prämissen, d. h. Annahmen über den Menschen als Subjekt und Objekt ethischen Reflektierens zu Grunde gelegt sein. Als Verständigungsrahmen braucht es also konsensfähige Aussagen über das Menschenbild, auf dem die weiteren Schritte der Argumentation aufbauen, denn – wie es der Moralthologe Klaus Demmer als Grundeinsicht seiner „Moralthologischen Methodenlehre“ formuliert hat – „sittliche Wertvorstellungen binden sich an anthropologische Ziel- und Leitvorstellungen“<sup>8</sup>. Ulrich widmet die ersten Kapitel seiner *Integrativen Wirtschaftsethik* explizit solchen Klärungen und lässt in vielen anderen Veröffentlichungen immer wieder seine anthropologische Option und deren geistesgeschichtlichen Quellen anklingen.

Mit Rücksicht auf diese Vorüberlegungen gilt es zunächst, das dem St. Galler Modell zu Grunde liegende Menschenbild zu rekonstruieren und erst anschließend einen genaueren Blick auf seinen „philosophischen Bauplan“ zu werfen.

#### 1.3.1. Die „*conditio humana*“: Autonomie und Moralität

Der Mensch sei *Sprachtier*<sup>9</sup> — so bringt Ulrich sein Bild vom Menschen in Anlehnung an die aristotelische Konzeption des *zoon politikon* und *zoon echon logon*<sup>10</sup> sehr plakativ auf den Punkt. Damit ist ausgedrückt, dass es ein wesentliches Moment menschlicher Freiheit ist, zu sich selbst, zum je konkreten Mit-Menschen und zur eigenen Rolle in größeren sozialen Zusammenhängen bewusst *Stellung zu nehmen*<sup>11</sup>. Seine Identität ist auf Kommunikation verwiesen, seine Freiheit „findet ihre legitime Grenze in der gleichen Freiheit der Anderen“<sup>12</sup>.

---

<sup>7</sup>Mieth/Schumann/Ulrich 2004

<sup>8</sup>Demmer 1989, 42

<sup>9</sup>Vgl. Ulrich 2002, 21

<sup>10</sup>Vgl. etwa Aristoteles, Pol. I 2, 1253a (= Aristoteles 1959, 35)

<sup>11</sup>Vgl. Gehlen 2004c, 9

<sup>12</sup>Ulrich 2002, 73

## 1. Einführung in das Modell

Daher ist der Mensch angewiesen auf seine Moralität als „unabweisbaren Selbstanspruch“<sup>13</sup> an sich als ein Subjekt, das sich als prinzipiell frei begreift. Menschliche Gemeinschaft wird dann möglich durch die wechselseitige Zurechnung dieses Anspruchs an jedes einzelne Mitglied, letztlich an den *universellen Anderen*<sup>14</sup> der gesamten Menschheit. In der Respektierung dieses Selbstanspruchs steckt der moralische Kern eines jeden begründeten Anspruchs an das Tun einer anderen Person. Moralität, konkretisiert als *autonome Selbstbindung jedes moralischen Subjekts an die Bedingungen der allgemeinen Freiheit aller Menschen*, schafft also die Voraussetzung, unter der personale Freiheit und zwischenmenschliche Gemeinschaft vereinbar sein können.

„Aufgrund seiner einzigartigen ‚Weltoffenheit‘ ist der Mensch existentiell angewiesen auf seine Befähigung zur Moralität; sie ermöglicht es ihm überhaupt erst, sein Leben kulturell ‚in die eigene Hand‘ zu nehmen und es bewusst zu führen, d.h. sich im Denken und Handeln an selbstbestimmten Ideen des guten Lebens der Menschen zu orientieren. Die Weltoffenheit des Menschen kann nur normativ geschlossen werden. [...] Der Mensch ‚ist‘, was er in der menschlichen Gemeinschaft als soziales, kulturelles und geschichtliches Wesen aus sich macht oder zu machen versucht.“<sup>15</sup>

Als ‚Gemeinschaftstier‘<sup>16</sup> ist der Mensch daher notwendig in das kommunikative Geflecht seiner Umwelt eingebunden und versteht sich als Teil eines größeren Zusammenhangs. Eine der großen Herausforderungen für den Weg eines gelungenen Lebens besteht daher in der Balance zwischen Autonomie und Gesellschaftssinn, zwischen Selbst- und Fremdbindung - sei es als Orientierung für das tägliche Handeln und Entscheiden oder als Maßstab für die Gestaltung von Institutionen, die dieser anthropologischen Grundspannung gerecht werden, ohne sie jedoch aufzuheben.

### 1.3.2. Die normative Logik der Zwischenmenschlichkeit

Wir verspüren das identitätsbildende Bedürfnis, einer uns wertvollen Gemeinschaft anzugehören und nach deren moralischen Maßstäben uns selbst als achtenswerten, guten Menschen zu verstehen. Auf diesem Boden ist die *grundlegende soziale Struktur aller Moral*<sup>17</sup> verankert. Der Ort einer solchen moralischen Selbstvergewisserung ist das *Ge-*

---

<sup>13</sup>Ulrich 2001, 24

<sup>14</sup>Vgl. Mead 1980, 196

<sup>15</sup>Ulrich 2001, 25 – Das Konzept der „Weltoffenheit“ des Menschen ist der Anthropologie Max Schelers entlehnt (vgl. Scheler 1978).

<sup>16</sup>Sprich: „zoon politikon“ – auch hier klingt wieder Aristoteles an.

<sup>17</sup>Vgl. Ulrich 2001, 26

## 1. Einführung in das Modell

*wissen*. Die Fähigkeit zu „moral sentiments“<sup>18</sup>, zu moralischen Gefühlen, ist jedem Menschen mit auf seinen Weg gegeben. Im Laufe des Lebens – in einem permanenten Prozess des Miteinander-Redens und Aneinander-Handelns – sammeln sich darüber hinaus verinnerlichte Verhaltenserwartungen und moralische Maßstäbe, zu denen der Mensch sich und sein Handeln in Relation setzen kann. Ein zunehmend sensibles und autonom<sup>19</sup> reflektierendes Gewissen leistet eine wertvolle Orientierungsfunktion für das Hier und Jetzt des Lebens. Beides also, das affektive Moment moralischer Gefühle und das kognitive Moment des moralischen Urteilsvermögens<sup>20</sup>, trägt in sich ergänzender Wechselwirkung zu einem ausgewogenen Selbstverständnis dessen bei, was eine gute Lebensführung ausmacht.

Diese Erwartungen legen wir an uns selbst an, wir messen an ihnen aber auch die Einstellung und das Verhalten anderer Menschen uns gegenüber. Das führt zu einer **intersubjektiven Grundstruktur wechselseitiger moralischer Erwartungen**:

„Zwischen den Mitgliedern einer moralischen Gemeinschaft besteht prinzipiell eine wechselseitige Symmetrie dieser (zwischen-)menschlichen Erwartungen, auch wenn sie oft von speziellen Rollenerwartungen überlagert werden, die durchaus asymmetrisch (z.B. hierarchisch organisiert) sein können. Das Phänomen der Moralität findet seine Wurzel und zugleich seinen lebenspraktischen Sinn in dieser grundlegenden sozialen Struktur zwischenmenschlicher Ansprüche und Verbindlichkeiten.“<sup>21</sup>

In vier Argumentationsschritten spannt Ulrich nun von dieser Bestandsaufnahme der sozialen Natur des Menschen den Bogen zu seiner Ausprägung einer formalen und universalistischen Ethik:

### 1. *Die Verletzlichkeit und Schutzbedürftigkeit der humanen Subjektqualität:*

Aus der Tatsache ihrer physischen und psychischen Verletzbarkeit folgt der dementsprechende „Anspruch auf den unbedingten Respekt und den Schutz der ‚Unantastbarkeit‘ jeder Person in ihrer Identität, Integrität und Würde.“<sup>22</sup> Signatur dieses unversehrten Subjektstatus der Person ist die Menschenwürde zusammen mit den davon abgeleiteten Schutzrechten.

---

<sup>18</sup>Nach (einem unverkürzt verstandenen) Adam Smith ist *Sympathie* (das generelle zwischenmenschliche Einfühlungsvermögen) als moralisches Gefühl die Grundlage der ethischen Urteilskraft.

<sup>19</sup>Hier sei auf die Ebenen (präkonventionell, konventionell und postkonventionell) und Stufen der moralischen Entwicklung nach Lawrence Kohlberg verwiesen. (vgl. Kohlberg 1995, 21-31)

<sup>20</sup>Vgl. Ulrich 2001, 27

<sup>21</sup>Ulrich 2001, 27

<sup>22</sup>Ulrich 2001, 45

## 1. Einführung in das Modell

### 2. Die Fähigkeit zum gedanklichen Rollentausch:

Eine der kognitiven Wurzeln unserer Moralität ist die Fähigkeit zum gedanklichen Rollentausch<sup>23</sup>. „In der gedanklichen ‚Spiegelung‘ (Selbstreflexion) vom Standpunkt des Anderen aus entwickeln wir auf diese Weise sowohl unsere zwischenmenschliche Beziehungs- und Bindungsfähigkeit (soziale Identität) als auch zugleich unser ‚Selbstbild‘ und Selbstbewusstsein (personale Identität).“<sup>24</sup>

### 3. Die zwischenmenschliche Reziprozität der moralischen Ansprüche und Rechte:

„Meinem moralischen Anspruch auf Anerkennung und Achtung meiner verletzlichen Subjektqualität (‚Ego‘) steht symmetrisch der gleiche Anspruch des ‚alter Ego‘ gegenüber, und meiner Anerkennungswürdigkeit als ‚unantastbare Person‘ dieselbe Anerkennungswürdigkeit jeder anderen Person. [...] Moral ist ‚irreduzibel intersubjektiv.“<sup>25</sup> Aus diesem in allen Kulturen grundsätzlich und trotz aller Gebrochenheit der menschlichen Existenz vital vorhandenen Ethos der Gegenseitigkeit folgt auf einer normativen Ebene die *prinzipielle moralische Gleichberechtigung*. Deren erste Voraussetzung ist die Wahrung der Menschenwürde sowie der besondere Schutz von menschlicher Autonomie und Identität.

### 4. Die rationelle Verallgemeinerbarkeit des moralischen Reziprozitätsprinzips:

Im Sinne der regulativen Idee<sup>26</sup> des *universellen Rollentausches*<sup>27</sup> lässt sich ein gedanklicher Überstieg vom Umgang mit dem konkreten Anderen auf das Sich-Verhalten zu einem *allgemeinen Anderen* nachvollziehen und so von einem „Vernunftstandpunkt der Moral“ aus zu allgemeinen handlungsleitenden Prinzipien kommen. „Als vernunftethisch begründbar gelten solche moralischen Ansprüche oder Rechte, die gedanklich in der unbegrenzten moralischen Gemeinschaft aller Menschen verallgemeinerbar und daher in unparteilicher Weise jedermann in gleichem Mass zuzusprechen sind.“<sup>28</sup> - so die von Ulrich zu Grunde gelegte Formulierung des *moralphilosophischen Universalisierungsprinzips*.

Einen besonders hohen Stellenwert im Menschenbild Peter Ulrichs nimmt also die für

<sup>23</sup>Von George Herbert Mead systematisiert im Konzept des „*role-taking*“ (vgl. Mead 1980, 300).

<sup>24</sup>Ulrich 2001, 46

<sup>25</sup>Ulrich 2001, 46

<sup>26</sup>Ulrich definiert im Sinne seiner kantischen Prägung eine *regulative Idee* als Summe von „Orientierungsideen, die den normativen Horizont für pragmatische Schritt in die richtige Richtung weisen, jedoch wegen ihres idealen Charakters unter realen Umständen nie vollständig einholbar und realisierbar sind“ (Ulrich 2001, 47).

<sup>27</sup>Lawrence Kohlberg formuliert im Anschluss an Mead sein Muster des „*ideal role taking*“ (vgl. Kohlberg 1995, 344). Der analoge Begriff im Rahmen der kommunikativen Ethik nach Jürgen Habermas ist der angesprochene „*universelle Rollentausch*“ (vgl. Habermas 1983, 75-78).

<sup>28</sup>Ulrich 2001, 48

jedes menschliche Individuum konstitutive Fähigkeit zum Gebrauch seiner *autonomen Vernunft* ein - sowohl für sich als auch im Diskurs mit seinen je relevanten Umwelten. Diese steht in enger Verbindung mit der Willensfreiheit, der Autonomie einer jeden mündigen Person und einer darauf aufbauenden, kantischen Konzeption von Ethik als Reflexion über die „Verhältnisse vernünftiger Wesen zueinander“<sup>29</sup>.

Eine Moraltheorie, die produktiv an diesen anthropologischen Voraussetzungen anknüpft, entfaltet sich vom Standpunkt der ‚reinen praktischen Vernunft‘<sup>30</sup> her als eine *kritische Vernunftethik*, in deren Umsetzung die Freiheit des Menschen zur praktischen Selbstbestimmung zur Geltung kommen kann.<sup>31</sup>

### 1.3.3. Menschenwürde und Menschenrechte

Konkret wird dieser eben begründete gleiche und reziproke Anspruch aller Menschen auf die Achtung ihrer personalen Würde und auf die Anerkennung und Achtung ihrer physischen und psychischen Unantastbarkeit in der *Idee allgemeiner Menschenrechte*<sup>32</sup>. Ihre Wahrung stellt die „Minimalbedingung jeder Gerechtigkeitskonzeption und damit jeder Form von legitimem Handeln“<sup>33</sup> dar. Ulrich sieht davon ab, sich auf theologische oder, allgemeiner gesprochen, metaphysische Begründungen zu beziehen, sondern baut auch hier seine Argumentation von einem allgemein einsichtigen Vernunftstandpunkt her auf. Die universelle *moral community* aller Moralsubjekte ist zeit- und situationsgemäßer Interpret der aus der Universalität der ‚*Conditio humana*‘ abgeleiteten Menschenrechts-idee.

Absolute Gültigkeit beansprucht das ‚Recht auf gleiche Rücksicht und Achtung‘ als Ausdruck der moralischen Gleichheit aller Menschen. „Alle weiteren oder konkreteren Menschenrechte“, so Ulrich, „sind als Explikation und Interpretation dieses einen Grundrechts zu begreifen.“<sup>34</sup> Heute differenziert sich dieser aus unterschiedlichen geis-

<sup>29</sup>Kant GMS, AA 434 (= Kant 1952, 58)

<sup>30</sup>Vgl. Kant GMS, AA 440 (= Kant 1952, 64)

<sup>31</sup>Vgl. Ulrich 2001, 14

<sup>32</sup>Die Traditionslinien der normativen Verankerung allgemeiner Menschenrechte verlaufen von der „Virginia Bill of Rights“ (1776) in den USA und der Menschenrechtserklärung während der französischen Revolution (1789) über die verschiedenen Konventionen wie etwa die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte aus dem Jahr 1948 sowie die 1966 verabschiedeten Internationalen Pakte über bürgerliche und politische Rechte (Zivilpakt) und über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte (Sozialpakt), die als Echo auf die schrecklichen Auswirkungen vor allem des Zweiten Weltkriegs unterzeichnet wurden, hin zu einem integralen Bestandteil der Verfassungen moderner demokratischer Staaten (vgl. Hilpert 2001, 27-30).

<sup>33</sup>Ulrich 2001, 240

<sup>34</sup>Ulrich 2001, 243

## 1. Einführung in das Modell

tesgeschichtlichen Kontexten (etwa des politischen Liberalismus, aus einem christlichen Verständnis von friedlicher Gemeinschaft und gerechter Gesellschaft oder aus einer ökologisch motivierten Sorge um die Zukunft von Welt und Mensch) stammende Katalog an Menschenrechten und Bürgerrechten in drei um den Kern der menschlichen Persönlichkeit gelagerte Schichten: Sie gewährleiten (1) die moralische Gleichheit im Sinne der privaten Autonomie, (2) die Partizipation an den politischen Prozessen der Gemeinschaft und (3) die soziale Chancengleichheit und existentielle Sicherheit.<sup>35</sup>

**Tabelle 1.1.:** Menschenrechte und ihre moralische Dimension (nach Ulrich 2001, 246)

<b>Kategorie</b> (von Menschen- und Bürgerrechten)	<b>Dimension</b> moralischer Gleichheit
<b>1. Persönlichkeitsrechte</b> (Freiheits-, Abwehr- und Zugehörigkeitsrechte)	private Autonomie und selbstbestimmte kulturelle Zugehörigkeit
<b>2. Staatsbürgerrechte</b> (politische Teilnahmerechte)	politische Partizipation an der ‚res publica‘
<b>3. Wirtschaftsbürgerrechte</b> (sozialökonomische Existenz- und Teilhaberechte)	sozialökonomische Existenzgrundlagen und Lebensbedingungen

### 1.3.4. Zusammenfassung

Insgesamt zeichnet Peter Ulrich ein durchweg positives und ausgewogenes, stellenweise jedoch mit einem sehr hohen, idealistischen Anspruch verbundenes Bild vom Menschen.

- Die grundlegenden *philosophischen* Aussagen über die Natur des Menschen zielen auf seine **Autonomie** (Willensfreiheit als Fähigkeit des Menschen, sich als Wesen der Freiheit zu begreifen und aus dieser Freiheit zu handeln) und die dazu komplementär zu denkende **Moralität** (aus der Einsicht heraus, dass ‚vernünftig‘ gelebte Freiheit stets ihre implizite Grenze an der Freiheit des Anderen haben muss). Menschsein bedeutet die stete Spannung zwischen den Polen ‚Ich / Du / Wir‘ und daher notwendig das Ideal und die Zielperspektive von Freiheit *in und durch*

---

<sup>35</sup>Vgl. Ulrich 2001, 245f.

## 1. Einführung in das Modell

Gemeinschaft. Bindeglied und Katalysator ist die kommunikative Vernunft des Menschen, die ihn zur autonomen Selbstbindung und zur sowohl emotionalen als auch kognitiven Teilhabe an der universellen *moral community* befähigt. Innerhalb dieses sozialen Netzes wird seine verletzliche Natur eingebettet in eine schützende Struktur aus **wechselseitigen Bindungen** und Ansprüchen, die sich in einem Kanon von geteilten Werten und Normen sichtbar abbilden.

- Zusätzlich zu dieser systematischen Bestandsaufnahme, wie sie Ulrich seiner Integrativen Wirtschaftsethik voran stellt, lassen sich sozusagen ‚zwischen den Zeilen‘ aus anderen Schriften weitere Hinweise darüber entnehmen, wie nun konkret das in der Philosophie der Aufklärung wurzelnde und von ihm aufgegriffene humanistische Ideal des freien und vernunftbestimmten Menschen<sup>36</sup> zur Geltung kommt. Alles in allem hat er in seiner Konzeption eher die Orientierung hin zum Guten als die in der Freiheit begründete ‚Verkehrbarkeit‘ hin zum Schlechten im Blick. Die Sorge um das gemeinsame Ganze lässt uns **Verantwortung** übernehmen und gestaltend und gleichsam schöpferisch an der Gemeinschaft teilhaben<sup>37</sup>. Von dort her entstehen Lebenssinn<sup>38</sup> und Räume für Wahrung und Entwicklung der personalen sowie der sozialen Identität<sup>39</sup>.

Auch in einer funktionell ausdifferenzierten Gesellschaft bleibt der Mensch trotz seiner Einbindung in unterschiedlichste Rollenzusammenhänge unteilbar ein als ‚Du‘ erfahrbares Gegenüber, Mit-Mensch und daher Teil des ‚Reichs der Freiheit‘ mit einem absoluten Eigenwert. Mit den Worten Kants, die menschliche Person sei „über allen Preis erhaben“ – sie habe „nicht bloss einen relativen Wert, d.i. einen Preis, sondern einen inneren Wert, d.i. **Würde**“<sup>40</sup> ist der Kerngedanke des Ulrichschen Menschenbilds treffend beschrieben.

---

<sup>36</sup>Der Diskurs um die Angemessenheit des „homo oeconomicus“ als realistisches Abbild des Menschen in ökonomischen Zusammenhängen sei an dieser Stelle bewusst ausgeklammert. Ulrich beschränkt die Reichweite des H-O-Gedankens auf ein rein binnenwissenschaftliches Modell der Volkswirtschaft und spricht ihm jede weitere Relevanz für allgemeine anthropologische Fragestellungen ab.

<sup>37</sup>Vgl. Ulrich 2002, 84-86

<sup>38</sup>Vgl. Meyer-Faje 1996, 17-22

<sup>39</sup>Vgl. Ulrich 1995, 12

<sup>40</sup>Kant GMS, AA 435 (= Kant 1952, 58)

## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

Seinen Entwurf von „**Wirtschafts-Ethik**“ charakterisiert Peter Ulrich als eine „*Vernunftethik des Wirtschaftens*“, die kritisch-normative Orientierungslinien vernünftiger ökonomischer Praxis aufzuzeigen hat. Die zentrale Herausforderung ist dabei die wissenschaftlich redliche Begegnung der beiden Disziplinen diesseits und jenseits des Bindestrichs, die „methodische Vermittlung zwischen ökonomischer Rationalität und ethisch-praktischer Vernunft“<sup>1</sup>. Ein erster Schritt ist sicherlich die offene Begegnung ‚auf Augenhöhe‘ und die ernsthafte Suche nach Schnittstellen und Mustern, die Synergien für einen nachhaltig größeren Erfolg ermöglichen. Den zweiten, und von Peter Ulrich seiner *Integrativen Wirtschaftsethik* auf die Fahnen geschriebenen Schritt stellt die reflexive Aufhebung des eben erwähnten trennenden ‚Bindestrichs‘ dar. Daraus leitet sich das St. Galler Forschungsprogramm ab, aus einem *grundlagenkritischen Ansatz* heraus „selbst eine regulative Idee ökonomischer Vernunft zu entfalten, die in sich schon modernen ethischen Ansprüchen genügt und so der moralisch enthemmten und institutionell entfesselten industriegesellschaftlichen Rationalisierungsdynamik von innen her eine lebenspraktisch vernünftigere Orientierung weisen könnte“<sup>2</sup>.

Bereits im vorangestellten ersten Blick auf das die Argumentation tragende Menschenbild wurde deutlich, aus welchen geistesgeschichtlichen Wurzeln sich das Denken Peter Ulrichs speist. Seine Wirtschaftsethik ist aufgespannt zwischen den Eckdaten der abendländisch-humanistischen Philosophie: den Denkern der griechischen Antike – die als ethische ‚Vor-Denker‘ auch heute noch Wirkkraft entfalten – ebenso wie dem kantischen Ringen um die Aufklärung des Geistes und dessen moderne Weiterentwicklung durch die Diskursethik. Aufgabe dieses Abschnitts wird es deshalb sein, eine Brücke zwischen diesen Meilensteinen der Ideengeschichte und deren Niederschlag in der Inte-

---

<sup>1</sup>Ulrich 1994b, 77

<sup>2</sup>Ulrich 1994b, 78



grativen Wirtschaftsethik zu schlagen. Umso deutlicher wird dann, ‚wes Geistes Kind‘ der später im Detail vorgestellte Ansatz ist.

Ulrich leuchtet die Philosophiegeschichte unter zwei Aspekten aus. Im Rahmen des ersten Kapitels der *Integrativen Wirtschaftsethik* geht er der für das Menschsein konstitutiven, **eudaimonistischen** Frage nach einem guten Lebensentwurf und dessen Erfüllung in Form eines gelingenden und glücklichen Lebens nach. Systematisch tiefer greift das folgende zweite Kapitel. Hier begibt er sich auf die Suche nach dem *einen* tragenden und universell begründbaren Moralprinzip, auf das er seine weiteren Überlegungen zu einer Ethik des Wirtschaftens stützen will. Entlang einiger Meilensteine zwischen Antike und Moderne prüft er unterschiedliche Ansätze zur Moralbegründung auf ihre Tauglichkeit als **moral point of view** – sprich: als ‚archimedischen Punkt‘ einer universellen Vernunftethik.

## 2.1. „Ideen guten Lebens“ – Ethos als individuelles Moralkonzept

Im einleitenden Kapitel nimmt Peter Ulrich eine begrifflich durchaus scharfe Abgrenzung der beiden Konzepte Moral und Ethos als zwei aufeinander verwiesene Seiten gelebter Sittlichkeit vor. Unter **Moral** versteht er die „Gesamtheit der gewohnten, faktisch geltenden moralischen Wertvorstellungen und Urteilsweisen, Grundsätze und Normen, die in einer kulturellen Lebenspraxis das sittlich richtige Handeln in allgemeiner, für jedermann verbindlicher Weise bestimmen.“<sup>3</sup> Auf der personalen Ebene lässt sich das **Ethos** als „das subjektive Selbstverständnis und die (charakterprägende) Gesinnung oder Grundhaltung von Personen“<sup>4</sup> und den damit verbundenen Entwurf eines guten und gelingenden Lebens festmachen. Dabei macht Ulrich die systematische Zuordnung der beiden Ebenen deutlich:

Es besteht ein „Primat moralischer Fragen vor Ethos-Fragen: Intersubjektiv gültige Normen des *gerechten und solidarischen Zusammenlebens* bestimmen in einer freiheitlichen Gesellschaft den Rahmen, innerhalb dessen ein Pluralismus individuell oder gruppenspezifisch gewählter Formen des *guten Lebens* gerechtfertigt ist.“<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup>Ulrich 2001, 30

<sup>4</sup>Ulrich 2001, 33

<sup>5</sup>Ulrich 2001, 35

## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

Die **Ethik** als normative Wissenschaft kommt dann ins Spiel, wenn es um die kritische Prüfung der Legitimität der eigenen Interessen sowie um die Sozialverträglichkeit der individuellen Ethospräferenzen geht. Dieser Frage nach dem Vernunftstandpunkt der Moral geht Ulrich, wie schon angedeutet, an einer späteren Stelle nach.

Bei seiner Suche nach Aspekten eines als im wahrsten Sinn des Wortes „wert-voll“ zu beurteilenden Lebensentwurfs wählt Ulrich einen phänomenologischen Zugang. Er analysiert unsere modernen Gesellschaftsformen auf die Quellen ihrer Wertorientierung hin und begibt sich parallel dazu sowohl bei antiken Denkern als auch bei zeitgenössischen Philosophen auf die Suche nach möglichen **Konzeptionen guten und gelingenden Lebens**.

### 2.1.1. Tugendethik und Güterethik

Dieser subjektbezogene Begriff von Moral weist folglich auf das Selbstverständnis und die charakterprägenden Grundhaltungen *eines konkreten Menschen*. Damit grenzt sich für Peter Ulrich die Suche nach Bausteinen für das 'individuelle Moralkonzept' auf folgende Bereiche ein: „Haltungen, die das moralisch gute Handeln zur persönlichkeitsprägenden Neigung verinnerlichen, heissen *Tugenden*. Ethische Tugenden definieren ein Konzept 'sittlicher Tüchtigkeit'; sie implizieren sowohl eine bestimmte Idee des guten Menschen (*Tugendethik*) als auch einen entsprechenden Entwurf guten, gelingenden Lebens. Dieser wiederum bestimmt weitgehend, welche Güter im weitesten Sinn des Begriffs jemand für erstrebenswert hält (*Güterethik, Ethik des guten Lebens*).“<sup>6</sup>

Wenn sich die *Integrative Wirtschaftsethik* als oberstes Ziel die nachhaltige Förderung der **Lebensdienlichkeit** des „Werteschaffens“ setzt, muss sie nicht nur über Fragen der Gerechtigkeit und Legitimität Auskunft geben, sondern auch den materiellen Gehalt dessen, was ein gutes Leben ausmacht, umreißen. Ulrich nimmt in seinen Ausführungen – in den schon angesprochenen Vorüberlegungen zum systematischen Zueinander von Moral, Ethos und Ethik (Kapitel 1.2) sowie in der Reflexion über den Sinn des Wirtschaftens (Kapitel 6) – immer wieder Bezug auf die aristotelische Lehre von der **Glückseligkeit** als höchstes Ziel menschlichen Lebens:

„Wenn wir vom Sinn einer Handlung oder eines Handlungszwecks sprechen, so meinen wir dementsprechend den letzten oder eben ganzheitlichen Zweck, der selbst nicht mehr funktional oder instrumental als blosses Mittel zu einem

---

<sup>6</sup>Ulrich 2001, 33

## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

wiederum höheren Zweck interpretiert werden kann: den humanen Eigenwert des *guten Lebens*. Sinnfragen thematisieren im Kern stets die wesentlichen Intentionen und die höchsten Wertideen, auf die hin das humane Streben nach einem erfüllten Leben um seiner selbst willen ausgerichtet ist. Wenn das Leben in diesem Sinne gelingt oder 'gut' ist, können wir mit Aristoteles von *geglücktem Leben* oder schlicht vom Glück sprechen.<sup>7</sup>

Ebenso wie er sich darauf beschränkt, die formale Notwendigkeit eines obersten Lebenszieles anzusprechen, ohne jedoch konkrete Inhalte zu benennen, handelt Ulrich die **Tugendethik** lediglich mit einem knappen Hinweis ab. So sehr ein gerechtigkeitsbasiertes Moralsystem, dessen Begründung und Ausdifferenzierung er in der Folge weitaus mehr Raum widmet, eine entscheidende Voraussetzung für gelingendes Zusammenleben ist, braucht es doch Menschen, die es mit Leben füllen, bewahren und weiterentwickeln können. Genau an dieser Stelle kann die Verankerung von Haltungen wie Gemeinschaftssinn, Verantwortung oder Fürsorge jene Lücke schließen, die ein rein formales Moralkonzept offen lässt.

Im gesellschaftlichen Diskurs lässt sich gegenwärtig eine gewisse Renaissance der Tugendethik ausmachen, von der man sich eine Antwort auf das bleibende Motivationsproblem purer Regelethiken und auf das Bedürfnis nach einer umfassenden und lebensweltlich angemessenen Theorie des moralischen Handlungssubjekts erhofft.<sup>8</sup> Diese Spur, die in der *Integrativen Wirtschaftsethik* lediglich angedeutet wird, wird im weiteren Verlauf der vorliegenden Arbeit wieder aufgenommen werden.

### 2.1.2. Aristoteles: Glück und Tugend

Grundgelegt sind die Überlegungen hinsichtlich des obersten Ziels eines **gelingenden Lebens** und zur Orientierung hin zu einem **maßvollen Entscheiden** und tugendhaften Handeln in der „Nikomachischen Ethik“ des Aristoteles, die für die gesamte Naturrechtstradition prägend geblieben ist. Seine Konzeption<sup>9</sup> zentriert sich um zwei Grundbegriffe, die genau jene zwei von Peter Ulrich aufgegriffenen Aspekte eines guten Lebensentwurfs ausmachen: *eudaimonia* und *aretê*, Glück und Tugend. Beide sind aufeinander bezogen und markieren die teleologische Dimension seines Menschenbildes:

---

<sup>7</sup>Ulrich 2001, 207

<sup>8</sup>Vgl. Wils 2006, 536

<sup>9</sup>Als Teilgebiet seines philosophischen Werkes sind seine Ausführungen zur praktischen Philosophie, also zur Ethik, vor allem in der *Nikomachischen Ethik* und in der *Eudemischen Ethik* überliefert.

## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

„Das gute, gelungene Leben besteht in einer Betätigung der menschlichen Seele, die den besonderen, dem Menschen eigentümlichen Fähigkeiten gemäß ist und den bestmöglichen Zustand der menschlichen Seele repräsentiert. Weil der Mensch sowohl über rationale als auch arationale Seelenvermögen verfügt, äußert sich diese Vortrefflichkeit der Seele in zweierlei Arten von Tugend (*aretê*): Tugenden des rationalen Seelenteils, Verstandestugenden, sowie Tugenden des arationalen Seelenteils, die in einer richtigen Haltung gegenüber den arationalen Strebungen, den Emotionen und Begierden, besteht.“<sup>10</sup>

### Glück als höchstes Gut

Nach Aristoteles sind **Güter** Strebeziele aller absichtlichen Handlungen, die um ihrer selbst willen gewählt werden oder um derentwillen man andere Dinge wählt. Alle diese Ziele sind Glieder einer hierarchischen Reihe, die auf ein oberstes Ziel hin zuläuft. Dieses **höchste Gut** muss autark sein, darf nur um seiner selbst willen gewählt werden und durch kein anderes Gut mehr ergänzungsbedürftig sein. **Glückseligkeit** (*eudaimonia*) erfüllt diese formalen Kriterien am ehesten, denn – so die Argumentation des Aristoteles – andere Güter wie Gesundheit, Freundschaft oder Wohlstand erstrebe man um eines glücklichen Lebens willen und nicht umgekehrt, und es ließe sich darüber hinaus auch nicht behaupten, dass das Glück zu einem noch größeren Gut werden könne, wenn zu ihm noch ein weiteres Gut hinzukomme. Sein Schluss lautet daher: „Also: die Glückseligkeit stellt sich dar als ein Vollendetes und sich selbst Genügendes, da sie das Endziel alles Handelns ist.“<sup>11</sup>

Der **aristotelische Glücksbegriff** lässt sich durchaus als eine *integrative* Größe verstehen<sup>12</sup>, denn innerhalb des umfassenden Rahmens des einen obersten Lebensziels, an der Glückseligkeit Anteil zu haben, besteht das menschliche Glück aus einer Vielzahl um ihrer selbst wählenswerter Güter wie etwa Gesundheit, Anerkennung durch andere oder einen schöpferischen Lebensinhalt. In einem *präsentischen* und aktiven Sinn ist der Glückszustand als *energeia* zu charakterisieren – als eine Weise des Lebensvollzugs, die am Ende selbst mit ihrem Ziel, der Eudaimonia, zusammenfällt. Die wesentlichen Aspekte lassen sich abschließend mit den Worten des Philosophen folgendermaßen zusammenfassen:

„Das für den Menschen Gute ist die Aktivität der Seele gemäß der Vortrefflichkeit, bzw. wenn es mehrere Arten der Vortrefflichkeit gibt, gemäß der

---

<sup>10</sup>Rapp 2006, 69

<sup>11</sup>NE 1097b (= Aristoteles 1985, 11)

<sup>12</sup>Vgl. Ricken 2003, 209

## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

besten und vollkommenen; und dies während eines kompletten Lebens.”<sup>13</sup>

### Tugendlehre

Grundsätzlich gibt die Rede von Tugenden mehr eine Antwort auf die Frage nach dem guten Sein als auf die Frage nach dem rechten Tun, d. h. es wird eher ein Urteil über den Handelnden selbst und nicht über eine konkrete Handlung getroffen. Aristoteles bezeichnet diejenigen als *gut*, die ihre Natur im Sein und im Tun bestmöglich verwirklichen. Die **Vortrefflichkeit** der menschlichen Seele ist der Weg, der den Menschen zur Glückseligkeit führt. Die Tugenden gelten folglich als die inneren Güter der Seele, die zu erstreben sind, indem man sie einübt und zur Gewohnheit oder **Haltung** (*hexis*) macht. Entsprechend der beiden Seelenschichten unterscheidet Aristoteles zwischen zwei Arten von Tugenden.

- Die **ethischen Tugenden** beziehen sich auf Leidenschaften (*pathê*) und Handlungen, die in diesen Leidenschaften wurzeln. Sie bestehen im kontrollierten Sich-Verhalten zum irrationalen, triebhaften Teil der Seele. Das Mesotes-Prinzip leitet an, die richtige Mitte (*mesotes*) zwischen Übermaß und Mangel zu treffen. Damit ist jedoch nicht eine Haltung der 'Mittelmäßigkeit' gemeint, sondern das Streben nach dem relativen Optimum zwischen den beiden Polen. Sehr gut lässt sich dies am Beispiel der *Tapferkeit* verdeutlichen: Sie bewegt sich zwischen den Extremen der Feigheit und der Tollkühnheit; weder *Feigheit* ist wünschenswert, noch eine übersteigerte, vernunftlose Tapferkeit, die Aristoteles als *Tollkühnheit* bezeichnet. Der Tapfere hält hingegen das richtige Maß.<sup>14</sup>

„Es ist mithin die Tugend ein Habitus des Wählens, der die nach uns bemessene Mitte hält und durch die Vernunft bestimmt wird und zwar so, wie ein kluger Mann ihn zu bestimmen pflegt. Die Mitte ist die zwischen einem doppelten fehlerhaften Habitus, dem Fehler des Übermaßes und des Mangels; sie ist aber auch noch insofern Mitte, als sie in den Affekten und Handlungen das Mittlere findet und wählt, während die Fehler in dieser Beziehung darin bestehen, daß das rechte Maß nicht erreicht oder überschritten wird.”<sup>15</sup>

- Die **dianoetischen Tugenden** sind den ethischen übergeordnet, einerseits, da sie sich nur auf den rein rationalen Seelenteil beziehen, andererseits, da nur durch sie die vollkommene Glückseligkeit erreicht werden kann. Aristoteles nennt folgen-

---

<sup>13</sup>NE 1098a (= Aristoteles 1985, 12)

<sup>14</sup>Vgl. NE 1116a (= Aristoteles 1985, 61f.)

<sup>15</sup>NE 1107a (= Aristoteles 1985, 36)

## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

de sechs Verstandestugenden: Wissenschaft (*episteme*), Kunstfertigkeit (*techne*), Klugheit (*phronesis*), Vernunft (*nous*), Weisheit (*sophia*) und Verstand (*logos*).<sup>16</sup>

Tugenden sind also insgesamt nicht nur ein Mittel zum Erlangen des Glücks, sondern konstitutiver Bestandteil desselben. Ohne wie andere Denker in eine hedonistische Ausprägung des **Eudaimonismus** zu kippen, der Moralität auf einen hypothetischen Imperativ zur Erreichung des individuellen Lebensglücks reduziert, – was für eine Ethik unter den Bedingungen der Moderne auf keinen Fall genügen kann<sup>17</sup> –, ist die Orientierung am eigenen Glück ein zentrales Element moralischer Reflexion. Nach Aristoteles öffnet sich erst dann die Perspektive auf das Glück der ganzen Gemeinschaft, mit der sich der Mensch als *zoon politikon* verbunden weiß und von der her er seine soziale Identität bezieht.<sup>18</sup> Dafür spricht, dass er gerade der Tugend der **Gerechtigkeit** breiten Raum beimisst. Ein Buch der Nikomachischen Ethik befasst sich ausschließlich mit dem dahinter stehenden Spannungsverhältnis von Gleichheit und Individualität. Außerdem ist bei der Anwendung jeder Tugend immer ein gewisser Sinn von Gerechtigkeit mit im Spiel. „Aristoteles spricht hierbei von der allgemeinen Gerechtigkeit, von der es heißt, sie sei die Gesamtheit der Tugenden, wenn diese nicht nur für den Einzelnen, sondern auch für andere Menschen angewandt wird. In diesem letzteren Sinn handeln wir gerecht, wenn wir irgendeine der Tugenden zum Nutzen der anderen oder der Gemeinschaft einsetzen.“<sup>19</sup> Auf dieser Linie liegen auch moderne, sozusagen neoaristotelische Konzeptionen von Tugendethik, wie sie etwa Alasdair MacIntyre<sup>20</sup> in einer *kommunitaristischen* oder Martha Nussbaum<sup>21</sup> in einer *universalistischen* Variante vertreten.

### 2.1.3. Martin Seel: Glück und Moral

Ein weiterer zeitgenössischer Versuch, den Glücksbegriff genauer zu fassen und systematisch dessen Verhältnis zu Moral und Ethik zu klären, findet sich in der Essaysammlung „Versuch über das Glück“ von Martin Seel, die auch Ulrich in seiner Darstellung kurz streift. Grundlegend für Seel ist die These, dass Glücksorientierung und moralische Orientierung weder völlig identisch noch völlig disparat seien:

---

<sup>16</sup>Vgl. NE 1139b (= Aristoteles 1985, 133)

<sup>17</sup>Vgl. Wolbert, Werner: Eudaimonismus. in: LThK 3, 977

<sup>18</sup>Mit dieser Denkfigur wird, wie Ulrich richtig feststellt (vgl. Ulrich 2001, 293), der Bogen *von der Ethik zur Politik* geschlagen.

<sup>19</sup>Rapp 2006, 75

<sup>20</sup>Vgl. MacIntyre 1981

<sup>21</sup>Vgl. Nussbaum 1999

## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

„Verkehrt sind diese beiden klassischen Positionen nur, weil jede die Wahrheit der anderen verfehlt. Eine angemessene Theorie der Moral darf den Widerstreit zwischen Glück und Moral nicht aus der Welt schaffen wollen, sie muß vielmehr die Möglichkeiten der Moral aus diesem Widerstreit zu verstehen suchen. Nur so kann sich ein Verständnis der Einheit des guten und gerechten Lebens ergeben. Die Wahrheit einer Ethik der Identität läßt sich allein auf dem Boden einer Ethik der Differenz formulieren.“<sup>22</sup>

Um sich einem wohlverstandenen Zueinander anzunähern, nimmt er die Klärung des Begriffs von **Glück** als Ausgangspunkt. Ein Definitionsversuch lautet: „Glück ist kein Gefühl, aber eine wesentlich durch Gefühl und Stimmung erschlossene Wirklichkeit des Lebens. Nur das kann als Glück zählen, was von den Betroffenen als Glück *erfahren* werden kann.“<sup>23</sup> Hier scheint die Spannung zwischen der Tatsache des im Subjekt zentrierten Erlebens von Glück und dem Wunsch nach einer intersubjektiv nachvollziehbaren Deutung dieses Zustands durch, die nicht endgültig aufzulösen sein wird.

Glück ist zugleich episodisch und aus einer übergreifenden Perspektive zu denken. Ein glückliches Leben ohne Episoden des Glücks ist nicht möglich. Doch umgekehrt meint ein Leben, das insgesamt eine glückliche Gestalt hat, sicherlich nicht nur eine schier unendliche Kette von Episoden des Glücks, sondern schließt stets auch die Polarität von gut und schlecht mit ein. Denn dazu gehört nicht zuletzt ein gelingendes Bestehen von erfreulichen und unerfreulichen Situationen unterschiedlichster Art. Hier kommt nun wieder die Frage nach einer tragfähigen Konzeption des guten Lebens ins Spiel: „Das, wofür etwas *Bedingung* ist, ergibt sich daraus, *wofür* es Bedingung ist. Die für Glück und gutes Leben konstitutiven Güter verweisen auf die Konstitution des Guten selbst.“<sup>24</sup> Um diese Zielbestimmung material zu füllen, ist ein rein teleologischer Glücksbegriff nicht mehr ausreichend.

**Moralische** und **präferentielle** Wertungen können durchaus konkurrieren, tun dies jedoch nicht zwingend. Wer aber eine kategorische Geltung von Moralansprüchen fordert, muss sich diesem nicht widerspruchsfreien Zueinander der beiden Begriffe auch praktisch stellen. Anhänger der *Differenzthese* klammern bei der Ethik die Frage nach dem individuell Guten aus und sehen das moralisch Gute im sozial richtigen Handeln verwirklicht. Dagegen versucht die *Konvergenzthese* den Gedanken oder wenigstens das Ideal einer letztendlichen Identität von eigeninteressierter und rücksichtsvoller Lebensführung

---

<sup>22</sup>Seel 1999, 49

<sup>23</sup>Seel 1999, 59

<sup>24</sup>Seel 1999, 87

zu erhalten.<sup>25</sup> Seel schließt sich der zweiten Variante an und begründet dies, indem er in sieben Argumentationsschritten<sup>26</sup> mögliche Einwände gegen die Vereinbarkeit von Moral und Glück seinerseits widerlegt.

Diese **Spannung** der *Einheit in der Differenz* ist nach Seel konstitutiv für das menschliche Leben, wobei es Aufgabe jedes Individuums ist und bleibt, damit nicht nur passiv, sondern gestaltend umzugehen. „Der Ausgleich zwischen eigenem Glücksstreben und moralischer Rücksichtnahme auf die legitimen Ansprüche anderer Menschen spielt sich immer schon innerhalb unseres moralischen Bewusstseins ab.“<sup>27</sup> — mit diesem Fazit fasst Ulrich den Argumentationsgang Martin Seels zusammen und baut so die Brücke zur Fragestellung, welche Deutungsangebote Moralphilosophie und Moralphychologie zur Rolle von Moralität innerhalb der Entwicklungsdramatik eines individuellen Menschenlebens machen können.

### 2.1.4. Lawrence Kohlberg: Moralität als Entwicklungsprozess

Als weiteren Aspekt der subjektiven Seite von Moralität greift Peter Ulrich abschließend das **Stufenmodell der Entwicklung des moralischen Urteils** von *Lawrence Kohlberg*<sup>28</sup> auf. Dass sich der amerikanische Entwicklungspsychologe sowohl als Moralphychologe als auch als Moralphilosoph verstand, passt zur logischen Verortung des Konzepts innerhalb der *Integrativen Wirtschaftsethik* an der Gelenkstelle zwischen dem historisch-empirischen Blick auf die „*Conditio humana*“ und die Bandbreite von Konzeptionen guten und gelingenden Lebens auf der einen Seite und der daraufhin zu beantwortenden Frage nach der universell gültigen und intersubjektiv verbindlichen „normativen Logik der Moralität“<sup>29</sup> auf der anderen Seite. Theoriegeschichtlich knüpft das Modell von Kohlberg an die von George H. Mead formulierte Idee des „ideal role taking“<sup>30</sup> sowie an die Theorie der kognitiven Entwicklung von *Jean Piaget*<sup>31</sup> an. Den Ertrag für sein Forschungsprojekt charakterisiert Peter Ulrich folgendermaßen:

---

<sup>25</sup>Vgl. Seel 1999, 328

<sup>26</sup>Es handelt sich dabei um den anthropologischen, den eudämonistischen, den phänomenologischen, den ästhetischen, den skeptischen, den politischen und den psychologischen Einwand; diese im Einzelnen darzustellen würde hier den Rahmen sprengen, sie können aber nachgelesen werden bei Seel 1999, 330-354.

<sup>27</sup>Ulrich 2001, 34

<sup>28</sup>Vgl. Kohlberg 1995

<sup>29</sup>Ulrich 2001, 50

<sup>30</sup>Siehe auch Kapitel 1.3.2

<sup>31</sup>Vgl. Piaget 1979



## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

„Es handelt sich um einen mehrstufigen, von jedem Individuum in allen Kulturen in derselben Reihenfolge zu durchlaufenden Reifungsprozess der *kognitiven* Strukturen und Konzepte, in denen vom heranwachsenden Individuum moralische Fragen beurteilt werden können. Als zentrales Moment dieses Prozesses der stufenweisen Entwicklung der moralischen Kompetenz hat Kohlberg die kognitive Fähigkeit des Individuums zum gedanklichen (und damit auch affektiven) *Rollentausch* erkannt: 'these stages represent successive modes of *taking the role of others* in social situations'. Darin bestätigt sich die Einsicht, dass jedes Moralbewusstsein auf der Wahrnehmung der intersubjektiven Grundstruktur moralischer Ansprüche beruht.“<sup>32</sup>

Trotz einiger Kritik — etwa an der Auswahl der Stichprobe für die empirischen Untersuchungen, an der rein männerzentrierten Perspektive<sup>33</sup> oder an der durch die Einführung der Zwischenstufe 4 $\frac{1}{2}$  entstandenen Inkonsistenz — gilt das Stufenmodell nach wie vor als taugliches Deutungsraaster, um den Stand der moralischen Entwicklung von Menschen erfassen und sie in einem gewissen Sinn vergleichen und systematisieren zu können. Es würde den Rahmen sprengen, hier genauer auf die drei Ebenen (präkonventionell, konventionell, postkonventionell) und die mit ihnen verbundenen Stufen moralischen Bewusstseins<sup>34</sup> einzugehen. Doch es ist auf alle Fälle ist festzuhalten, dass sich jeder Mensch im Lauf seiner Entwicklung, Prägung und Erziehung seine moralische Kompetenz erwerben und aktiv erhalten muss, indem er Schritt für Schritt die für die jeweiligen Lebensphasen charakteristischen Krisen überwindet.<sup>35</sup> Ziel ist ein *autonomer* und an den Prinzipien *universeller Gerechtigkeit* orientierter Umgang mit ethischen Dilemmata vor dem Hintergrund des **postkonventionellen Moralprinzips**<sup>36</sup> der Stufen 5, 6 oder 7.<sup>37</sup>

Eine in diesem Zusammenhang erstaunliche Beobachtung ist, dass die auf dem normativen Fundament der Diskursethik bauende *Integrative Wirtschaftsethik* in der Realität nur bedingt von den dafür notwendigen Voraussetzungen ausgehen kann. Denn um dem Anspruch der Klärung aller Legitimitäts- und Zumutbarkeitsfragen alleine vor dem Fo-

---

<sup>32</sup>Ulrich 2001, 50

<sup>33</sup>Zur Debatte um eine „weibliche Moral“ vgl. Gilligan 1999 / Nunner-Winkler 1991

<sup>34</sup>Vgl. Zimbardo 1995, 87; zum Überblick: Ebene I: *Präkonventionelle Moral* (Stufe 1: Lust-Schmerz-Orientierung, Stufe 2: Kosten-Nutzen-Orientierung bzw. Reziprozität); Ebene II: *Konventionelle Moral* (Stufe 3: Braves-Kind-Orientierung, Stufe 4: Recht-und-Ordnung-Orientierung); Ebene III: *Postkonventionelle, prinzipiengeleitete Moral* (Stufe 5: Orientierung am sozialen Vertrag, Stufe 6: Orientierung an ethischen Prinzipien, Stufe 7: Kosmische Orientierung bzw. Transzendenz)

<sup>35</sup>Vgl. Kohlberg 1981, 105f.

<sup>36</sup>Vgl. Kohlberg 2000, 59-62

<sup>37</sup>Die siebte Stufe der Kosmischen Orientierung (der Handelnde begreift sich selbst als Teil einer kosmischen Bewegung, welche die sozialen Normen transzendiert) wird nur von den wenigsten Menschen erreicht.

rum des „öffentlichen Vernunftgebrauchs“ im Diskurs<sup>38</sup> in der Breite der Gesellschaft gerecht zu werden, bräuchte es Wirtschaftsbürger, die sich auf der sechsten Stufe der Moralentwicklung befinden und sich autonom am universellen Vernunftstandpunkt der Moral orientieren können. Davon sind wir aktuell jedoch weit entfernt; auch Peter Ulrich übernimmt die Einschätzung von Kohlberg, dass weniger als 5% der Bevölkerung je dieses Niveau erreichen werden.<sup>39</sup> Auf diese Spannung zwischen dem idealen Konzept und dessen realistischen Umsetzungschancen innerhalb der gegenwärtigen Rahmenbedingungen wird später noch einzugehen sein.

## 2.2. Der „moral point of view“ – auf der Suche nach dem universellen Moralkonzept

Nach jenen ersten Überlegungen zur subjektiven Seite der Moral befasst sich Peter Ulrich in seinem nächsten großen Denkschritt mit der Herleitung eines universellen und dennoch ohne Rückgriff auf metaphysische Grundannahmen begründbaren obersten Moralprinzips. Dazu greift er den Faden seiner Analysen zur spezifisch menschlichen Natur wieder auf: In seinem Einführungskapitel macht er die grundlegende Struktur aller Moral an der Tatsache fest, dass jeder Mensch qua seiner Sozialität stets in einem Netz aus wechselseitigen Erwartungen entscheiden und handeln muss. Diese „normative Logik der Zwischenmenschlichkeit“<sup>40</sup>, so argumentiert er, weise auf die Reziprozität moralischer Ansprüche und deren rationelle Verallgemeinerbarkeit in Form eines moralphilosophischen Universalisierungsprinzips hin. An diesen Gedankengang wird im philosophiegeschichtlichen Kapitel der *Integrativen Wirtschaftsethik* wieder angeknüpft. Ulrich macht eine entlang der Zeitachse fortschreitende Verallgemeinerung des Reziprozitätsprinzips in Richtung eines abstrakten Universalisierungsprinzips aus und belegt dies anhand mehrerer „Wegmarken“ — namentlich der Goldenen Regel, des auf Adam Smith zurück gehende Standpunkts des unparteiischen Beobachters, des Kategorischen Imperativs und des Regelutilitarismus. Die Zielrichtung dieser Entwicklung parallelisiert er mit seinem Vorhaben der „reflexiven Explikation des vernunftethischen Standpunkts der Moral“<sup>41</sup>, das er schließlich mit der Diskursethik eingelöst sieht.

Hierbei knüpft er nahtlos an das neue Selbstverständnis eines aufgeklärten Denkens und

---

<sup>38</sup>Siehe auch Kapitel 2.2.5

<sup>39</sup>Vgl. Ulrich 2001, 54

<sup>40</sup>Siehe auch Kapitel 1.3.2

<sup>41</sup>Ulrich 2001, 57

## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

Argumentierens an, das durch die sogenannte *kopernikanische Wende*<sup>42</sup> in der Philosophie im wahrsten Sinn des Wortes 'unhintergebar' geworden ist. Dreh- und Angelpunkt ist seither der Mensch mit der ihm eigenen Vernunft, das „*fundamentum inconcussum*“ aller noch möglichen Philosophie nichts anderes als die **Selbstgewissheit des Denkenden**.<sup>43</sup> Zwar ist das hohe cartesische Ideal einer Ethik nach strikt mathematischer Methode für gescheitert zu erklären, doch die Frage nach einer Ethik, die mit ihren Wahrheitsanspruch wissenschaftlichen Kriterien genügt, blieb und bleibt virulent. „Die ungelöste Aufgabe bestand für die nachcartesischen Ethikentwürfe folglich darin, den Vernunftgebrauch mit der neuzeitlichen Rationalitätsforderung so zu verbinden, daß die Bestimmung der Moralität in zweifacher Hinsicht einsichtig und begründbar wurde: Sie sollte zum einen aus Freiheit erfolgen, zum anderen absolute Verbindlichkeit aufgrund ihrer Vernunftgemäßheit besitzen.“<sup>44</sup> Genau dieser Spannung muss sich Ulrich stellen, wenn er für seine *Integrative Wirtschaftsethik* methodisch in Anspruch nimmt, eine metaphysikfreie Vernunftethik zu rekonstruieren, die nichts weniger als „die Reflexion auf die allgemeinen, für alle Menschen 'guten Willens' einsichtigen normativen Voraussetzungen des guten Lebens und gerechten Zusammenlebens freier und mündiger Personen“<sup>45</sup> zum Ziel hat.

Im Folgenden möchte ich diesen Argumentationsgang in der von ihm vorgeschlagenen Reihenfolge nachzeichnen, indem ich kurz auf die jeweiligen geistesgeschichtlichen Stationen eingehe und bei jedem Schritt untersuche, wie das entsprechende Gedankengut in der *Integrativen Wirtschaftsethik* rezipiert wurde.

---

<sup>42</sup>Der Begriff wurde von Kant als für die Philosophie der Aufklärung programmatisch geprägt: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie apriori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zunichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben apriori zusammenstimmt... Es ist hiermit ebenso wie mit den ersten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegung nicht gut fortgehen wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und die Sterne in Ruhe liesse.“ (Kant KrV, B XVI = Kant 1966, 28)

<sup>43</sup>Vgl. Fonk 1992, 38

<sup>44</sup>Fonk 1992, 41

<sup>45</sup>Ulrich 2001, 21

## 2.2.1. Goldene Regel und christliche Nächstenliebe

### 2.2.1.1. Übersicht

Ein sittliches Grundprinzip, das kulturübergreifend<sup>46</sup> und in vielen Sprachvariationen<sup>47</sup> existiert und als gültig sowie für ein gutes alltägliches Miteinander der Menschen als sinnvoll empfunden wird, ist die Goldene Regel. In unserem Kulturkreis begegnen wir ihr oft in der von Wilhelm Busch geprägten negativen Version:

„Was du nicht willst, das man dir tu’, das füg’ auch keinem andern zu.“

Eine wichtige positive Lesart ist das in den synoptischen Evangelien überlieferte Herrenwort:

„Was ihr von anderen erwartet, das tut ebenso auch ihnen.“ (Lk 6,31) oder  
„Alles, was ihr also von den anderen erwartet, das tut auch ihnen! Darin besteht das Gesetz und die Propheten.“ (Mt 7,12)

Auf der Ebene einer sittlichen Elementarreflexion kann es die Goldene Regel leisten, durch die Verschränkung individueller Handlungsorientierung mittels „menschlicher Empathie“ und „sozialer Perichorese“<sup>48</sup> eine Balance aus individueller Freiheit und kollektiver Verantwortlichkeit herzustellen: die eigene Freiheiten hat ihre Grenze an der Freiheit anderer und die eigenen Interessen müssen mit denen der Mitmenschen vereinbar sein. Sie bejaht die Verwirklichung der eigenen Bedürfnisse, stellt sie jedoch unter den Vorbehalt, immer neu mit den – oft genug widersprüchlichen – Ansprüchen der Umwelt zum Ausgleich gebracht werden zu müssen. Auch wenn die positive Fassung mehr als nur die **Unterlassung von Schlechtem** fordert, bleibt die Regel insgesamt bloß formal und garantiert lediglich die Moral strategischer Klugheit. Ohne weitere Ergänzungen ist sie 'blind' für die Qualität der Zwecke, denn auch ein ausgemachter Egoist könnte solchen Klugheitsüberlegungen für die Wahl seiner Mittel zustimmen.

Bruno Schüller hat im Rahmen seiner Überlegungen zur Metaethik den Stellenwert der Goldenen Regel als individuelle **Aufforderung zum sittlich Guten** gewürdigt, benennt jedoch gleichzeitig sehr klar die Grenzen einer rein auf Ich-Interessen fußenden Moralbegründung. In seinem Buch „Die Begründung sittlicher Urteile“ systematisiert er

---

<sup>46</sup>Formulierungen mit der Ausagekraft der Goldenen Regel lassen sich unter anderem im Judentum, Christentum, Islam, Konfuzianismus, Buddhismus oder Hinduismus sowie in der humanistischen Tradition finden. – vgl. Khoury 1999

<sup>47</sup>Für eine Übersicht verschiedener Formulierungen vgl. [http://de.wikipedia.org/wiki/Goldene\\_Regel#Beispiele\\_.28chronologisch\\_geordnet.29](http://de.wikipedia.org/wiki/Goldene_Regel#Beispiele_.28chronologisch_geordnet.29) (15.12.2008)

<sup>48</sup>Vgl. Sand, Alexander / Hunold, Gerfried: Goldene Regel. in: LThK 4, 821-823

## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

vier unterschiedliche Lesarten mit je steigendem Anspruch an die Objektivierbarkeit der zu Grunde liegenden Argumentationsfigur:

1. *„Du willst nicht, daß andere dir Schaden zufügen. Das wirst du erfahrungsgemäß am ehesten dadurch erreichen, daß du andere nicht schädigst. So wie die Menschen nun mal sind, kannst du sie dazu am ehesten bewegen, indem auch du ihnen Gutes tust.“*<sup>49</sup>

Hier scheint nochmal die bereits angerissene Problematik auf, dass die Goldene Regel für sich genommen materiell nicht gefüllt ist, so dass auch egoistische Interessensverfolgung als Quelle moralischen Handelns zu deuten wäre. Dass diese Deutung als hypothetischer Imperativ und lebenspraktische Klugheitsüberlegung für den Status eines obersten Moralprinzips zu kurz greift, scheint einsichtig.

2. *„Die anderen sind deinesgleichen; sie sind Menschen wie du. Darum sollst du sie so behandeln, wie du von ihnen behandelt werden willst.“*<sup>50</sup>

Bei der zweiten Lesart sieht Schüller eine zirkuläre Argumentation, mit der vom subjektiven Wollen auf ein objektives Sollen geschlossen wird: Das gegenüber anderen gesollte Verhalten wird von persönlichen Wünschen und Präferenzen – die jeweils sehr unterschiedlich und manchmal völlig konträr ausfallen können – bestimmt. Aus einer solchen zwischenmenschlich überdehnten Subjektivität lässt sich keine objektive Begründung ableiten.

3. *„Behandle die anderen so, wie nach deiner Überzeugung die anderen dich zu behandeln sittlich verpflichtet sind.“*<sup>51</sup>

Diese Begründung liegt bereits auf einer tieferen Ebene anthropologischer Annahmen und nimmt den unbedingten Wert eines jeden Menschen und die Wechselseitigkeit sittlicher Verpflichtungen in den Blick. Doch ein solcher Fehlschluss von der moralischen Gleichheit aller auf die strenge Gleichseitigkeit konkreter Interessen und Bedürfnisse wird dem Individuum nicht gerecht. Denn die selbe Behandlung, die etwa ein Säugling für sich erwartet, kann für einen erwachsenen Menschen nicht mehr angemessen sein; auch ein Patient legt an das Betreuungsverhältnis andere Maßstäbe an als der Arzt.

4. *„Du sollst an dich selbst genau die sittlichen Maßstäbe anlegen, die du auch an andere anlegst.“*<sup>52</sup>

---

<sup>49</sup>Schüller 1987, 89

<sup>50</sup>Schüller 1987, 89

<sup>51</sup>Schüller 1987, 90

<sup>52</sup>Schüller 1987, 91

## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

Mit der vierten Lesart wird von der Reziprozität auf der Ebene von Handlungen auf die von *sittlichen Pflichten* abstrahiert: Eine Handlungsmaxime, die für einen Menschen moralisch bindend ist, begründet zugleich für alle Menschen eine Pflicht. Mit den Worten Schüllers: „Wenn die Selbstzwecklichkeit eines anderen für mich die Forderung begründet, ihn um seiner selbst willen zu lieben, so muß die Selbstzwecklichkeit dieselbe Forderung für alle Menschen begründen. [...] Man kann selbstverständlich von den Pflichten der anderen auf die eigenen Pflichten schließen.“<sup>53</sup> Dazu ist der gedankliche Rollentausch und die Reziprozität der Verhaltenserwartungen mit dem generalisierten Anderen nicht mehr ausreichend, es braucht darüber hinaus den objektiven Standpunkt einer *dritten Position*.<sup>54</sup> Die Goldene Regel beinhaltet also die Forderung nach einem **Ethos der Unparteilichkeit**, nicht nur der Gegenseitigkeit.

Doch auch in dieser umfassenderen Deutung, die von Schüller mit dem Kategorischen Imperativ parallelisiert wird, bleibt sie formal und kann nicht in Anspruch nehmen, absolute Orientierung für ein gelingendes Leben zu geben. Sie stellt jedoch ein taugliches Prüfkriterium für die universelle Geltung von Normen und deren **moralische Richtigkeit** dar. „Keine behauptete sittliche Norm kann richtig sein, die sich wegen ihrer Parteilichkeit nicht mit der Goldenen Regel vereinbaren läßt; doch garantiert die Vereinbarkeit einer behaupteten Norm mit der Goldenen Regel noch nicht ihre sittliche Richtigkeit. Unparteilichkeit ist die notwendige, nicht aber zugleich zureichende Bedingung für die Richtigkeit einer sittlichen Norm.“<sup>55</sup>

Mit diesem methodologischen Status eines „kriteriologischen Prinzips zur Überprüfung der Moralität normativer Sollensansprüche“<sup>56</sup> müssen wir uns zufrieden geben, solange die Goldene Regel nicht in den Kontext einer normativ haltvolleren Konzeption guten Lebens eingebettet wird. Aus christlicher Sicht steht sie unter der programmatischen Überschrift des Doppelgebotes der Gottes- und Nächstenliebe. Indem der ‚generalisierte Andere‘ mit dem in der biblischen Tradition stehenden Begriff des *Nächsten* gleichgesetzt wird, dem als Geschöpf und Mitgeschöpf eine unverfügbare und für alle gleiche Würde zukommt, ist die Deutung als eine rein strategische *do ut des*-Moral von vornherein ausgeschlossen. Selbst- und Nächstenliebe stehen nicht in einem Widerspruch zueinander, sie bedingen und durchdringen sich gegenseitig. In dieser Spannung zwischen Individualität und Sozialität kann wiederum die Goldene Regel eine wertvolle Orientierungshilfe

---

<sup>53</sup>Schüller 1987, 91

<sup>54</sup>Vgl. Schöpf 2001, 150

<sup>55</sup>Schüller 1987, 93

<sup>56</sup>Fonk 1992, 167

## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

sowohl für die reflexive Prüfung der eigenen Maximen im Licht einer umfassenderen Wahrheit als auch für die verantwortete Entscheidung in einer konkreten Situation sein.

„So erinnert uns das Gebot der Nächstenliebe in seinem christlichen Verständnis an eine einfache, aber wesentliche Wahrheit unseres Menschseins: daß Glück immer nur mit den anderen, in der Verantwortung für alle zu haben ist. Die christliche Moral, die in dem einen Gebot der Liebe zu Gott und dem Nächsten sowie in der goldenen Regel zusammengefaßt ist, erscheint als eine Lehre darüber, was Glück ist und wie man es erlangt – aber eben nicht das egoistische Glück, das ein Scheinglück ist, sondern das wirkliche, das man nur finden kann, indem man andere daran teilhaben lässt.“<sup>57</sup>

### Fazit

Für sich genommen ist die Goldene Regel ein weit verbreitetes und durchaus lebenspraktisches Handlungskonzept, das aber je nach Deutung und Kontext nicht dem Anspruch eines universellen Moralprinzips gerecht wird. Zusammen mit dem Gebot der Nächstenliebe und der Rede von der Personwürde des Menschen gelesen und in dieser umfassenden Sicht interpretiert, stellt sie eine kulturübergreifende, jedoch weltanschaulich rückgebundene Minimalmoral<sup>58</sup> dar. Sie ist tauglich, um das gute Zusammenleben großer Gruppen oder ganzer Gesellschaften zu sichern, in denen eine *face to face*-Moral unmittelbarer zwischenmenschlicher Verbundenheit nicht mehr greift und behält damit auch für moderne, funktional ausdifferenzierte Gesellschaftssysteme ihre Relevanz.

### 2.2.1.2. Rezeption

Als Ausgangspunkt seiner vom Motiv der Kritik geprägten Suche nach dem strikt reflexiv begründbaren Vernunftstandpunkt der Moral wählt Peter Ulrich bewusst die Goldene Regel als ein „vorkritisches“, jedoch breit rezipiertes und bis in unsere Zeit hinein wirksames Moralprinzip. In ihr findet er das von ihm geforderte Ethos der Gegenseitigkeit und die Figur des gedanklichen Rollentauschs wieder, doch wegen der nur strategischen Orientierung am jeweils eigenen Vorteil oder Nutzen erreicht sie den Status ethischer Reziprozität nicht im vollen Sinne:

„Der Standpunkt des Eigeninteresses wird in der Goldenen Regel zwar nicht in seiner ausser- oder vormoralischen Rohform des rücksichtslosen, gegenüber der Persönlichkeit des anderen gleichgültigen Egoismus vertreten, sondern durch seine Einbindung in die soziale Verschränkung der individuellen

---

<sup>57</sup>Schockenhoff 1999, 82

<sup>58</sup>Vgl. Nunner-Winkler 1999, 135

## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

Handlungsorientierung ein Stück weit moralisch diszipliniert. Aber die Rücksichtnahme auf die andere Person erfolgt nicht (oder nicht eindeutig) losgelöst vom Klugheitsmotiv, den Anderen auf die Wahrung des eigenen Anspruchs, auch von ihm 'anständig' behandelt zu werden, zu verpflichten."<sup>59</sup>

Die Goldene Regel gewährleiste moralisches Handeln nur aus einem aufgeklärten Eigeninteresse heraus und sichere nicht den kategorischen Vorrang der Menschenwürde und der Autonomie der anderen Person – mit dieser Diagnose reiht sich Ulrich in das Spektrum der von Schüller systematisierten Lesarten zwischen der ersten und der zweiten ein. Beide teilen die Ansicht, dass sie einen „unzweifelhaften moralischen Gehalt“<sup>60</sup> besitzt, jedoch ohne ein zusätzliches normatives Fundament nicht zwischen *strategischer* und *ethischer* Rationalität zu unterscheiden vermag – und damit den Anspruch postkonventioneller Moralbegründung nicht einlösen kann.

Eine Möglichkeit einer solchen materialethischen Rückbindung sieht Ulrich ebenfalls im jüdisch-christlichen Gebot der Nächstenliebe, mit dem sich die *unbedingte* und universelle ethische Reziprozität begründen lässt. Auch wenn er darin keinen Widerspruch zu einer modernen Vernunftethik sieht, hält er die um den Gedanken der Nächstenliebe erweiterte Goldene Regel als Grundlage seines wirtschaftsethischen Entwurfs für unzureichend, denn sie ist „metaphysisch-religiös begründet und stellt insofern noch keine humanistisch-ethische, strikt reflexive Explikation des vernunftethischen Standpunkts der Moral dar.“<sup>61</sup>

### 2.2.2. Standpunkt des unparteiischen Zuschauers

Die nächste philosophiegeschichtliche 'Station', an der Peter Ulrich Halt macht, ist das auf den schottischen Moralphilosophen Adam Smith (★ 1723 in Kirkcaldy; Grafschaft Fife, Schottland; † 17. Juli 1790 in Edinburgh) zurück gehende Konzept des *unbeteiligten und unparteiischen Zuschauers*, der von einem imaginären Standpunkt aus sozusagen Schiedsrichter über die moralische Qualität von Handlungen ist.

#### 2.2.2.1. Übersicht

Adam Smith gilt in den Wirtschaftswissenschaften als philosophischer Vordenker eines explizit marktliberalen Verständnisses von Ökonomie. Das ist einerseits richtig — denn

---

<sup>59</sup>Ulrich 2001, 59f.

<sup>60</sup>Ulrich 2001, 61

<sup>61</sup>Ulrich 2001, 62



## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

die bis in die Neoklassik hinein wirkmächtige Denkfigur, dass in einer arbeitsteiligen Wirtschaft die „invisible hand“<sup>62</sup> des Marktes Eigennutz in Allgemeinwohl transformiere und dass die Maximierung des individuellen Wohlstands sozusagen automatisch zum Wachstum des Reichtums der ganzen Nation beitrage, stammt sehr wohl aus seiner Feder — doch andererseits wird damit nur ein Teil seines Konzepts aufgegriffen. Aus seiner Sicht soll sich zwar die *Nationalökonomie* zu einer eigenen wissenschaftlichen Disziplin entwickeln, die sich legitimer Weise auf die wirtschaftlichen Aspekte des menschlichen Zusammenlebens beschränken darf, doch sie muss gleichzeitig in eine übergreifende Ethik und eine staatswissenschaftlich begründete Rahmenordnung eingebunden bleiben. Auf die 'Problemgeschichte' dieser durch Smith eingeleiteten Differenzierung von Moralphilosophie und Ökonomik und der daraus folgenden Abkoppelung des Allgemeinwohls vom guten Willen des einzelnen Menschen wird noch einzugehen sein.<sup>63</sup> Bei der Frage nach dem universellen Moralprinzip steht das noch vor „Wealth of Nations“ (1776) erschiene und ihm auch methodologisch vorgeordnete Hauptwerk „The Theory of Moral Sentiments“ (1759) im Mittelpunkt.

### Sympathie und unpersönlicher Standpunkt

Seinen Ausgangspunkt bildet die empirische Beobachtung, dass **Sympathie** – im Sinn von Mitgefühl und Einfühlungsvermögen – eine elementare menschliche Reaktion ist:

„How selfish soever man may be supposed, there are evidently some principles in his nature, which interest him in the fortune of others, and render their happiness necessary to him, though he derives nothing from it except the pleasure of feeling it. Of this kind is *pity or compassion*, the emotion which we feel for the misery of others, when we either see it, or are made to conceive it in a very lively manner.”<sup>64</sup>

Diese anthropologische Grundtatsache sieht er als die entscheidende Quelle moralischer Gefühle. Die *mit-spürende und mit-denkende Teilnahme* am Leben der anderen weitet die eigene Perspektive und macht so Gemeinschaft in einem umfassenden Sinn erst möglich. „Weil wir keine unmittelbare Erfahrung von den Gefühlen anderer Menschen haben, ist Mitleid nur in einer Weise möglich, daß wir uns vorstellen, was wir empfinden

---

<sup>62</sup> „Every individual [...] generally, indeed, neither intends to promote the public interest, nor knows how much he is promoting it. By preferring the support of domestic to that of foreign industry he intends only his own security; and by directing that industry in such a manner as its produce may be of the greatest value, he intends only his own gain, and he is in this, as in many other cases, led by an **invisible hand** to promote an end which was no part of his intention” (Smith 1976, 456)

<sup>63</sup>Siehe auch Kapitel 3.2.2

<sup>64</sup>Smith 1963, 1

## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

würden, wenn wir in der Lage des anderen wären. Es beruht also darauf, daß wir mit dem anderen den Platz tauschen, uns in seine Situation hineinversetzen und versuchen, nachzuempfinden, was er in dieser Situation empfindet. Das Mitleid enthält also in einer elementaren Form das, was wir als unterscheidendes Kriterium der Moral bezeichnen können: den **überpersönlichen Standpunkt**.<sup>65</sup> Dieses wechselseitige Verhältnis der Sympathie ruht auf einem doppelten emotionalen Fundament: Mich und meine Empfindungen immer wieder im Spiegel des anderen zu sehen, ist notwendig, um mit den eigenen Affekten 'reflektiert' umzugehen und sie in eine maßvolle Balance zu bringen. Umgekehrt markiert diese Reziprozität die Grenze der Zumutbarkeit empathischen Empfindens. Der Zuschauer braucht das Leid des Betroffenen nicht im gleichen Maß 'nachzuleben', es genügt das Einnehmen der überpersönlichen Perspektive nach dem Motto „Wie ginge es mir an ihrer oder seiner Stelle?“.

Diese Doppelstruktur wechselseitiger Sympathie ist, so Smith, nicht nur Voraussetzung für die intersubjektive Koordination und lebenspraktisch notwendige Eingrenzung der Affekte, sie wirkt in analoger Weise auf die Motive und handlungsleitenden Einstellungen der Menschen. Die moralische Schranke der Freiheit liegt dort, wo ein anderer mit den Voraussetzungen des eigenen Handelns nicht mehr einverstanden sein kann – und umgekehrt. In seinen eigenen Worten:

„We either approve or disapprove of the conduct of another man according as we feel that, when we bring his case home to ourselves, we either can or cannot entirely sympathize with the sentiments and motives which directed it. And, in the same manner, we either approve or disapprove of our own conduct, according as we feel that, when we place ourselves in the situation of another man, and view it, as it were, with his eyes and from his situation, we either can or cannot entirely enter into and sympathize with the sentiments and motives which influenced it.“<sup>66</sup>

### Der unparteiische Zuschauer

Zu dieser Konstellation aus zwei Personen – einem Akteur („Beleidiger“) und einem Betroffenen („Beleidigter“)<sup>67</sup> – kommt im weiteren Gang der Argumentation eine dritte Figur hinzu. Ein *Beobachter* ist davon nicht betroffen, er verfolgt den Diskurs von außen aus einer neutralen Perspektive und ist weder der einen noch der anderen Seite emotional näher, seine Sympathie verteilt sich gleichförmig. Aufgrund seines objektiven

---

<sup>65</sup>Ricken 2003, 187

<sup>66</sup>Smith 1963, 188f.

<sup>67</sup>Vgl. Ricken 2003, 190

## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

Standpunkts kann dieser so genannte **unparteiische Zuschauer** die hinter den Affekten liegenden Ursachen in den Blick nehmen und sie anhand der Kriterien *Ursache* und *Wirkung* analysieren. Diese neutrale Rolle, die im gerade geschilderten Modell einer Streitszene ein real existierender Beobachter innehat, muss in einer konkreten Situation der Einzelne in einem inneren Dialog Kraft seiner Vernunft und seiner Fähigkeit zur Empathie selbst übernehmen.

Der Mensch, so Smith weiter, ist darauf angewiesen, dass er sich von seiner Gesellschaft akzeptiert fühlt, dass seinem Verhalten eine seinem Selbstbild entsprechende „praiseworthy“<sup>68</sup> (Lobenswürdigkeit) zugeschrieben wird. Daher ist er bereit, sein eigenes Verhalten dem Urteil des unparteiischen Zuschauers zu unterwerfen: „We endeavour to examine our own conduct as we imagine any other fair and impartial spectator would examine it.“<sup>69</sup> Durch das aus der menschlichen Natur abgeleitete Bedürfnis nach *Selbst- und Fremddachtung* wird jener objektive **dritte Standpunkt** zur eigentlichen **Instanz** moralischen Urteilens. Das Gedankenkonstrukt eines *idealen Beobachters* gewährleistet die Unparteilichkeit der Urteile und lässt die Figur des unparteiischen Zuschauers so in die Nähe des gesuchten vernunftethischen „moral point of view“ rücken.<sup>70</sup>

### Zum Natur- und Vernunftbegriff von Adam Smith

Wenn in den Schriften Adam Smiths in verschiedenen Zusammenhängen die Rede von der Natur des Menschen ist, dann ist damit eine tiefere Dimension angesprochen, die über einen rein biologisch-empirischen Naturbegriff hinaus geht.

Bei der Frage nach dem *Ursprung von Moralität* verweist Smith auf die in der menschlichen Natur grundgelegten moralischen Antriebe und auf dessen an der göttlichen Wirklichkeit teilhabende Vernunft. Auch in seiner ökonomisch-politischen Theorie geht er davon aus, dass in den Strukturen und in der Ordnung sowie im natürlichen Lauf der Dinge ein göttlicher Plan eingewoben ist und dass seine „invisible hand“<sup>71</sup> gleichsam als Katalysator von je individueller Nutzenorientierung hin zu kollektivem Wohl wirkt<sup>72</sup>. Die folgende zentrale These Smiths verdeutlicht, wie sein ethischer Entwurf an die anthropologische Option einer der menschlichen Natur innewohnenden göttlichen Vernunft

---

<sup>68</sup>Vgl. Smith 1963, 194

<sup>69</sup>Smith 1963, 189

<sup>70</sup>Es erscheint beinahe als ein Vorgriff auf eine der Formulierungen des Kategorischen Imperativs, wenn Smith den Anspruch formuliert, so zu handeln, „dass der unparteiische Zuschauer den Maximen seines Verhaltens zustimmen kann.“ (Smith 1963, 140; im Original: „[...] the impartial spectator may enter into the principles of his conduct [...]“)

<sup>71</sup>Smith 1976, 456

<sup>72</sup>Vgl. Streminger 1995, 211

## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

rückgebunden ist:

„When by natural principles we are led to advance those ends which a refined and enlightened reason would recommend to us, we are very apt to impute to that reason, as to their efficient cause, the sentiments and actions by which we advance those ends, and to imagine that to be the wisdom of man, which in reality is the wisdom of God.“<sup>73</sup>

Damit lässt sich Smith in der von Helmut Weber vorgenommenen Systematisierung unterschiedlicher Phasen und Interpretationen des Begriffs vom „Naturgesetz“<sup>74</sup> dem *Naturrechtsdenken der Aufklärung* zuordnen. Gerade die Idee, dass der Ursprung des natürlichen Sittengesetzes das „von Gott entworfene und gewollte Weltkonzept und die von ihm bewirkte tatsächliche Lenkung und Führung der Welt“<sup>75</sup> ist und daher die menschliche Vernunft an der göttlichen teilhat, lässt Smiths These von der unsichtbaren Hand Gottes und seine positive Grundannahme einer transzendenten Vernunft, die der menschlichen vorausgeht und sie durchwirkt, in die Nähe des theologischen Naturbegriffs im Sinne von *Thomas von Aquin* rücken. Auch wenn sein Wirken in die Zeit der Aufklärung fällt, lassen sich bei ihm kaum Tendenzen einer stärkeren Loslösung des Naturbegriffs von seiner göttlichen Grundlage feststellen.<sup>76</sup>

### Fazit

Adam Smith geht also von einem Menschen aus, der sich seiner Verletzlichkeit und Gesellschaftsbezogenheit bewusst ist, aus diesem Grund sein prinzipiell unbegrenztes *Eigeninteresse* beschränkt und sich dem Urteil des unparteiischen Beobachters unterwirft. Mehr als bei der Goldenen Regel kommt über die unmittelbare Reziprozität zum realen und gedachten Anderen hinaus die Orientierung am *Gemeinwohl* in den Blick. Letztlich liegt die Verantwortung dafür, dass aus individueller Interessensverwirklichung durch die Verschränkung von wechselseitigen moralischen Ansprüchen auf der Ebene der gesamten Gesellschaft ein umfassender Zustand des Wohlstands („Wealth of Nations“<sup>77</sup>) entsteht, in der die Vernunft des Menschen transzendierenden Instanz der *unsichtbaren Hand Gottes*.

---

<sup>73</sup>Smith 1963, 148f.

<sup>74</sup>Weber nennt in seiner „Allgemeinen Moraltheologie“ Antike, Patristik, Scholastik, Spätscholastik, Aufklärung und schließlich die vom Geist des II. Vatikanums bestimmte Phase der kritischen Neuorientierung als Wegmarken der Entwicklung naturrechtlichen Denkens (vgl. Weber 1991, 100-117).

<sup>75</sup>Weber 1991, 104

<sup>76</sup>Vgl. Weber 1991, 109

<sup>77</sup>Der programmatische Titel seines zweiten großen Werkes formuliert dieses oberste Ziel seiner moralphilosophischen Konzeption.

### 2.2.2.2. Rezeption

Weil er im Konstrukt des unparteiischen Zuschauers die Reziprozität moralischer Beziehungen sowohl in seiner *rational-strategischen* als auch in einer *affektiv-empathischen* Form verwirklicht sieht, geht sein Beitrag zur strikt rationellen Begründung moralischen Handelns für Peter Ulrich eindeutig über den der Goldenen Regel hinaus. Er sieht vor allem zwei Stärken im Ansatz des schottischen Moralphilosophen: Durch die Fähigkeit und die – in die transzendent begründete Vernunftnatur eingeschriebene – Motivation zur *kritischen Selbstreflexion* können sich Menschen an moralische Verpflichtungen binden, die über den Horizont des Akzeptiertseins in der unmittelbaren sozialen Bezugsgruppe hinaus gehen, und sich freiwillig dem Kriterium der Universalisierbarkeit unterwerfen. Darüber hinaus beurteilt er positiv, dass es Smith gelingt, „das postkonventionelle Moralprinzip autonomer *moralischer Selbstbindung* zu entfalten, ohne die Idee der personalen Autonomie moralphilosophisch allzu sehr aus dem sozialen Kontext herauszulösen“<sup>78</sup>.

Kritisch merkt Ulrich an, dass zwei Voraussetzungen für den Status einer rein vernunftethischen Moralbegründung unzureichend sind. Er sieht in der Theorie Smiths in erster Linie einen **deskriptiven Ansatz** „im Sinne der Moralpsychologie [. . .], die die Struktur der humanen Moralität zwar in äußerst subtiler Weise beobachtet und erklärt, jedoch noch von einem **naturrechtlichen Vorverständnis** ausgeht (die 'Natur' des Menschen *ist* als Gottes Schöpfung fraglos gut und sein moralisches Bewusstsein folglich richtig) und daher eine normative Begründung für das Gedankenexperiment des unparteiischen Zuschauers überhaupt nicht zu entwickeln sucht“<sup>79</sup>. Da dies dem grundlagenkritischen Anspruch der *Integrativen Wirtschaftsethik* nicht gerecht wird, bleibt damit auch diese geistesgeschichtliche Station nicht der Endpunkt der Suche nach dem universellen *moral point of view*. Im folgenden Schritt prüft er, inwieweit der Kategorische Imperativ Kants eine dafür hinreichende Begründung bieten kann.

### 2.2.3. Kategorischer Imperativ

#### 2.2.3.1. Übersicht

Wie kaum ein anderer hat Immanuel Kant (★ 22. April 1724; † 12. Februar 1804) durch sein Wirken die europäische Geistesgeschichte geprägt. Er gilt zu Recht als einer der

---

<sup>78</sup>Ulrich 2001, 66

<sup>79</sup>Ulrich 2001, 66

## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

zentralen Vertreter der Aufklärung und der kritischen Philosophie. Nicht zuletzt die prägnanten Formulierungen des Kategorischen Imperativs sind zum Allgemeingut westlichen Denkens sowie zur Grundlage neuzeitlicher Konzeptionen von Ethik geworden. Sein 'philosophischer Lebensweg' lässt sich in zwei Phasen gliedern: die *vorkritische*, in der er sich noch ganz unter dem Einfluss eines in der Nachfolge von Leibniz und Wolff stehenden Rationalismus befindet, und die *kritische*, die für ihn ganz unter dem Vorzeichen der Suche nach einem dritten philosophischen Weg zwischen den von ihm jeweils als einseitige Engführung abgelehnten Dogmatismus („zu despotisch“) und Empirismus („zu chaotisch“) steht.<sup>80</sup>

Ganz im Sinne der oben schon angesprochenen „Kopernikanischen Wende“ der Philosophie hin zum Subjekt und dessen autonomer Vernunft sowie durch kritische Fortentwicklung von *David Humes* Skeptizismus und der auf *René Descartes* zurückgehenden Denkfigur des methodischen Zweifels bereitet Kant den Weg für den von ihm vertretenen **Kritizismus**. Dieses im mathematisch-naturwissenschaftlichen Methodenideal jener Zeit grundlegende Vorhaben, philosophisches Denken einzig und allein als **Selbstkritik der Vernunft**<sup>81</sup> zu betreiben, gipfelt in seinem von der Aufklärung aufgegriffenen Leitsatz „*Sapere aude!* Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!“<sup>82</sup>.

### Das Anliegen der Transzendentalphilosophie

Der erste grundlegende Schritt hin zu einer Philosophie als kritische Wissenschaft stellt für Kant die Frage nach *Bedingung der Möglichkeit* metaphysischen Fragens und Antwortens dar. Sein Ziel ist es, eine **Metaphysik** als 'Wissenschaft a priori' zu entwerfen, deren Aussagen **allgemeingültig** (von allen vernünftigen Subjekten anerkannt) und **notwendig** (unabhängig von jedem Zufall) sind.<sup>83</sup> Als das zu verwirklichende Ideal sieht er eine Philosophie, die ohne Rückgriff auf einen weltanschaulich geprägten Dogmatismus mit einem vernünftig einsichtigen Wahrheitsanspruch als sicheres Fundament auftritt und damit den neuzeitlichen kritischen Impetus aufgreift, ohne zugleich in Richtung eines Skeptizismus zu kippen. Bevor überhaupt Fragen der Ethik („Was soll ich tun?“), Religionsphilosophie („Was darf ich hoffen?“) oder Anthropologie („Was ist der Mensch?) gestellt werden können, muss geklärt sein, wie und unter welchen Bedingungen Erkenntnis überhaupt möglich ist („Was kann ich wissen?“).

Dieser erkenntnistheoretischen Vorarbeit widmet sich sein Werk „Kritik der reinen Ver-

---

<sup>80</sup>Vgl. Kaulbach 1969, 108

<sup>81</sup>Vgl. Kant KrV, B 18 (= Kant 1966, 68)

<sup>82</sup>Aufsatz „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ (Kant 1985, 55)

<sup>83</sup>Vgl. Kaulbach 1969, 115

## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

nunft" (1787<sup>84</sup>), dessen roter Faden der Argumentation hier nur kurz dargestellt werden soll. Für Kant erfolgt Erkenntnis sprachlich durch Urteile, in welchen die empirischen Anschauungen der Sinnlichkeit mit den Vorstellungen des Verstandes mittels Synthese verbunden werden. Beide Kategorien, Wahrnehmung und Vernunft, sind also gleichberechtigte und aufeinander verwiesene Quellen der Erkenntnis: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“<sup>85</sup> Raum und Zeit fungieren als reine Formen der sinnlichen **Anschauung**, die uns erst eine Vorstellung von den Gegenständen geben. Dennoch können wir die Außenwelt nur rezeptiv begreifen, indem unsere Sinne von Dingen affiziert werden. Wahrnehmung bleibt auf diese Weise immer eine Deutungsleistung, denn wir können nicht das *Ding an sich*, sondern nur dessen Erscheinung erkennen.<sup>86</sup> Auf diese Lehre von den Grundlagen der Wahrnehmung (*transzendente Ästhetik*) folgt in einem zweiten Schritt die Lehre von den Grundlagen des Denkens (*transzendente Logik*), die erklärt, wie aus den Empfindungen **Begriffe** abgeleitet werden können. Sie kommen aus dem Verstand, der diese spontan durch die *produktive Einbildungskraft* bildet. Voraussetzung dafür ist das transzendente Selbstbewusstsein – das reine, von allen sinnlichen Anschauungen abtrahierte Bewusstsein des 'Ich denke.' –, in dem die *reinen Verstandesbegriffe* gebildet werden. Durch die Strukturierung der Wahrnehmung anhand der vier Grundfunktionen des Verstandes als Grundkategorien der Erkenntnis (Quantität, Qualität, Relation und Modalität)<sup>87</sup> kommt es zu **Urteilen**. Diese können entweder so beschaffen sein, dass das Prädikat lediglich einen bereits im Subjekt enthaltenen Inhalt ausdrückt und heißen deshalb *analytisch*. Oder sie benennen als *synthetisches* Urteil einen Inhalt, der nicht schon im Subjekt eingeschlossen ist, sondern ihm erst hinzugefügt und mit ihm vereint wird. Geistige Funktionen, durch die der Mensch unabhängig von empirischen Tatsachen und nur auf Grund der Beschaffenheit seines Denkvermögens Erfahrung beurteilt, bilden Urteile *a priori*; nachträgliche Leistungen des Verbindens dagegen werden als *a posteriori* bezeichnet. In seinen eigenen Worten:

„[Begriffe oder Anschauungen] sind entweder rein oder empirisch. Empirisch, wenn Empfindung (die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes vorausgesetzt) darin enthalten ist: rein aber, wenn der Vorstellung keine Empfindung beigegeben ist. Man kann die letztere die Materie der sinnlichen Anschauungen nennen. Daher enthält reine Anschauung lediglich die Form, unter welcher angeschaut wird, und ein reiner Begriff allein die Form des Denkens eines

<sup>84</sup>Erste Auflage [A]: 1781. Zweite Auflage [B] 1787.

<sup>85</sup>Kant KrV, B 75 (= Kant 1966, 120)

<sup>86</sup>Vgl. Kaulbach 1969, 120

<sup>87</sup>Vgl. Kant KrV, B 105f. (= Kant 1966, 150)

## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

Gegenstandes überhaupt. Nur allein reine Anschauungen oder Begriffe sind a priori möglich, empirische nur a posteriori.”<sup>88</sup>

Mit diesen begrifflichen Unterscheidungen im Hintergrund bedeutet Metaphysik im Sinne Kants, dass sie unter Absehung von allem Empirischen auf **synthetische Urteile a priori** baut. Damit positioniert sich die Philosophie mit ihrem Wahrheitskriterium – nichts anderes steckt hinter der kantischen Formulierung „Bedingung ihrer Möglichkeit“ – gleichauf mit einer reinen Mathematik oder einer reinen Physik.<sup>89</sup> Geleitet von dieser Grundfrage „Wie ist Metaphysik *als Wissenschaft* möglich?“ entwickelt Kant das Verfahren der **transzendentalen Deduktion**. Durch das strikt reflexive Aufdecken der unhintergehbaren Bedingung der Möglichkeit des Vernunftgebrauchs und der Erkenntnis erhält die Philosophie das von ihm gesuchte Fundamentalprinzip, das alleine vor dem „Gerichtshof der Vernunft“<sup>90</sup> argumentativ zu rechtfertigen ist.<sup>91</sup>

### „Metaphysik der Sitten“ - die Ethik Kants

Mit dem selben Anspruch an strenge Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit geht Kant an den Entwurf seiner Ethik heran. Als eine **Metaphysik des Sittlichen** interessiert sie sich lediglich für die möglichen apriorischen oder rein vernünftigen Komponenten der Handlungsmotivation:

„Anstatt die Moral erfinden zu wollen, ist vom gegebenen moralischen Befund auszugehen, um das grundlegende rationale, mithin einer Metaphysik fähige Element herauszuheben. Es geht ja um eine *Metaphysik* der Sitten. Kant will keine empirische Handlungstheorie vorlegen, die allen Aspekten menschlichen Handelns Rechnung trüge; nur sofern der Handlung ein vernünftiges, folglich allgemeingültiges Prinzip zugrunde liegen *kann*, wird sich die Metaphysik für das Sittliche interessieren.”<sup>92</sup>

Er behandelt diese Fragen vor allem in zwei seiner Werke, nämlich in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (1785) und wenige Jahre später ausführlicher in der „Kritik der praktischen Vernunft“ (1788). Zentral erweist sich darin sein Bemühen um die Begründung eines **obersten und universellen Sittengesetzes**. „Der Geltungsanspruch der letzten Norm oder letzten Verpflichtung muß ein absoluter sein, d.h. er muß sich gegenüber jedermann und gegen jeden Relativierungsversuch verteidigen, mithin letztbegründen lassen. Kant stellt sich – in Analogie zur transzendentalen Deduktion in der

---

<sup>88</sup>Kant KrV, B 74 (= Kant 1966, 120)

<sup>89</sup>Vgl. Grondin 1994, 19

<sup>90</sup>Vgl. Kant KrV, B 779 (= Kant 1966, 766)

<sup>91</sup>Vgl. Fonk 1992, 42

<sup>92</sup>Grondin 1994, 112



## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

theoretischen Philosophie – für die Ethik die Aufgabe nachzuweisen, daß es eine letzte, streng intersubjektiv gültige ethische Norm oder Verpflichtung gibt, die ihrerseits nicht durch Begründung aus einer hinter ihr liegenden Quelle der Geltung abgeleitet werden kann.”<sup>93</sup>

Bei seinen Überlegungen geht Kant von einem anthropologischen Doppelstatus des Menschen aus. Er ist sowohl sinnliches Wesen und damit den Kausalitäten innerhalb der Welt unterworfen, gleichzeitig jedoch Vernunftwesen und damit zur **transzendentalen Freiheit** und zur autonomen Selbstgesetzgebung befähigt. Diese Autonomie der Sittlichkeit – ihre völlige Unabhängigkeit von Gefühlen, Neigungen oder anderen anthropologischen Charakteristika – begründet sich von der **reinen**, also von allem Empirischen abstrahierten, **praktischen Vernunft** her.<sup>94</sup> Ein unter diesen Voraussetzungen formuliertes Sittengesetz gilt dann für alle vernünftigen Wesen und ist allgemein bereits auf Grund seiner Gegebenheit einsehbar. Es erhebt einen unbedingten Anspruch auf Verwirklichung und will ohne Rücksicht auf die Folgen, die aus dem Handeln resultieren, verwirklicht werden.<sup>95</sup>

Damit sind die Kriterien für eine transzendentalphilosophisch begründete Ethik formuliert. Um dem materialen Gehalt des Sittengesetzes näher zu kommen, analysiert Kant die sprachliche Struktur von Sollensforderungen. Solche werden immer in Form von **Imperativen** („Handle!“) formuliert. Reine Klugheitsregeln zur Erreichung eines bestimmten Ziels oder aus kausalen Zusammenhängen erwachsende praktische Notwendigkeiten sind *hypothetische* Imperative. Verpflichtungen, die unbedingt, zu jeder Zeit und mit absoluter Notwendigkeit gelten, lassen sich dagegen als *kategorische* Imperative bezeichnen. Und nur ein solcher kann aus Sicht Kants als oberstes Moralprinzip in Frage kommen. Damit ist nicht gemeint, dass hypothetische Imperative abzulehnen seien – im Gegenteil, sie sind unverzichtbar für zielgerichtetes, effektives und somit erfolgreiches Handeln. Doch als Maßstab für die Sittlichkeit einer Handlung kann nur ein kategorischer Imperativ gelten.

### Der Kategorische Imperativ

Es würde dem transzendentalen Ansatz widersprechen, für je unterschiedliche Handlungs- und Entscheidungsmöglichkeiten jeweils eigene Normen oder Imperative zu formulieren. Zudem scheint es unmöglich, aus dem objektiv und nur aus der Außenperspektive beob-

---

<sup>93</sup>Fonk 1992, 43

<sup>94</sup>Vgl. Kaulbach 1969, 212-214

<sup>95</sup>Vgl. Kaulbach 1969, 216

## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

achtbaren Aspekt des Handelns auf dessen wirkliche Intention und damit dessen moralische Qualität zu schließen. Darum betrachtet Kant nicht die Handlung selbst, sondern die hinter ihr stehende und sie begründende **Maxime**. Als eine solche versteht er „alle *subjektiven Grundsätze*, die nicht von der Beschaffenheit des Objekts, sondern dem Interesse der Vernunft, in Ansehung einer gewissen möglichen Vollkommenheit der Erkenntnis des Objekts, hergenommen sind“<sup>96</sup>. Es geht für ihn also um die Frage nach einer untrüglichen Bedingung, unter welcher ein vernunftgeleiteter Wille *an sich* sittlich gut ist.

Durch diese notwendige Beschränkung auf den „Willen an sich“ kommt das Kriterium der **Universalisierbarkeit** ins Spiel. Hypothetische Imperative sind nur für die individuelle Situation eines Menschen innerhalb der gegebenen Rahmenbedingungen gültig. Dem wird eine Verallgemeinerung der je konkreten Regel auf andere Menschen und andere Umstände nicht gerecht. Besonders deutlich wird dies am Beispiel eines Verbrechers: Dessen subjektiv schlüssige, objektiv jedoch mehr als fragwürdige Klugheitsregel (etwa „Überfalle beliebige Mitmenschen, damit du das eigene Vermögen vermehren kannst“) kann mit allen damit verbundenen Konsequenzen nicht als für alle Menschen gültig und verpflichtend gedacht werden, denn das würde langfristig zur Selbstaufhebung jeder Ethik führen.

„Die Universalisierungsregel als Überprüfungsinstrument der Sittlichkeit zielt nun ähnlich wie der methodische Zweifel in der theoretischen Reflexion darauf, ein Unbedingtes im Sittlichen festzustellen. Was sich universalisieren lässt, ist notwendig und unbedingt sittlich verpflichtend. [...] Als potentiell sittlich handelnder Mensch kann ich weder bei mir noch bei anderen Menschen wollen, daß Menschenwürde als Voraussetzung für sittliches Handeln aufgehoben wird, weil dies einen praktischen Widerspruch implizieren würde.“<sup>97</sup>

Diese allgemeinen Überlegungen zur Begründungs- und Verpflichtungsstruktur kategorischer Imperative laufen darauf zu, dass sich die Universalisierbarkeit einer Maxime als Gehalt des *einen* **Kategorischen Imperativs** und damit als das grundlegendste Moralprinzips festmachen lässt. Von Kant selbst gibt es unterschiedliche Formulierungen, sogenannte *Lesarten*, die bei der Frage nach der Verallgemeinerbarkeit von Maximen jeweils unterschiedliche Aspekte in den Vordergrund rücken. In seiner umfassenden und schon klassischen Analyse des Kategorischen Imperativs nennt *Herbert Paton* insgesamt

---

<sup>96</sup>Kant KrV, B 694 (= Kant 1966, 693)

<sup>97</sup>Irrgang 1998, 67f.

## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

fünf Lesarten, die sich beim Studium von Kants Schriften finden lassen.<sup>98</sup> *Friedo Ricken* dagegen bietet in seiner „Allgemeinen Ethik“ eine Systematisierung mit einer Hauptformel und drei Unterformeln.<sup>99</sup> Eine dritte Möglichkeit stellt *Bernhard Irrgang* zur Diskussion, der sich auf drei Formeln und eine daraus gebildete Mischformel beschränkt.<sup>100</sup> Ich schließe mich im Folgenden der Aufteilung von Ricken an, stelle sie jedoch in der von Irrgang geprägten Begrifflichkeit dar:

1. **Transsubjektivitätsformel:** „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“<sup>101</sup>
2. **Naturgesetzformel:** „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zu einem allgemeinen Naturgesetz werden sollte.“<sup>102</sup>
3. **Selbstzweckformel:** „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen Menschen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“<sup>103</sup>
4. *Mischformel*<sup>104</sup> vom Reich der Zwecke: Handle so, „daß alle Maximen aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reich der Zwecke, als einem Reiche der Natur zusammenstimmen sollen“.<sup>105</sup>

In der Rezeptionsgeschichte des Kategorischen Imperativs treten hauptsächlich die Selbstzweckformel und die Transsubjektivitätsformel (Grundformel) in Erscheinung. Beide weisen eindeutig in die Richtung der von anderen Philosophen der Aufklärung, allen voran von *Jean-Jaques Rousseau* formulierten Menschenrechte. Der von Kant geforderten **Autonomie des Willens**, nämlich die eigenen Intentionen bewusst am Kategorischen Imperativ auszurichten, entspricht dort die *Idee sittlicher Freiheit*. Diese besagt, dass sich das sittliche Subjekt als Adressat der eigenen Gesetzgebung zu verstehen und ohne weitere Motive durch sie gebunden fühlen sollte. Somit lässt sich in Kants eigenen Worten folgendes **Fazit** festhalten:

„Der schlechterdings gute Wille, dessen Prinzip ein kategorischer Imperativ sein muß, wird also, in Ansehung aller Objekte unbestimmt, bloß die Form

---

<sup>98</sup>Vgl. Paton 1962, 152

<sup>99</sup>Vgl. Ricken 2003, 137f.

<sup>100</sup>Vgl. Irrgang 1998, 67

<sup>101</sup>Paton: Formel I, Ricken: Grundformel – Kant GMS, AA 421 (= Kant 1952, 42)

<sup>102</sup>Paton: Formel Ia, Ricken: Erste Unterformel – Kant GMS, AA 421 (= Kant 1952, 43)

<sup>103</sup>Paton: Formel II, Ricken: Zweite Unterformel – Kant GMS, AA 429 (= Kant 1952, 52)

<sup>104</sup>Irrgang argumentiert, dass diese Formel material keinen neuen Aspekt einbringt, sondern vielmehr die Vereinigung von Natur- und Selbstzweckformel sind (vgl. Irrgang 1988, 67 und Ricken 2003, 138).

<sup>105</sup>Paton: Formel IIIa, Ricken: Dritte Unterformel – Kant GMS, AA 436 (= Kant 1952, 60)

## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

des Wollens überhaupt enthalten, und zwar als Autonomie; d.i. die Tauglichkeit der Maxime eines jeden guten Willens, sich selbst zum allgemeinen Gesetze zu machen, ist selbst das alleinige Gesetz, das sich der Wille eines jeden vernünftigen Wesens selbst auferlegt, ohne irgend eine Triebfeder und Interesse derselben als Grund unterzulegen.“<sup>106</sup>

### Kritik an den Grenzen des Kategorischen Imperativs

#### 1. Der **Formalismus**-Vorwurf:

Aus der Feder *Georg W. F. Hegels* stammt der schon sehr früh formulierte Vorwurf, dass die Ethik Kants nur als formales Gerüst und daher sehr inhaltsleer erscheint.<sup>107</sup> Vor allem kritisiert er deren abstrakt bleibenden Formalismus, bei dem materiale Bestimmungen so offen bleiben, dass es gar keine Maxime mehr gibt, die „nicht auf diese Weise zu einem sittlichen Gesetz gemacht werden könnte“<sup>108</sup> und damit der moralischen Beliebigkeit die Tür öffnet. Doch läuft diese Einrede insofern ins Leere, als Kant gar nicht den Anspruch erhebt, konkrete Handlungsorientierungen zu geben. Allerdings kann das strenge Kriterium der Universalisierbarkeit immerhin verhindern, dass falsche oder schädliche Normen mit einem sittlichen Anspruch unterlegt werden. Mit einer ähnlichen Stoßrichtung kritisiert *Max Scheler* in seiner Schrift „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“, dass die Ethik Kants durch den hohen Anspruch der Begründung ihrer Urteile 'a priori' in materialer Hinsicht oftmals eine „leere Konstruktion“ bleibe.<sup>109</sup>

#### 2. Der **Rigorismus**-Vorwurf:

Schwerer wiegt dagegen der Einwand, dass diese Ethik hohe – und realistisch betrachtet: oftmals zu hohe – Ansprüche an die Moralität jedes einzelnen Menschen stellt, indem sie „zum Ausschluß aller heteronomen Bestimmungsgründe die Entscheidungsinstanz ausschließlich in die Subjektivität, genauer, in den vernünftigen Willen des einzelnen Subjekts moralischen Handelns oder Entscheidens legt. Damit wird zwar auf der einen Seite die universale Anwendbarkeit des kategorischen Imperativs erreichen, doch muß dafür auch ein hoher Preis bezahlt werden. Dieser besteht in der **Ausblendung aller objektiven materialen Kriterien**.“<sup>110</sup> Im kantischen Ansatz bleibt die Frage, wie sich die objektive Geltung ethischer

<sup>106</sup>Kant GMS, AA 444 (= Kant 1952, 70)

<sup>107</sup>Vgl. Hegel 1988, 407

<sup>108</sup>In der Schrift „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts“ aus dem Jahr 1803; zitiert nach Werner 2003, 103

<sup>109</sup>Vgl. Scheler 1966, 66

<sup>110</sup>Fonk 1992, 53

## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

Sollensansprüche in subjektive Handlungsrelevanz übertragen lässt und welche konzeptionelle 'Brücke' von einem *vernünftigen Wollen* – sprich: der postulierten Denknötwendigkeit autonomer sittlicher Selbstbindung – zu einem *faktischen Wollen* führt, mit dem Verweis auf den „guten Willen“ des Menschen unzureichend beantwortet.<sup>111</sup> Auf diesen offenen Punkt, der in der späteren Kant-Rezeption als **Motivationsproblem** diskutiert wurde und bis heute kontrovers bleibt, wies erstmals *Arthur Schopenhauer* hin. Er kritisiert dessen unhinterfragte Absolutsetzung der menschlichen Vernunft als eine „Petitio principii“<sup>112</sup>, die außerdem ohne Not weitere mögliche „Triebfedern des Willens“<sup>113</sup>, die uns zu moralischem Verhalten bewegen, ausschließe. Zudem wirft er ihm vor, nicht zwischen dem Prinzip und dem Fundament der Ethik zu unterscheiden. Wenngleich er selbst zu einer anderen Formulierung kommt, sieht er das *Prinzip* der Ethik, nämlich deren formalen obersten Grundsatz, im Kategorischen Imperativ gegeben. Das *Fundament* der Ethik, der material gefüllte Grund, weshalb Menschen sich überhaupt auf Normen verpflichten lassen, liegt in deren Natur selbst – ein empirischer Befund, so die Kritik<sup>114</sup>, den Kant in seinem transzendentalen Ansatz der reinen Vernunft bewusst ausklammere.

Ein zweiter Ansatzpunkt, der die Einordnung seines Ansatzes als eine **legalistische Pflichtenethik** durchaus rechtfertigt, ist die strenge Gegenüberstellung von Handeln *aus Neigung* und von Handeln *aus Pflicht*: Eine gute und richtige Tat, die nicht im engeren Sinne einer moralischen Pflicht entspringt, sondern etwa aus Mitleid oder Nächstenliebe und damit 'nur' aus Neigung geschieht, hat somit keine moralische Qualität. Umgekehrt führt die von Kant verlangte strikte *Befolgungsgültigkeit* dazu, dass jemandem, der gemäß einer vollkommenen Pflicht handelt, davon weder die guten noch die schlechten Folgen zugerechnet werden können.<sup>115</sup> In der Konsequenz bedeutet dies eine **Folgenblindheit** der kategorischen Urteile über die Moralität von Maximen, welche die *Kontextabhängigkeit*<sup>116</sup> menschlichen Entscheidens und Handelns zu wenig in den Blick nimmt.

---

<sup>111</sup>Vgl. Fonk 1992, 54f.

<sup>112</sup>Schopenhauer 1988, 476

<sup>113</sup>Schopenhauer 1988, 497

<sup>114</sup>Vgl. Schopenhauer 1988, 511

<sup>115</sup>Vgl. Werner 2003, 118

<sup>116</sup>Als Beispiel dafür sei die Diskussion um die Spätschrift „Über ein vermeintliches Recht, aus Menschenliebe zu lügen“ (1797), in der die Kollision von einer Rechtspflicht und einer Tugendpflicht von Kant sehr einseitig und zu Lasten des Schutz menschlichen Lebens in Richtung des kategorischen Verbots der Lüge entschieden hat. (Vgl. Werner 2003, 120f.)

### 3. Der **Solipsismus**-Vorwurf:

Der 'Ort' der Prüfung der Universalisierbarkeit von Maximen ist nach Kant allein der innere *Gerichtshof der Vernunft*<sup>117</sup>, vor dem sich das jeweilige Handlungssubjekt darüber Rechenschaft ablegen muss, ob es wollen kann, dass die Maxime zu einem allgemeinen Gesetz werde. Diese solipsistische Verinnerlichung des universalen Gegenseitigkeitsprinzips wird jedoch der Tatsache nicht gerecht, dass es eine offene Vielzahl anderer Subjekte gibt, die in der selben Situation unterschiedliche Bedürfnisse haben und die jeweils für unterschiedliche Auffassungen und Interessen den Anspruch auf Anerkennung erheben: „Kant will die Moralität von Maximen vor dem inneren Gerichtshof des menschlichen Gewissens prüfen. Zwar gibt er zu bedenken, daß das Gewissen wie auf Geheiß einer anderen Person drängt und wacht. Daß aber und wie der Andere im Sinne aller anderen Vernunftwesen, die im Gerichtshof Stimme haben, im Rahmen der Gewissensprüfung einbezogen werden kann, wird vom kantischen Gedankenexperiment nicht erhellt.“<sup>118</sup>

### **Fazit**

Der Kategorische Imperativ kann insofern als universelles Prinzip der Ethik gesehen werden, als er handhabbare Voraussetzungen für das *Dass* – für die rational begründbare und einforderbare Gültigkeit – eines moralischen Anspruchs aufzeigt. Er „formuliert eine notwendige, keinesfalls aber schon hinreichende Bedingung, die erfüllt sein muß, um über die Moralität einer Handlung zu befinden“<sup>119</sup>. Daher ist er nicht als heuristisches Prinzip zur Findung von Normen, wohl aber als **kriteriologisches Prinzip** für die moralische Qualität von Sollenssätzen – sozusagen als der *'Lackmustest' der Universalisierbarkeit* – zu werten. Offene Fragen lässt der Ansatz jedoch, wie gerade aufgezeigt, wenn es um die motivationale Begründung, um das *Weshalb* moralischer Pflichten, sowie um eine stärkere Berücksichtigung der objektiven Handlungsumstände geht.

### **2.2.3.2. Rezeption**

Bei der Lektüre der *Integrativen Wirtschaftsethik* und anderer Schriften Peter Ulrichs drängt sich stets der Eindruck auf, dass sein Denken in sehr hohem Maße auf der Philosophie der deutschen Spätaufklärung aufbaut. Im kantischen Ringen um die strikt reflexive und damit unhintergehbare Begründung von Ethik findet er die Basis für die

<sup>117</sup>Vgl. Kant KrV, B 779 (= Kant 1966, 766)

<sup>118</sup>Rusche 2002, 47f.

<sup>119</sup>Fonk 1992, 50

## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

von ihm gesuchte **vernunftethische** Bestimmung des *moral point of view*. In seinen eigenen Worten:

„Der Kategorische Imperativ als das 'oberste Prinzip der Moralität' ist der vorgestellte, von allen empirischen, aussermoralischen Beweggründen frei gedachte und deshalb gute Wille eines transzendentalen Subjekts, das in der universalen wechselseitigen Anerkennung aller Menschen als Personen mit unantastbarer Menschenwürde und unbedingtem Recht auf persönliche Autonomie *um ihrer selbst willen* die allgemeine moralische Pflicht (oder das 'moralische Gesetz') anerkennt. Es ist daher gerade der eigentliche lebenspraktische Sinn des Kategorischen Imperativs, uns immer wieder den unbedingten und universalen Vorrang des Eigenwerts oder Selbstzweckcharakters jedes Menschen vor allen anderen Gesichtspunkten sozialen Handelns in Erinnerung zu rufen.“<sup>120</sup>

Ulrich sieht den Gewinn der Rezeption des Kategorischen Imperativs für die wirtschaftsethische Debatte in dessen umfassenden Begriff von **Autonomie** – sowohl als Voraussetzung menschlicher Freiheit durch Selbstbestimmung und Wahlfreiheit als auch im Sinne einer 'natürlichen' Grenze der eigenen Freiheit an jener der Mitmenschen und ihrer ebenso berechtigten Ansprüche. Hier scheint die regulative Idee der Legitimation sozialen Handelns anhand vernünftiger Kriterien durch: „Der strategische oder erfolgsorientierte Umgang mit anderen Menschen ist nur so weit legitim, wie diese aus freiem Willen zustimmen *können*.“<sup>121</sup> Dieser Gedanke der **intersubjektiven Reziprozität** und der zwischenmenschlichen Achtung und Anerkennung spiegelt sich, so Ulrich, am stärksten in der *Selbstzweckformel* des Kategorischen Imperativs wieder. Peter Ulrich bezieht sich auf diese Lesart des Kategorischen Imperativs konsequent, jedoch völlig entgegen der weithin anerkannten Kant-Rezeption als „**Zweckformel**“. Damit verstellt sich der Blick auf dessen eigentliches Anliegen, denn gerade der Gedanke der Autonomie drückt sich ja in der Tatsache das „Zweck *an sich selbst*“-Seins aus.

Kritisch merkt er an, dass bei Kant die Letztbegründung des Standpunkts der *reinen praktischen Vernunft* – von welchem ausgehend das, was der Mensch als vernünftige und autonome Person wollen kann, mit dem Gesollten zusammen fällt – faktisch doch von der metaphysischen Annahme einer absoluten Vernunft abhängig ist:

„Es kann deshalb nicht verwundern, dass sich Kant in seiner Transzendentalphilosophie am Ende genötigt sieht, die *unhintergehbaren* Bedingungen der Möglichkeit moralischen Handelns, nämlich die immer schon vorauszusetzende Willensfreiheit (Autonomie) sowie die Idee des guten Willens (Moralität),

---

<sup>120</sup>Ulrich 2001, 70

<sup>121</sup>Ulrich 2001, 72

## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

als ein 'unleugbares' 'Faktum der reinen Vernunft' zu konstatieren, das zwar reflexiv aufgedeckt werden könne, aber keiner weiteren Begründung mehr fähig sei."<sup>122</sup>

Für Kant gilt in der Tat diese metaphysische Tatsache des Daseins Gottes und dessen Status einer für die Rationalität konstitutiven Instanz als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft.<sup>123</sup>

Neben dieser **Begründungslücke** und dem damit verbundenen 'Motivationsproblem' einer völlig autonomen Pflichtenethik greift Ulrich zwei weitere Punkte auf, die bereits oben als Desiderate benannt wurden. Einerseits fordert er, dass über die Universalisierbarkeit einer Norm und damit über deren *Legitimität* nicht nur im innerlichen Diskurs des vernünftigen Denken- und Wollen-Könnens befunden wird, sondern dass dazu im Sinn einer **interpersonellen Reflexivität** ein öffentlicher Ort zur Konsensfindung vorgesehen sein muss.<sup>124</sup> Andererseits schließt er sich auch der These an, dass eine rein deontologische Maximenethik im Hinblick auf stärkere **Kontext-, Situations- und Folgenorientierung** ergänzungsbedürftig sei. Somit kommt der Kategorische Imperativ näher als alle bislang diskutierten Konzepte an den gesuchten vernunftethischen Standpunkt der Moral – jedoch für den methodologischen Anspruch Ulrichs immer noch nicht nahe genug.

### 2.2.4. Das regelutilitaristische Verallgemeinerungskriterium

#### 2.2.4.1. Übersicht

Um die letztgenannte dieser Lücken zu schließen, begibt sich Peter Ulrich im folgenden Denkschritt auf die Suche nach einem teleologischen Verallgemeinerungskriterium, das neben dem deontologischen Ansatz den Blick für Dimensionen wie Verantwortung und Zukunftsorientierung sowie für eine ausgeprägtere Anwendungsorientierung in der jeweils konkreten moralischen Konfliktsituation weitet. Denn auch wenn die Wahl der Begrifflichkeit nicht unbedingt trennscharf<sup>125</sup> und gelungen ist, weist Max Weber<sup>126</sup> doch

---

<sup>122</sup>Ulrich 2001, 69

<sup>123</sup>Vgl. Kant KpV, 235 (= Kant 1961, 207)

<sup>124</sup>Vgl. Ulrich 2001, 72

<sup>125</sup>Zu berücksichtigen ist, dass die Unterscheidung zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik nicht 1:1 der Trennlinie zwischen der deontologischen und teleologischen Normbegründung entspricht.

<sup>126</sup>In Max Webers als Aufsatz veröffentlichter Rede „Politik als Beruf“ (vgl. Weber 1971) wird das Begriffspaar von Tugendethik und Verantwortungsethik erstmals als zwei voneinander verschiedene, aber dennoch aufeinander verwiesene Prinzipien des moralischen Handelns eingeführt.



## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

zu Recht auf die Tatsache hin, dass sowohl eine verantwortungslose Gesinnungsethik als auch eine gesinnungslose Verantwortungsethik dem eigentlichen Anspruch an Moralität nicht gerecht werden.

Der **Utilitarismus** ist eine prominente Variante *konsequentialistischer Ethik*, deren Wurzeln schon gut drei Jahrhunderte zurück reichen und die in unterschiedlichen Ausprägungen nach wie vor die aktuelle Diskussion prägt. Die Beurteilung menschlichen Handelns (und Unterlassens) hinsichtlich seiner Moralität beschränkt sich dabei völlig auf die Bewertung der Handlungsfolgen, und zwar in doppelter Hinsicht: Die utilitaristische Ethik gliedert sich in einen axiologischen Teil, der feststellt, welche Werte durch moralisches Handeln verwirklicht werden sollen, und einen normativen Teil, der feststellt, welche moralischen Forderungen sich aus der Chance der Verwirklichung dieser Werte und umgekehrt dem Risiko der Verwirklichung dazu konträrer Werte ergeben. Dabei wird in der Regel ein inhaltlich weiter, in Fragen der Zurechenbarkeit jedoch enger Begriff von *Folgen* zu Grunde gelegt. Es werden darunter nicht nur die unmittelbaren Ergebnisse einer Handlung bewertet, sondern auch die gleichzeitig und zeitlich später eintretenden Wirkungen sowie Umstände der Handlung. Dem Akteur können zur moralischen Beurteilung jedoch nur die absehbaren unter allen tatsächlich auftretenden Folgen zugerechnet werden.

Die Pointe des Utilitarismus ist, dass er sich auf einen einzigen Wert, nämlich den 'Nutzen'<sup>127</sup> beschränkt und damit auf einer **Ein-Gut-Axiologie** fußt. Der **Nutzen** ist das Ausmaß des von einer Handlung bewirkten Glücks, Wohlbefindens oder der Befriedigung von Bedürfnissen und Präferenzen für *einen* konkreten Menschen, als **Gesamtnutzen** gilt die Summe der individuellen Nutzengrößen. Beide sind dem Maximierungsprinzip als oberster Maxime des Utilitarismus (Bentham: „das größte Glück der größten Zahl“) unterstellt und auf diese Weise miteinander verzahnt. Damit liegt ein Ethikentwurf vor, der für sich in Anspruch nimmt, dem Kriterium der Universalisierbarkeit zu genügen.<sup>128</sup> Zusammenfassend:

„Indem der Utilitarismus nur ein einziges Gut als Wert anerkennt, wird er auf der Theorieebene zu einer extrem *einfachen* Konzeption. So entfallen im Utilitarismus alle Wertinkommensurabilitäten. Im Prinzip sind die Wertfolgen aller in einer Situation möglichen Handlungen miteinander vergleichbar. Darüber hinaus entfallen auf der Theorieebene alle Wertkonflikte, sowie die Notwendigkeit einer Güterabwägung. Es sind vielmehr nur homogene Nutzenmengen (positive und negative) miteinander zu verrechnen. In der kon-

<sup>127</sup>engl. „utility“ – so erklärt sich den Begriff des Utilitarismus

<sup>128</sup>Vgl. Birnbacher 2006, 95

## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

kreten Anwendung erfordert die utilitaristische Ethik allerdings in der Regel die Bewältigung eines höheren Ausmaßes an Komplexität als andere Ethik-konzeptionen.”<sup>129</sup>

### Geschichtliche Entwicklung des Nutzenbegriffs

Die Bewertung des Utilitarismus hängt folglich weitgehend davon ab, wie der Begriff des Nutzens jeweils inhaltlich gefüllt wird. In dieser Hinsicht stellt er sich nicht als ein monolithischen Konzept dar, sondern hat in seiner Geschichte einige Entwicklungsschritte<sup>130</sup> durchlaufen und sich in mehrere Varianten differenziert. Als erster Vertreter, der sich systematisch mit einer auf dem „*greatest happiness principle*“ aufbauenden Ethik auseinandergesetzt hat, gilt *Jeremy Bentham* (\* 1748 ; † 1832). Er verfolgt jedoch noch einen konsequent hedonistischen Nutzenbegriff, der sich alleine durch die Differenz von Lust und Unlust definiert. Weniger radikal wirkt der Entwurf von *John Stuart Mill* (\* 1806 ; † 1873), der eine zusätzliche qualitative Wertedimension einführt und schärfer zwischen der moralischen Richtigkeit der Handlungen selbst und der Qualität der Handlungsmotive unterscheidet. Noch einen Schritt weiter geht *Henry Sidgwick* (\* 1838 ; † 1900), der neben das utilitaristische Primärprinzip weitere Sekundärprinzipien stellt, die zusätzliche Handlungsorientierung für den moralischen Alltag geben und daher den Akteur in seinem Entscheiden entlasten. Heute lassen sich neben unterschiedlichen Ausprägungen des klassischen Utilitarismus (Maximierung des gesellschaftlichen Gesamtnutzens) weitere Konzepte wie der Durchschnittsnutzenutilitarismus (der eine Antwort auf die in der Summenkalkulation nicht vorgesehene Möglichkeit der Veränderung der Bevölkerungszahl zu geben versucht, indem er auf die Steigerung des Nutzens *pro Kopf* abzielt) oder Präferenzutilitarismus (der statt der Maximierung von *pleasure* auf die maximale Erfüllung von Wünschen oder Interessen abzielt) unterscheiden.

### Handlungsutilitarismus und Regelutilitarismus

Der bislang behandelten ursprünglichen Form des *Handlungsutilitarismus*, bei dem jede einzelne Situation isoliert zum Gegenstand des Nutzenkalküls wird, steht der *Regelutilitarismus* gegenüber, wie er beispielsweise von Richard B. Brandt vertreten wird.<sup>131</sup> Er stellt eine Mischform dar, bei der durch Nützlichkeitsüberlegungen **Regeln** gefunden werden, die ihrerseits mit deontologischem Anspruch als handlungsleitende Prinzipien gelten: Um zu entscheiden, ob man eine Regel befolgen sollte oder nicht, wird überlegt,

---

<sup>129</sup>Birnbacher 2006, 96

<sup>130</sup>Vgl. Birnbacher 2006, 98-99

<sup>131</sup>Vgl. Brandt 1979

## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

welche Konsequenzen es hätte, sie immer zu befolgen. Die Regel, deren Befolgung das meiste Glück nach sich zieht, ist zu wählen. Eine einzelne Handlung, die durch eine gerechtfertigte Regel geboten wird, ist damit ihrerseits gerechtfertigt und darf nicht noch einmal am Kriterium des größten Nutzens gemessen werden. Die Besonderheit gegenüber anderen deontologischen Ethiken liegt darin, dass er die Regeln selbst durch die Nützlichkeit ihrer gesellschaftlichen Akzeptanz begründet sieht. Damit wird ein Stück weit der allgemeine Vorwurf gegenüber dem Utilitarismus entkräftet, dass er zwar alltagstaugliche Abwägungsregeln generieren, nicht jedoch unhintergehbare ethische Mindeststandards<sup>132</sup> für existentielle Situationen, in denen Werte wie Leben, Freiheit, Gerechtigkeit oder Solidarität auf dem Spiel stehen, garantieren könne. Aber es bleibt nach wie vor bedenklich, wenn solche einforderbaren Sekundärprinzipien ihre Geltung am Ende doch wiederum vom Aspekt des Nutzens her beziehen.

### Fazit

Die Stärken des utilitaristischen Modells liegen in der stringenten Berücksichtigung der Handlungsfolgen und der damit verbundenen Zurechnung der Verantwortung für die Konsequenzen an den jeweiligen Akteur. Charakteristisch sind außerdem eine ausgeprägte Zukunftsorientierung und das Denken in langfristigen Entwicklungstendenzen.<sup>133</sup> Das kantische Kriterium des verallgemeinerbaren Wollenkönnens wird hinter dem Vorzeichen des größtmöglichen Nutzens sozusagen von der Vernunft eines einzelnen Menschen abgelöst und ins Empirische gewendet. Doch der Preis für diese teleologische Weitung ist, dass die ethische Qualität der Handlungen oder Regeln hinter den Anspruch des Kategorischen Imperativs zurück fällt. Insgesamt lässt sich festhalten, dass das Anwendungsfeld des Utilitarismus eher bei sich häufig wiederholenden, in ihrer Konsequenzen überblickbaren Handlungen liegt. Für einmalige oder gelegentliche Handlungen mit schwerwiegenden Folgen – worunter auch weitreichende und oft risikobeladene Entscheidungen zur Strategie eines Unternehmens fallen – liefert er dagegen für sich alleine genommen kein eindeutiges Entscheidungskriterium.

---

<sup>132</sup>So kann es durchaus dem gesamtgesellschaftlichen Nutzenkalkül entsprechen und damit als moralisch gelten, etwa einen Serienmörder zu töten, da die zukünftig geretteten Menschenleben den Verlust des seinen „per saldo“ überwiege. Die Verletzung grundlegender Schutzrechte muss in diesem Fall als der geringere Preis akzeptiert werden. In einer rein utilitaristischen Konzeption kann es daher keine unbedingten Unterlassungspflichten zum Schutz der Menschenwürde geben. Eine dementsprechende Kritik ist also berechtigt und notwendig.

<sup>133</sup>Vgl. Birnbacher 2006, 105

#### 2.2.4.2. Rezeption

Zu einer ähnlichen Einschätzung kommt Peter Ulrich nach Prüfung vor allem der regelutilitaristischen Variante eines teleologischen Verallgemeinerungskriteriums. Er schließt sich der Notwendigkeit einer „konsequenzenbezogenen Abwägung des situativ Vertretbaren“ an, fordert jedoch, dass das nur als zweite Argumentationsebene in einem zweistufigen Konzept von Verantwortungsethik unterhalb der „prinzipienorientierten Begründung allgemeiner Kriterien“ für die moralische Richtigkeit von Maximen geschehen darf.<sup>134</sup> Denn andernfalls bestehe die Gefahr einer tautologischen Begründung des *moral point of view*:

„Für die Beurteilung der situativen Vertretbarkeit einer Handlungsabsicht im Lichte einer ethischen Maxime sind pragmatische, möglichst konkrete Folgenüberlegungen gewiss unerlässlich, mehr noch: sie sind der eigentliche Gegenstand der moralischen Beurteilung, können aber ohne Zirkelschluss nie zugleich deren Kriterium sein – dieses selbst ist vielmehr unabhängig von pragmatischen Fragen zu begründen, eben in Form einer allgemeinen moralischen Maxime und letztlich des Moralprinzips.“<sup>135</sup>

Damit greift aus seiner Sicht ein rein konsequentialistisches Universalisierungsprinzip zu kurz, da es die Frage nach dem obersten Wert- oder Zweckkriterium verallgemeinerungsfähigen Handelns alleine durch den utilitaristischen Schluss vom allgemein Gewollten auf das allgemein Gesollte zu beantworten vermag. Zudem stellt sich das Problem, wie sich ohne die grundlegende und eben nur deontologisch begründbare normative Idee der fairen Kooperation aller Beteiligten jeder Einzelne zur Einhaltung der Regeln verpflichtet fühlt und nicht als Trittbrettfahrer ausschert. Ulrichs Fazit lautet daher:

„Auch das regelutilitaristische Verallgemeinerungskriterium setzt implizit immer schon den übergeordneten Orientierungshorizont eines geklärten Moralprinzips voraus. Es findet seinen begrenzten Sinn in der Bestimmung funktionaler Spielregeln des gesellschaftlichen Zusammenlebens, ohne dass es jedoch über deren ethische Qualität aus eigener Kraft etwas aussagen könnte. Für sich allein genommen stellt das regelutilitaristische Verallgemeinerungskriterium somit keine wohlverstandene Form des Moralprinzips dar.“<sup>136</sup>

---

<sup>134</sup>Ulrich 2001, 73

<sup>135</sup>Ulrich 2001, 74

<sup>136</sup>Ulrich 2001, 77

### 2.2.5. Diskursethik

Der letzte Schritt auf dem Weg zur Bestimmung des universellen *moral point of view* ist der zur **Diskursethik**. In ihr sieht Peter Ulrich die konsequente und den Herausforderungen der Moderne angemessene Fortschreibung der kantischen Ethik<sup>137</sup>, in der mehr als durch den anhand des Regelutilitarismus versuchten Rückgriff auf eine ergänzende konsequentialistische Konzeption die beim Kategorischen Imperativ festgestellten Desiderate aufgewogen werden. Schon eingangs des entsprechenden Kapitels formuliert er seine Wertschätzung für diesen Ansatz:

„Eine wohlverstandene Fassung des Universalisierungsgrundsatzes und damit des Standpunkts der Moral, die in die Kant'sche deontologische Begründung (vom moralischen Eigenwert eines verallgemeinerungsfähigen Willens her) auch die teleologische oder konsequentialistische Perspektive (verallgemeinerungsfähige Folgen) zu integrieren vermag, lässt sich im Rahmen der Diskursethik (oder kommunikativen Ethik) gewinnen, wie sie seit nunmehr drei Jahrzehnten vor allem von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas in kaum mehr auflösbarer Wechselwirkung, aber dennoch unterschiedlichen Akzentsetzungen entwickelt worden ist.“<sup>138</sup>

Damit sind schon die Zielrichtung diskursethischen Argumentierens und die zwei Hauptvertreter mit ihren je eigenen Denkschulen angesprochen. Grundsätzlich will die Diskursethik eine intersubjektiv-vernünftige Begründung guten und richtigen Handelns liefern und vertritt dabei den Anspruch einer allgemeinen und universellen *Rahmenethik*.

#### Das Moralprinzip der Diskursethik

Die Diskursethik versucht, ihr theorieimmanentes Moralprinzip durch eine Reflexion auf die Diskurspraxis zu begründen. Mittels dieser *Diskursreflexion* soll aufgewiesen werden, dass jede Person – insofern sie kommuniziert und so am 'Spiel' eines Diskurses teilnimmt – das Moralprinzip implizit als immer schon verbindlich anerkannt hat. Das bedeutet, dass niemand die Verbindlichkeit dieses Prinzips bestreiten oder bezweifeln kann, ohne in einen performativen Selbstwiderspruch zu geraten. Diese **diskursreflexiv-sinnkritische Begründung** besagt, dass sich die Verbindlichkeit des Moralprinzips nicht sinnvoll bezweifeln lässt. Jedes weitere Handeln muss folglich diesem höchsten normativen Prinzip genügen. Dieser Begründungsschritt geschieht nicht voraussetzungslos, sondern setzt genau an den Ausgangsbedingungen moralischer Kommunikation an

<sup>137</sup>Darin eingeschlossen sind die weiter oben dargestellten und nach Meinung Ulrichs in ihr „aufgehoben“ Konstrukte wie die Goldene Regel oder der Standpunkt des unparteiischen Zuschauers.

<sup>138</sup>Ulrich 2001, 78

## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

und versucht im Sinne einer *kohärentistischen Methode* ein so genanntes Überlegungsgleichgewicht<sup>139</sup> zwischen der theoretischen Prinzipienformulierung einerseits und den lebensweltlichen Voraussetzungen von Moralurteilen andererseits herzustellen.

Die **Motivationsfrage** ethischen Handelns sehen Diskursethiker darin gelöst, dass es eine *außerdiskursive Praxis* im strikten Sinn gar nicht gibt. Jedes Handeln lässt sich als intentionales Sich-Verhalten und Reagieren auf eine vorliegende Situation verstehen. „Deshalb versteht jeder, der intentional handelt, der also in einer konkreten Situation sich mehr oder weniger frei für oder gegen eine bestimmte Handlungsweise entscheidet, in gewisser Weise immer schon in einem Diskurs über die richtige Lösung, weil ihm als einem intentional Handelnden das Gelingen oder Misslingen seiner Handlung nicht gleichgültig sein kann.“<sup>140</sup>

Das kantische Moralprinzip wird also in einem entscheidenden Punkt verschärft: Es ist nicht mehr ausreichend, dass der Handelnde als *Ich* wollen kann, dass seine Maxime zu einem allgemeinen Gesetz werde. Die Diskursethik fordert, dass das *Wir* aller Vernunftsubjekte, die von der Maximenbefolgung betroffen sind, zustimmen können. Sie versteht dieses Wollen-Können als „rationale Zustimmungsfähigkeit im Rahmen eines unbeschränkten, zwanglosen argumentativen Diskurses. Das **diskursethische Moralprinzip** fordert demnach, *stets so zu handeln, dass alle Vernunftwesen (und zumal aller von der Handlungsweise potentiell Betroffenen) dem jeweils gewählten Handlungsgrundsatz in einem unbegrenzten argumentativen Diskurs zustimmen können.*“<sup>141</sup>

### Die ideale Diskursgemeinschaft

Das diskursethische Moralprinzip verweist nach seinem Gehalt zugleich auf die **Praxis des argumentativen Diskurses**. Dem Solipsismusvorwurf gegen den Kategorischen Imperativ begegnet die Diskursethik durch die bereits genannte Ausweitung der Prüfung der Universalisierbarkeit auf *reale Diskurse*, in denen die unterschiedlichen Bedürfnisse, Präferenzen und Wertorientierungen artikuliert, gemeinsam bewertet und adäquat berücksichtigt werden. Damit dies inhaltlich angemessen und formal einwandfrei geschehen kann, leitet sie aus dem obersten Moralprinzip Regeln ab, die auf der Folie einer *prinzipiell* idealen Diskursgemeinschaft dem argumentativen Geschehen einen verbindlichen Rahmen geben. Jürgen Habermas hat im Rückgriff auf eine von Robert Alexy stammenden

---

<sup>139</sup>Hier argumentieren Diskursethiker im Anschluss an das von John Rawls formulierte Konzept eines „reflective equilibrium“ (vgl. Rawls 1975, 38).

<sup>140</sup>Werner 2006, 144

<sup>141</sup>Werner 2006, 141

## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

de Systematisierung folgende – auch für andere Ansätze repräsentative – **Diskursregeln** formuliert.

- „(3.1) Jedes sprach- und handlungsfähige Subjekt darf an Diskursen teilnehmen.
- (3.2) a. Jeder darf jede Behauptung problematisieren.  
b. Jeder darf jede Behauptung in den Diskurs einführen.  
c. Jeder darf seine Einstellungen, Wünsche und Bedürfnisse äußern.
- (3.3) Kein Sprecher darf durch innerhalb oder außerhalb des Diskurses herrschenden Zwang daran gehindert werden, seine in (3.1) und (3.2) festgelegten Rechte wahrzunehmen.“<sup>142</sup>

Die Vertreter einer Diskursethik sehen jedoch klar die pragmatischen Begrenzungen, die ein Diskurs in Bezug auf zeitliche, räumliche, organisatorische oder auf die Argumentationskompetenz bezogene Faktoren haben kann und wird. Daher gilt die ideale Diskursgemeinschaft mit den damit verbundenen Regeln vielmehr als **regulative Idee**, an die sich der reale Diskurs allenfalls asymptotisch annähern kann. Umgekehrt wird jedoch eine unbedingte Mitverantwortung der Diskursteilnehmer für dessen ständige Verbesserung gefordert. Apel etwa verweist darauf, dass wir „sowohl eine Strategie zur Erhaltung der realen Kommunikationsgemeinschaft (Überlebensstrategie), als auch eine Strategie zur Verbesserung der Kommunikationsbedingungen in Richtung der argumentationskonstitutiven Idealisierungen (Emanzipationsstrategie) verfolgen müssen.“<sup>143</sup>

### Fazit

Der Schritt, mit dem die Diskursethik über die Ethik Kants hinausgeht, ist also die Transformation des transzendentalen Vernunftsubjekts (Subjekt-Objekt-Verhältnis) zu einem intersubjektiv verfassten Argumentations- und Erkenntnisprozess (Subjekt-Subjekt-Objekt-Verhältnis). Die mit dem Universalisierungstest des Kategorischen Imperativs noch nicht ausreichend berücksichtigte **soziale Verfasstheit der reinen Vernunft** findet ihren Niederschlag im Konstrukt der idealen Kommunikationsgemeinschaft: „Die allgemeine Menschenvernunft realisiert sich in der universellen Gemeinschaft all jener, die miteinander argumentieren.“<sup>144</sup> Kriterium für die Moralität von Handlungen und den hinter ihnen stehenden Maximen ist die Zustimmungsfähigkeit bei allen davon tatsächlich oder potentiell Betroffenen. Durch diese reziproke Verschränkung von individuellen Bedürfnissen und Interessen, die der *freie, herrschaftsfreie und offene Diskurs* leistet,

---

<sup>142</sup>Habermas 1983, 99

<sup>143</sup>Werner 2006, 148; vgl. Apel 1973, 432f.

<sup>144</sup>Rusche 2002, 42

## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

verbindet sich die gewünschte Folgen- und Verantwortungsorientierung im konkreten moralischen Urteil mit dessen Rückbindung an ein universelles oberstes Moralprinzip zu einer *sowohl deontologisch als auch teleologisch* verankerten Konzeption von Ethik.

„Die Diskursethik selbst leistet im Rahmen moralischer Diskurse 'nur' zweierlei: *Erstens* definiert sie durch den Ausschluss derjenigen Maximen und Argumente, die sich gar nicht auf konsistente Weise diskursiv vertreten (kantisch: nicht als allgemeine Gesetze *denken*) lassen, eine *Minimalmoral*, die den Bereich potentiell legitimer moralischer Regelungen von vorneherein einschränkt, indem sie beispielsweise alle Formen des ethischen Egoismus und Partikularismus ausschließt, sowie alle Maximen, welche die (personalen, sozialen, kognitiven, etc.) Bedingungen argumentativer Problemklärung gefährden würden, als *prima facie* verwerflich kennzeichnet. *Zweitens* gibt sie durch die Rechtfertigung des Moralprinzips eine *verbindliche Begründung* dafür, warum wir überhaupt verpflichtet sind, demjenigen Argument zu folgen, das sich im Diskurs als das beste Argument zeigt.“<sup>145</sup>

Offen bleibt die Frage, wie die bleibende Spannung zwischen der postulierten *idealen* und der vorfindbaren *realen* Diskursgemeinschaft zu bewerten ist und ob die diskursreflexiv-sinnkritische Begründung des Moralprinzips tatsächlich als voraussetzungslos und allgemein einsichtig gelten kann. Darauf versuchen die unterschiedlichen Theoriestränge der Diskursethik ihre je eigenen Antworten zu geben. Im Folgenden sollen kurz die beiden Hauptrichtungen – der auf Karl-Otto Apel zurückgehende transzendentalpragmatische Ansatz sowie der universalpragmatische Ansatz von Jürgen Habermas – und deren zentralen Thesen vorgestellt werden.

### 2.2.5.1. Transzendentalpragmatik

Diese vom Denken **Karl-Otto Apels** geprägte Richtung der Diskursethik hat ihren logischen Ausgangspunkt bei der Frage, wie sich das von Hans Albert so benannte *Münchhausen-Trilemma*<sup>146</sup>, nach welchem die Begründung von ethischen Wahrheiten nur in einem unendlichen Regress, in einem logischen Zirkel<sup>147</sup> oder im Rückgriff auf Dogmen enden könne und damit – jedenfalls auf dem Boden rein binnenweltlicher Vernunft – zum Scheitern verurteilt sei, in einer der Moderne angemessenen Art und Weise

---

<sup>145</sup>Werner 2006, 145

<sup>146</sup>Vgl. Albert 1980, 15

<sup>147</sup>Wobei in einem Argumentationsgang nicht ein zirkulärer Gedanke absolut zu vermeiden ist. Im Folgenden wird zu klären sein, ob es sich dabei um einen notwendigen oder einen vitiösen Zirkel handelt.



## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

auffösen lässt. Die Antwort darauf sieht er im „Apriori der Kommunikationsgemeinschaft“<sup>148</sup> gegeben, das besagt, dass die „*rationale Argumentation* die Geltung universaler ethischer Normen immer schon voraussetzt“<sup>149</sup>. Insofern der Mensch kommuniziert und argumentiert, setzt er implizit die Geltung eines übergreifenden Prinzips, das soziales Miteinander erst ermöglicht, voraus. „Wer über die Lebenswelt [...] nachdenkt und redet, argumentiert schon und praktiziert damit die Ratio des Argumentierens. Diese ist jedoch dialogförmig und insofern nicht primär *strategisch*, sondern *ethisch* angelegt.“<sup>150</sup> Diese Einsicht in den dialogethischen Charakter und in die damit verbundene Notwendigkeit einer übergreifenden ‚Diskursrationalität‘ bringt der argumentierende Mensch schon in seinem Tun zum Ausdruck. Wer nämlich denkt und argumentiert, setzt voraus, dass alle möglichen anderen Diskurspartner bei der Suche nach Wahrheit und Richtigkeit gleichberechtigt sind – wodurch er bereits das **Universalisierungsprinzip der Diskursethik** anerkannt hat. Mit den Worten Apels:

„Im Apriori der Argumentation liegt der Anspruch, nicht nur alle ‚Behauptungen‘ der Wissenschaft, sondern darüber hinaus alle menschlichen *Ansprüche* (auch die impliziten Ansprüche von Menschen an Menschen, die in Handlungen und Institutionen enthalten sind) zu *rechtfertigen*. Wer argumentiert, der anerkennt implizit alle möglichen Ansprüche aller Mitglieder der Kommunikationsgemeinschaft, die durch vernünftige Argumente gerechtfertigt werden können [...], und er verpflichtet sich zugleich, alle eigenen Ansprüche an Andere durch Argumente zu rechtfertigen. Darüber hinaus sind die Mitglieder der Kommunikationsgemeinschaft (und das heißt implizit: alle denkenden Wesen) m. E. auch verpflichtet, alle virtuellen Ansprüche aller virtuellen Mitglieder zu berücksichtigen [...]. Menschliche ‚Bedürfnisse‘ sind als interpersonal kommunizierbare ‚Ansprüche‘ ethisch relevant; sie sind anzuerkennen, sofern sie durch Argumente interpersonal gerechtfertigt werden können. [...] Der Sinn der moralischen Argumentation könnte geradezu in dem – nicht eben neuen – Prinzip ausgedrückt werden, dass alle Bedürfnisse von Menschen – als virtuelle Ansprüche – zum Anliegen der Kommunikationsgemeinschaft zu machen sind, die sich auf dem Wege der Argumentation mit den Bedürfnissen aller übrigen in Einklang bringen lassen.“<sup>151</sup>

Der philosophische Beweis der universellen Gültigkeit dieses Prinzips geschieht mittels der Denkfigur, dass die sprachgebundene Argumentation für das menschliche Denken und Begründen eine unhintergehbare Voraussetzung sei. Ein Zweifel daran bedarf jedoch

---

<sup>148</sup>So lautet der Beginn des Titels seines im Jahr 1973 veröffentlichten Vortrags, der als die ‚Geburtsstunde‘ der Diskursethik gelten kann.

<sup>149</sup>Apel 1973, 397

<sup>150</sup>Rusche 2002, 58f.

<sup>151</sup>Apel 1973, 424f.

## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

selbst wiederum eines Argumentationsaktes, um geltend gemacht werden zu können, und würde im gleichen Moment die zu widerlegende Behauptung bekräftigen. Das zeigt, dass „derjenige, welcher die tragenden Argumentationsvoraussetzungen hinsichtlich ihres Status bezweifelt, ein sinnloses Argument vorbringt, weil er in Widerspruch zu seiner Rolle als Argumentationspartner gerät.“<sup>152</sup> Dieser Anspruch der **Letztbegründbarkeit** bezieht sich jedoch nur auf die „Grundnorm“<sup>153</sup> selbst:

„Die Diskursethik versteht sich als Zwei-Stufen-Ethik: Nur das formal-prozedurale Prinzip der argumentativen Konsensbildung in (theoretischen und praktischen) Diskursen kann m. E. (letzt-)begründet werden. Alles weitere – und d. h. alle inhaltliche bezogenen Thesen zur Normenbegründung bzw. Normenlegitimation ebenso wie alle theoretischen Annahmen, die dabei vorausgesetzt werden – all dies sollte im Prinzip an eine zweite Diskursstufe delegiert werden.“<sup>154</sup>

Diese Differenzierung, die schon im oben angesprochenen Aufsatz „Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik“ (1973) durchscheint, wird in seinem späteren Werk „Diskurs und Verantwortung“ (1988) weiter entfaltet. Auch wenn sich Apel gegen einen vom Begründungsdiskurs explizit getrennten Anwendungsdiskurs ausspricht, fordert er eine Stufung des Diskurses in Prinzipienebene und Verantwortungsebene.

- Der 'idealisierende **Teil A**' der Diskursethik umfasst die Ebene A1 der Prinzipienbegründung<sup>155</sup> und die Ebene A2 der von konkreten geschichtlichen Anwendungssituationen noch abstrahierenden Begründung materialer Moralnormen in praktischen Diskursen.<sup>156</sup> Er gründet auf dem diskursethischen **Universalisierungsprinzip U<sub>H</sub>**, das in Apels Formulierung wie folgt lautet:

*„Handle nur nach einer Maxime, von der du, aufgrund realer Verständigung mit den Betroffenen bzw. ihren Anwälten oder – ersatzweise – aufgrund eines entsprechenden Gedankenexperiments, unterstellen kannst, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus der allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen jedes einzelnen Betroffenen voraussichtlich ergeben, in einem realen Diskurs von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können.“*<sup>157</sup>

---

<sup>152</sup>Rusche 2002, 64

<sup>153</sup>Apel 1988, 47

<sup>154</sup>Apel 1988, 271

<sup>155</sup>Darunter fällt das deontologische Universalisierungsprinzip und das teleologische Regulativprinzip, das die stetige Verbesserung der Diskursbedingungen fordert (vgl. Rusche 2002, 65).

<sup>156</sup>Vgl. Apel 1988, 465-467

<sup>157</sup>Apel 1988, 123

## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

- Im ergänzenden 'Teil B' muss geprüft werden, inwieweit die auf der von den praktischen Restriktionen des in der Welt handelnden Menschen abstrahierenden Prinzipienebene gewonnenen Maximen Geltung bekommen können und sollen. Deshalb müssen die so gewonnenen ethischen Normen hinsichtlich ihrer Anwendungsbedingungen unter den realen, kontraidealen Bedingungen der strategisch-funktionalen Lebenspraxis problematisiert werden. Das schließt eine Prüfung der persönlichen und funktionalen Zumutbarkeit sowie der ökonomischen und ökologischen Verantwortbarkeit und eine Reflexion auf die Folgen der Normbefolgung für den Status der idealen Kommunikationsgemeinschaft (IKG) mit ein.<sup>158</sup> Dieser Anspruch ist im diskursethischen **Ergänzungsprinzip E**<sup>159</sup> festgehalten.

Dieses verzweigt sich in zwei Teilprinzipien: „das Bewahrungsprinzip, das zur Mitarbeit an der Erhaltung der biologischen und soziokulturellen Grundlagen der realen Kommunikationsgemeinschaft verpflichtet, und das Emanzipations- bzw. Veränderungsprinzip, das die Mitarbeit an der Verbesserung der soziokulturellen Bedingungen der realen Kommunikationsgemeinschaft im Sinne einer approximativen Annäherung an Bedingungen der idealen Kommunikationsgemeinschaft zur Pflicht macht.“<sup>160</sup>

Von anderen Autoren<sup>161</sup> wurde genau diese teleologisch motivierte Ergänzung kritisiert, weil sie die ursprünglich rein deontologische Erklärungsperspektive der Diskursethik sprengt und zu einer Prinzipienkonkurrenz zwischen U und E führen könne. Apel löst diese Spannung so auf, dass nicht das *primordiale* Moralprinzip selbst, sondern dessen mit dem Universalisierungsprinzip vorgelegte Ausformulierung der Ergänzung bedarf. Damit ergibt sich eine „*Prinzipientrias* mit dem 'primordialen Moralprinzip', das als Teilprinzip des 'primordialen Diskursprinzips' verstanden wird, als oberster uneingeschränkter Präskription, sowie U und E als Prinzipien 'unterhalb' des primordialen Moralprinzips.“<sup>162</sup>

### 2.2.5.2. Universalpragmatik

Der wohl weitreichendste Unterschied der von **Jürgen Habermas** begründeten universalpragmatischen Richtung der Diskursethik zur Denkschule Apels besteht darin, dass

---

<sup>158</sup>Vgl. Rusche 2002, 69-71

<sup>159</sup>Vgl. Apel 1988, 146f.

<sup>160</sup>Werner 2003, 201

<sup>161</sup>u. a. Jürgen Habermas von Seiten der universalpragmatischen Argumentation, sowie Dietrich Böhler und Horst Grönke als konstruktive Fortschreibung des eigenen Ansatzes

<sup>162</sup>Werner 2003, 206

## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

dieser bewusst auf den Anspruch der Letztbegründbarkeit des Moralprinzips verzichtet. Auch wenn er seinen Universalisierungsgrundsatz als Weiterentwicklung des Kategorischen Imperativs versteht, schließt dieser keine strikte Befolgungspflicht mit ein. Er will ihn eher als „Argumentationsregel“<sup>163</sup> verstanden wissen, welche Diskurse zu einem möglichst guten und richtigen Ergebnis hin kanalisiert und ihnen damit eine moralische Qualität verleiht. Die Pointe der Universalpragmatik ist darin zu sehen, dass jedes Sprachhandeln von Menschen per se schon auf Verständlichkeit ausgelegt ist und dass aus dieser Perspektive **kommunikativen Handelns** normative Aussagen über die Lebenswelt nur im Modus eines freien und offenen Diskurses getroffen werden können. Bezugspunkte für dessen Qualität sind die vier Kriterien Verständlichkeit, objektive Wahrheit, normative Richtigkeit und subjektive Wahrhaftigkeit.<sup>164</sup> Universelle Geltungsansprüche können im Rahmen dieses Konzeptes folglich nur auf der Folie einer **Konsensustheorie der Wahrheit** formuliert werden: „Erst der Anspruch auf allgemeine Geltung verleiht einem Interesse, einem Willen oder einer Norm die Würde moralischer Autorität.“ Die Folge davon, so argumentiert Habermas weiter, sei, dass Normen stets einer universell einsichtigen und vernünftigen Begründung bedürfen, denn „etwas tun *sollen*, heißt, *Gründe haben*, etwas zu tun.“<sup>165</sup>

Ausgehend von den oben schon aufgezeigten Diskursregeln, die sich aus der sich für wirkliches Argumentieren stellenden Notwendigkeit unbedingter und vorurteilsfreier Wertschätzung der jeweils anderen Position ergeben, lässt sich das **diskursethische Moralprinzip** aufstellen.

- Das **Universalisierungsprinzip U** besagt, *dass eine Norm unter den Teilnehmern eines praktischen Diskurses nur dann Zustimmung finden kann, „wenn die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus einer allgemeinen Befolgung der strittigen Norm für die Befriedigung der Interessen eines jeden Einzelnen voraussichtlich ergeben, von allen zwanglos akzeptiert werden können.“*<sup>166</sup> Dem zur Seite steht der **Diskursgrundsatz D**, *„daß nur die Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden (oder finden könnten).“*<sup>167</sup>
- Während Apel für eine verantwortungsethische Vermittlung der diskursethischen Grundnorm mit den konkreten Rahmenbedingungen der Entscheidung eintritt,

---

<sup>163</sup>Habermas 1983, 103

<sup>164</sup>Vgl. Habermas 1981a, 114

<sup>165</sup>Habermas 1983, 59

<sup>166</sup>Habermas 1983, 103

<sup>167</sup>Habermas 1983, 103

## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

geht Habermas in seinem 1983 erschienen Buch „Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln“ davon aus, dass die ausschließliche Orientierung an dem als Moralprinzip vorgeschlagenen Universalisierungsgrundsatz auch unter dem Verantwortungsaspekt zu rechtfertigen sei, da in der Formulierung von U schon die Berücksichtigung der „Folgen und Nebenwirkungen“ Eingang gefunden habe. Erst in seinen späteren Schriften vertritt er die Auffassung, dass unterschiedliche Perspektiven praktischer Vernunft in jeweils unterschiedlichen Typen von Diskursen verkörpert sein müssen: „In **Begründungsdiskursen** solle nur die Prima-facie-Gültigkeit moralischer Normen geprüft werden. In **Anwendungsdiskursen** sei hingegen zu prüfen, welche der in Begründungsdiskursen zu rechtfertigenden Normkandidaten vor dem Hintergrund *aller* Merkmale der konkreten Anwendungssituation *angemessen* sei.“<sup>168</sup> In den „Erläuterungen zur Diskursethik“ (1991) geht er noch einen Schritt weiter und fordert, dass in Anwendungsdiskursen neben der **Angemessenheit** moralischer Normen auch die **Zumutbarkeit** ihrer Befolgung argumentativ gerechtfertigt sein muss.<sup>169</sup>

- Wiederum in Abgrenzung zu Apel macht er die Mitverantwortung für die stetige Verbesserung der Diskursbedingungen nicht zum Inhalt einer diskursethisch begründeten moralischen Verpflichtung, sondern delegiert die Aufgabe, die allgemeine Befolgung gültiger Rechtsnormen sicherzustellen und vor allem die Bedingungen der Zumutbarkeit postkonventioneller Moral überhaupt zu gewährleisten, an den Staat.<sup>170</sup> Dieser Denkansatz führt ihn zu der – jedoch weithin umstrittenen – Verzweigungskonzeption: „Das Diskursprinzip D wird nun als ethisch neutrales Prinzip verstanden, aus dem sich sowohl das Moralprinzip U als auch das Demokratie- bzw. Rechtsprinzip als auf gleicher Ebene liegende Prinzipien herleiten sollen.“<sup>171</sup>

### 2.2.5.3. Kritik an diskursethischen Konzeptionen

Aufbauend auf dieser diskursethischen Rahmendiskussion haben sich viele Wissenschaftler und Praktiker mit der kritischen Weiterentwicklung und der praktischen Anwendung beschäftigt. Neben bereichsspezifischen Diskursen zur Wirtschaftsethik, Wissenschafts- und Technikethik, Umweltethik und Medizinethik<sup>172</sup> gibt es Bemühungen zur Integration

---

<sup>168</sup>Werner 2006, 149

<sup>169</sup>Vgl. Habermas 1991, 198

<sup>170</sup>Vgl. Habermas 1991, 199

<sup>171</sup>Werner 2006, 149

<sup>172</sup>Vgl. Werner 2006, 150

## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

in die Rechtsphilosophie oder die politische Theorie und nicht zuletzt auch Vermittlungsversuche seitens der theologischen Ethik<sup>173</sup>.

Aus Sicht der Diskursethik stellt sich eine solche Anwendungsorientierung im Sinne von bereichsspezifischen Ethiken zumindest ambivalent dar, da die Institutionalisierung ethischen Expertentums in einem Widerspruch zum partizipatorischen Ideal der Einbeziehung aller Betroffenen in praktische Diskurse steht. Doch auch umgekehrt stellt sich — aus der Sicht sowohl der Individuen in ihren alltäglichen moralischen Entscheidungsnotwendigkeiten als auch der Gesellschaft als Ganzes in ihrem von vielen disparaten Interessen getriebenen Meinungsbildungsprozess — die Frage nach der 'Wetterfestigkeit' der Diskursethik als Handlungsorientierung für den Ernstfall unvertretbarer moralischer Urteile.

Ein Kritikpunkt, gegenüber dem sich auch schon die Ethik Kants gleichermaßen rechtfertigen musste, ist die Tatsache, dass die Diskursethik zwar ein Rahmenkonzept zur Generierung universell anerkannter Normen an die Hand gibt und die Gültigkeit dieser Universalisierungsregel – jedenfalls insofern man die kommunikationstheoretischen und bei Apel transzendentalphilosophischen Annahmen teilt – beweisen kann, nicht jedoch ein *Mindestmaß an konkreter normativer Orientierung* einschließt. Dieser **Formalismusvorwurf** trifft auch das Moralprinzip selbst. Es biete, da es nur systematisierend aufgreife, was Menschen ohnehin notwendig tun müssen, nämlich anhand von verschiedenen Gründen und Kriterien formulierte Wahrheiten auf ihre Gültigkeit zu überprüfen, keine zusätzliche Orientierung und keinen eigenen normativ-kriterialen Gehalt. Dagegen wehrt sich vor allem die von Apel her kommende Schule der Diskursethik:

„Der Witz transzendentalphilosophischer Begründung liegt ja eben darin, daß sie nur etwas expliziert und als unhintergebar aufweist, was wir in gewisser Weise immer schon akzeptiert haben. Daß durch das diskursethische Moralprinzip keine 'zusätzlichen', prinzipiell neuartigen normativen Gehalte in unsere praktische Argumentation eingeführt werden, ist insofern geradezu ein Kriterium dafür, daß es sich um eine gelungene Formulierung eines transzendentalphilosophischen Moralprinzips handelt.“<sup>174</sup>

Damit ist schon seitens der Diskursethik zugestanden, dass sie sich in ihrer Begründung auf anthropologische Grundtatsachen und damit auf ein zumindest von humanistischen Prämissen geprägtes Menschenbild beruft. Gleichzeitig wird jedoch der Anspruch einer

<sup>173</sup>z. B. Helmut Peukert (1976: „Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theorie“), Edmund Arens (1989: „Habermas und die Theologie“, 1997: „Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube“) oder Andreas Lob-Hüdepohl (1993: „Kommunikative Vernunft und theologische Ethik“)

<sup>174</sup>Werner 2003, 153f.

## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

voraussetzungslosen, in einem abgewandelten kantischen Sinn 'reinen' Herleitung des obersten Moralprinzips relativiert.

Jürgen Habermas dagegen setzt sich mit den eher pragmatischen Aspekten der realen Diskursgemeinschaft auseinander. Die Diskursethik geht selbst davon aus, dass dem idealen *Konsens in der unbegrenzten Diskursgemeinschaft* niemals etwas Empirisches entsprechen kann. Dennoch bleibt die Frage offen, ob und wie sich auch mit dieser realistischen Erwartungshaltung reale Diskurse führen lassen, die den Anforderungen des Universalisierungs- und Diskursprinzips in ihrem Verlauf sowie in ihrem Ergebnis gerecht werden können. Unter dem Stichwort **Diskursbegrenzung** wird genau diese theorieimmanente Spannung zwischen der idealen Diskursgemeinschaft und der Tatsache, dass sich Diskurse tatsächlich nur in begrenzter Zeit, auf der Grundlage begrenzten Wissens, innerhalb eines begrenzten Kreises von Teilnehmern und nur im Rahmen eines selektiven, sprachlich vermittelten Weltverständnisses durchführen lassen, problematisiert.<sup>175</sup> Eng damit verbunden ist das Problem der möglichen **Diskursverweigerung**: Jeder hat die praktische Möglichkeit, sich der Teilnahme an faktischen normbegründenden Diskursen und damit zugleich der Verpflichtungen, denen die Diskurspragmatik moralische Verbindlichkeit zuerkennen will, zu entziehen. Nur wer sich bewusst am 'Sprachspiel' der Diskursethik beteiligt und deren Grundannahmen teilt, kann sich unbedingt von den im Diskurs entstandenen Normen gebunden fühlen. Es hängt also an der Akzeptanz des deontologischen Fundaments, ob ein *Geltungstransfer* vom universellen Moralprinzip auf die nachgeordneten Maximen gelingt.

Der stark von der ursprünglichen Form der Transzendentalphilosophie beeinflusste *Hermann Krings* stellt noch einmal sehr gezielt die behauptete **Voraussetzungslosigkeit** des diskursethischen Moralprinzips und dessen rein rationale Begründbarkeit in Frage:

„Die Anerkennung universaler Geltungsansprüche [...] setzt voraus, daß dergleichen wie Anspruch, Geltung etc. konstituiert sind, daß die Partner a priori wissen, was Anerkennung heißt und daß sie sich (immer schon) als Partner anerkennt haben.“ Denn, so argumentiert er weiter, die „Universalpragmatik von Habermas wie die transzendente Sprachpragmatik von Apel setzen eine prinzipielle Gewilltheit voraus; ohne sie wären die akzeptierten Regeln lediglich als Verhaltenskonditionierung feststellbar, nicht aber als Geltungsansprüche identifizierbar. Es besteht also kein Anlaß, diese Geltungsvoraussetzungen als bloßes Faktum der kommunikativen Vernunft stehenzulassen.“<sup>176</sup>

Das zentrale Argument ist also, dass auch die Diskursethik ohne weitere metaphysi-

---

<sup>175</sup>Vgl. Micha 2003, 21

<sup>176</sup>Krings 1980, 58

## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

sche Zusatzannahmen über den Menschen die von Kant offen gelassene Motivationsfrage nicht lösen kann. Diese „prinzipielle Gewilltheit“, *das Sollen auch zu wollen* lasse sich jedenfalls aus der argumentativen Struktur menschlicher Kommunikation alleine nicht ableiten.

Auf einer pragmatischeren Ebene stellt *Hans Peter Dachler* die Frage, inwieweit die regulative Idee der idealen Diskursgemeinschaft mit der kulturellen Diversität gerade der globalisierten Welt des 21. Jahrhunderts in Deckung zu bringen sei. Die Diskursethik argumentiert mit einem Verständnis von Beziehungen, das auf dem westlichen, kulturgeschichtlich gewachsenen Individualismus basiert<sup>177</sup> und folglich nicht in jeder Kultur auf entsprechende Resonanz stoßen kann. Eine Moral-, Sprach-, Berufs- oder Verständniskommunikation kann sich selbst nur als solche erleben und deuten, wenn innerhalb ihr ein ‚Verständniskern‘ von geteilten Werten und Grundannahmen besteht. Damit geht erneut eine kritische Anfrage an die von den Diskursethikern in Anspruch genommene Kontextunabhängigkeit ihrer Konzeption:

Aus den kulturspezifischen Unterschieden ergibt sich nach Dachler „eine ganz andere Fragestellung: nicht die Frage, wie allgemein gültige Wirklichkeiten, Grundverständnisse, Moralprinzipien begründet werden können auf der Basis von angeblichen Allgemeinheiten der menschlichen *Natur* in Gemeinschaften irgendwelcher Art [...], sondern die Frage, wie wir mit diesen unterschiedlichen, sich oft widersprechenden und sich oft gegenseitig infragestellenden Perspektiven, Überzeugungen, Wirklichkeitsverständnissen und Moralprinzipien umgehen, welche alle *im Kontext ihrer Verständniskommunikation* ihren Sinn haben.“<sup>178</sup>

### Fazit

Hier lassen sich nur einige Schlaglichter auf mehr oder weniger berechnete Einwände gegen die Diskursethik werfen. Die Frage nach dem architektonischen Status im Zueinander der unterschiedlichen Ethikkonzeptionen und nach dem tatsächlichen und lebenspraktischen Ertrag für den „Ernstfall der Moral“ angesichts der vielfältigen Dilemmasituationen des Lebens ist weder an dieser Stelle noch in der wissenschaftlichen Debatte umfassend zu klären. Zu Recht bleibt anzumerken: „Haftet dem herrschaftsfreien, rational geführten Diskurs tatsächlich eine Zauberkraft an, der sich niemand entziehen kann? Ist der sanfte Zwang des besseren Argumentes stark genug, auch diejenigen zu überzeugen, die sich gar nicht auf ein Gespräch auf Augenhöhe, unter prinzipiell

---

<sup>177</sup>Vgl. Dachler 1998, 100

<sup>178</sup>Dachler 1998, 107



gleichberechtigten Partnern, einlassen wollen? Sicher gilt es zu bedenken, daß die ideale Diskursgemeinschaft kein empirischer, sondern ein normativer Begriff ist. Trotzdem ist es angezeigt, in Abwandlung eines seinerzeit von *Ernst-Wolfgang Böckenförde* geprägten Wortes einmal die Frage zu stellen, ob nicht auch die ideale Diskursgemeinschaft von Voraussetzungen lebt, die sie selber gar nicht schaffen kann?“<sup>179</sup>

### 2.2.5.4. Rezeption

Eingangs dieses Abschnitts über die Diskursethik wurde bereits festgehalten, dass Peter Ulrich, nachdem er einige Wegmarken der Interpretationsgeschichte des moralischen Reziprozitätsprinzip kritisch abgeschritten hatte, schließlich in der **Diskursethik** die fundierteste Explikation des *moral point of view* und damit die **moralphilosophische Grundlage** seiner *Integrativen Wirtschaftsethik* gefunden hat. Diesen Prozess, das Ergebnis und den damit sicherlich hoch aufgehängten Anspruch an sein Konzept fasst er selbst wie folgt zusammen:

„Die denknotwendige Unterstellung und regulative Idee der *idealen Kommunikationsgemeinschaft* stellt nichts anderes als die diskursethische Interpretation des Standpunkts der Moral dar. Sie tritt systematisch an die Stelle, die bei Kant ein transzendentes Vernunftsubjekt einnahm, das im Gedankenexperiment der Universalisierbarkeit seiner Maximen des Handelns überprüft [...], oder bei Smith der unparteiische Zuschauer, der die allgemeine Billigungswürdigkeit reflektierter Affekte beurteilt. [...] Das Universalisierungsprinzip (die regulative Idee des universellen Rollentauschs zur Klärung legitimer moralischer 'Ansprüche') kommt in der Diskursethik in der Weise zur Geltung, dass in der vorgestellten *unbegrenzten* Argumentationsgemeinschaft aller mündigen Bürger guten Willens normative Geltungsansprüche *gegenüber jedermann* argumentativ begründbar und insofern konsensfähig sein sollen.“<sup>180</sup>

Dabei grenzt er sich schon vorab gegen Kritik ab, die in der Idee der idealen Diskursgemeinschaft eine praktische Überforderung und letztlich eine theoretische Selbstbegrenzung von Ethik sieht:

„Die Nichtidentität und das unaufhebbare Spannungsverhältnis zwischen idealer und realer Verständigungssituation ist übrigens kein spezielles Problem der Diskursethik, geht es doch in aller Ethik um die praktische Orientierung angesichts der Nichtidentität von Ist und Soll. Es macht also wenig Sinn,

<sup>179</sup>Fonk 2006, 407; vgl. auch Böckenförde 1991, 112

<sup>180</sup>Ulrich 2001, 81

## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

daraus einen Einwand gegen die vermeintlich 'zu idealistische' Diskursethik zu machen, vielmehr besteht die praktische Bedeutung der Diskursethik [...] in der normativ-*kritischen* Orientierungskraft ihres *prozeduralen Ideals* der diskursiven Klärung moralischer Fragen für reale Versuche der Verständigung über konfligierende Geltungsansprüche, insbesondere für die friedliche und gerechte Lösung sozialer Konflikte."<sup>181</sup>

Auf einen kurzen Nenner gebracht, liegt für Ulrich der besondere Wert der Diskursethik in der ihr eigenen Kombination von **reflexiver Begründungskraft** und **kritisch-normativer Orientierungskraft**. Bei der Rezeption der unterschiedlichen Theoriestränge grenzt er sich jedoch sehr deutlich von der Tendenz ab, teleologische Überlegungen zur kontextsensitiven 'Anwendung'<sup>182</sup> von Ethik in einen von Begründungsfragen getrennten Diskurs zu verlagern – sei es in Form der von Habermas vorgeschlagenen Differenzierung von Begründungs- und Anwendungsdiskursen<sup>183</sup> oder der von Apel intendierten „Spaltung zwischen begründendem Diskurs und Anwendungsproblem“ sowie dessen Frage nach der Realisierung und Verbesserung der „Anwendungsbedingungen“<sup>184</sup> der Diskursethik. Denn, so seine Argumentation, den „*moral point of view* als solchen kann man ja nicht anwenden; es handelt sich um den Standpunkt, von dem aus konkrete moralische Urteile diskursiv zu *begründen* sind.“<sup>185</sup>

### Normative Leitideen

Wie die Diskursethik an den Entwurf der Integrativen Wirtschaftsethik angedockt ist, wird durch einen Blick auf die vier von Peter Ulrich formulierten normativen Leitideen deutlich.

#### 1. Verständigungsorientierte Einstellung

Gesprächsteilnehmern, die nicht nur an einer strategischen Beeinflussung des Diskurses 'in eigener Sache' interessiert sind, ist an ihrer *Argumentationsintegrität* gelegen. Sie vertreten einen *kommunikativen*<sup>186</sup> *Rationalitätstyp* und entwickeln eine verständigungsorientierte Einstellung. Nur dann genügt eine Kommunikationssituation dem *Diskursprinzip D*: „Die anderen Personen, mit denen soziale Nutzeninterdependenz besteht, werden dann nicht mehr bloss strategisch objektivierend

---

<sup>181</sup>Ulrich 2001, 82

<sup>182</sup>Hier wird schon Ulrichs überaus große Sensibilität für den methodischen Status „angewandter Ethik“ deutlich (siehe auch Abschnitt 3.1.1).

<sup>183</sup>Vgl. Ulrich 2001, 99

<sup>184</sup>Ulrich 2001, 100

<sup>185</sup>Ulrich 2001, 101

<sup>186</sup>in Abgrenzung zu rein instrumentellem oder strategischem Handeln

## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

als Gegen- bzw. Mitspieler betrachtet, die je nachdem in das eigene Erfolgsstreben störend intervenieren oder aber 'gute Dienste' leisten können, sondern als Subjekte mit legitimen 'Ansprüchen' wahrgenommen. Das moralische Interesse an einer vorbehaltlosen argumentativen Konsensfindung über strittige Geltungsansprüche erlangt jetzt Vorrang vor den je privaten Erfolgszielen. An die Stelle oder zumindest vor die reziproke, aber je individuell erfolgsorientierte Einflussnahme tritt nun die Orientierung am argumentativ zu erzielenden, ethisch rationalen Einverständnis.<sup>187</sup>

### 2. *Interesse an legitimem Handeln*

Moralisch gerechtfertigtes Handeln muss sich aus Sicht der Diskursethik immer mit dem *Universalisierungsprinzip U* der Diskursethik in Einklang bringen lassen. Kriterium der *Legitimität* ist dann die Verantwortbarkeit der voraussichtlichen Folgen der Realisierung der fraglichen Ansprüche gegenüber allen potentiell Betroffenen: „Ein vernunftethisch gebotenes Interesse ist [...] nichts anderes als eine moralische Selbstverpflichtung aus 'motivierender' reflexiver Einsicht. Mit anderen Worten: Die private Verfolgung von Einzel- oder Sonderinteressen wird unter die selbstaufgelegte normative Bedingung ihrer Legitimität gestellt, d. h. ihrer Berechtigung unter dem Gesichtspunkt der Wahrung der Würde und der unanstatbaren moralischen Rechte jeder betroffenen Person.“<sup>188</sup>

### 3. *Dreistufige Verantwortungskonzeption*

Auch die Integrative Wirtschaftsethik muss mit der bleibenden Spannung zwischen idealer und realer Kommunikationsgemeinschaft und den damit verbundenen Situationen, in denen die *Verständigungsgegenseitigkeit* zwischen Handlungsträgern und Betroffenen aus den schon genannten Gründen der Diskursbegrenzung nicht realisierbar ist, rechnen. Ulrich lehnt zwar das von Apel eingeführte verantwortungsethischen *Ergänzungsprinzip E* ab<sup>189</sup>, formuliert aber mit vergleichbarer Stoßrichtung ein *dreistufiges Konzept einer diskursethisch transformierten Verantwortungsethik*:

„(a) Wo die Voraussetzungen der Verständigungsgegenseitigkeit einigermaßen erfüllt sind, handelt derjenige verantwortlich, der den Legitimationsdiskurs mit den Betroffenen *real* zu führen sich bemüht.

(b) Wo die Voraussetzungen der Verständigungsgegenseitigkeit aus prinzipiellen

---

<sup>187</sup>Ulrich 2001, 84f.

<sup>188</sup>Ulrich 2001, 85

<sup>189</sup>Vgl. Ulrich 2001, 88

## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

Gründen nicht erfüllbar sind, handelt verantwortlich, wer *stellvertretend* einen fiktiven Diskurs mit den Betroffenen in 'einsamer' Reflexion bestmöglich vollzieht, um deren legitime 'Ansprüche' gegen seine eigenen Interessen abzuwägen.

(c) Wo die Voraussetzungen der Verständigungsgegenseitigkeit lediglich aus pragmatischen Gründen vorläufig nicht erfüllt sind, handelt verantwortlich, wer zunächst stellvertretend in Gedanken die einseitige Verantwortung übernimmt, zugleich aber sein Handeln an der regulativen Idee der längerfristig bestmöglichen Verwirklichung entschränkter Kommunikationsverhältnisse orientiert und dementsprechend *politische Mitverantwortung* übernimmt."<sup>190</sup>

### 4. *Der öffentliche Diskurs als „Ort“ der Moral in der modernen Gesellschaft*

Da gesellschaftliche Verständigungsprozesse immer in einem öffentlich-institutionellen Kontext stattfinden, sieht Ulrich als Zielperspektive für ein modernes Staatswesen die „*regulative Idee kommunikativer Rationalisierung der Gesellschaft*“<sup>191</sup>. Institutionen bekommen in diesem Zusammenhang die Aufgabe, den Kommunikationsprozess durch Partizipationsrechte und Verfahrensregeln partiell zu schließen, um dadurch den Diskurs selbst für den universalen öffentlichen Vernunftgebrauch zu öffnen: „Institutionell regelungsfähig und -bedürftig sind bezüglich der eigentümlichen Meta-Institution der unbegrenzten Öffentlichkeit allein das grundlegende Recht aller Personen auf freie Meinungsäußerung (d. h. auf Teilnahme am Forum des öffentlichen Diskurses) sowie der angemessene juristische Schutz dieses liberalen Grundrechts gegenüber allen macht- und interessenorientierten Pressionsversuchen, soweit die freie Meinungsäußerung nicht noch fundamentaleren Rechten auf Persönlichkeitsschutz nachzuordnen ist.“<sup>192</sup>

## 2.3. Begründungsfragen zwischen Anspruch und Einlösbarkeit

Allein die Tatsache, dass Peter Ulrich knapp ein Viertel seiner Integrativen Wirtschaftsethik philosophischen Grundlegungsfragen widmet, spricht für die Ernsthaftigkeit seines Vorhabens, eine auf Augenhöhe mit der Moderne und in der Tradition des neuzeitlichen Autonomiedenkens stehende **Vernunftethik des Wirtschaftens** zu entwickeln. Gera-

---

<sup>190</sup>Ulrich 2001, 90

<sup>191</sup>Ulrich 2001, 91

<sup>192</sup>Ulrich 2001, 93

## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

de die nicht mehr hintergehbare Tatsache kultureller Pluralität und je unterschiedlicher Werte- und Normsysteme macht den Wunsch nach einem rein rational begründbaren und universell gültigen Moralprinzip als Grundlage aller weiteren ethischen Reflexion sehr wohl verstehbar.<sup>193</sup> Genauso lässt sich dem Argument folgen, dass eine Ethik, die genau diese Fundierung ohne Rückgriff auf ein transzendentes Prinzip – christlich gesprochen: auf Gott – leisten kann, interkulturell und interreligiös anschlussfähiger wäre. Ob dieser Anspruch diesseits von abstrakten Konzeptionen einlösbar bleibt, darüber wird im folgenden Kapitel zu reden sein. Abschließend soll der Frage nachgegangen werden, inwieweit die methodische Aufspaltung des moralischen Diskurses in Fragen der Gerechtigkeit und in Fragen des guten Lebens, wie sie von Ulrich aufgegriffen wird, nicht gleichzeitig neue Probleme schafft.

### 2.3.1. Letztbegründbarkeit einer „Ethik ohne Metaphysik“?

Bei jeder der fünf philosophiegeschichtlichen Stationen, die Peter Ulrich schließlich zum diskursethischen Moralprinzip als Fundament der weiteren Entfaltung seiner *Integrativen Wirtschaftsethik* führten, wurde aufgezeigt, dass keiner der Versuche zur **Letztbegründung von Moralität** und von Ethik so voraussetzungslos ist, wie sie allesamt zu sein vorgeben. Auch die Diskursethik wirft in ihrer Rezeption Fragestellungen<sup>194</sup> auf, die den Optimismus bezüglich ihrer Tauglichkeit als obersten *moral point of view* relativieren. Dennoch wird dadurch der konkrete Wert dieser Konzepte für den 'ethischen Alltag' des Entscheidens und Handelns nicht geschmälert: Goldene Regel und Kategorischer Imperativ sind taugliche Prüfregele, um Motive und Handlungsmaximen auf ihre Allgemeinverträglichkeit hin zu analysieren; die Diskursethik stellt sich als idealtypisches Rahmenmodell für demokratische Normfindungsprozesse dar, wenn man sie von der ihr anhaftenden normativen Überdehnung des Dialog- und Konsensbegriffes entlastet.

Auch wenn eine hieb- und stichfeste Letztbegründung die ersehnte Antwort auf die offene **Motivationsfrage** sein könnte, scheint mir dieser Anspruch eine Überforderung zu sein. Trotzdem ist das andere Ende des Spektrums, nämlich die grundsätzliche Preisgabe der Notwendigkeit einer rationalen Begründung der Geltung von Sollensforderungen, genauso wenig zielführend. Einen guten Mittelweg stellt folgende, von Günther Patzig im Rahmen der 1996 in Bamberg abgehaltenen Hegelwochen zum Thema „Die Ratio-

---

<sup>193</sup>Dieses erkenntnistheoretische Ideal war ja bereits die Triebfeder der cartesischen Wende in der Philosophie.

<sup>194</sup>Siehe auch Kapitel 2.2.5.3

## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

nalität der Moral“ präsentierte These zur Begründbarkeit von Moral dar. Mehr denn je sei es notwendig, ethische Überlegungen auf eine rationale Basis zu stellen und sich von Tendenzen abzugrenzen, die **Wertrationalität** nur als eine von vielen Formen der Zweckrationalität sehen wollen.<sup>195</sup> Daher muss die *Differenz zwischen gut und schlecht* an kommunikativen und intersubjektiv wahrheitsfähigen Kriterien gemessen werden können. In Anlehnung an Kant schlägt er dazu folgende Abwägungsregel vor:

„Es ist unvernünftig, eine Handlungsweise auszuüben, die man nicht jedem, der in einer in allen relevanten Punkten ähnlichen Situation wäre, ebenfalls zubilligen würde. [...] Man kann nicht vernünftig begründen, warum man sich selbst eine Handlungsweise erlauben darf, die man, wäre man einer der von den Folgen der Handlungsweise Betroffenen, mit Recht tadeln würde. Auf diese Weise können Gerechtigkeitsnormen, vielleicht auch weitergehende moralische Normen, mit Rationalitätskriterien begründet werden.“<sup>196</sup>

Doch darüber hinaus kann die Philosophie keine unmittelbar zwingende logische Brücke vom Sollen zum Wollen konstruieren. Die mögliche Kluft zwischen der Zustimmung zur Gültigkeit einer Norm und ihrer Befolgung gehört zu den Grundtatsachen des menschlichen Lebens.<sup>197</sup> An dieser Stelle werden metaphysische Annahmen über das Sein des Menschen immer als *missing link* zwischen der vernunftethischen Einsichtigkeit und der tatsächlich gefühlten Handlungsrelevanz ihren Platz finden müssen. Andernfalls wäre die Konsequenz entweder die faktische Selbstaufhebung der Ethik oder die totale Anarchie geltungsloser Normen. Dass Moralität also notwendig sowohl einen rationalen als auch einen existentiellen Anteil hat, ist eine Einsicht, die auch schon bei Kant nachzulesen ist:

„Das oberste Principium aller Moralischen Beurteilung liegt im Verstande, und das oberste Principium alles Moralischen Antriebes liegt im Herzen. Diese Triebfeder ist das Moralische Gefühl. [...] Das Principium der Beurteilung ist die Norm, und das Principium des Antriebs ist die Triebfeder.“<sup>198</sup>

Ob sich das 'Herz'<sup>199</sup> nun von teleologischen Überlegungen, von einem Gefühl von *sympathy*, von einem aufgeklärten Eigeninteresse und der Maxime gegenseitiger Interessensicherung, dem Wunsch nach gesellschaftlicher Anerkennung oder nicht zuletzt dem im

<sup>195</sup>Vgl. Patzig/Birnbacher/Zimmerli 1996, 29

<sup>196</sup>Patzig/Birnbacher/Zimmerli 1996, 35

<sup>197</sup>Vgl. Patzig/Birnbacher/Zimmerli 1996, 39

<sup>198</sup>Kant, Immanuel: Vorlesungen zur Ethik. in: Ders., Akademie-Ausgabe [Hg. von der Preußische Akademie der Wissenschaften]. XXVII, 2, 2, 1428

<sup>199</sup>Die Formulierung spielt auf die Tatsache an, dass in den biblischen Bildern sowohl des Alten als auch des Neuen Testaments mit *Herz* (als dessen „Sitz“) auf das Gewissen des Menschen verwiesen wird.

## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

Glauben wurzelnden Anspruch Gottes leiten lässt, darüber muss sich jeder in seinem Leben selbst Rechenschaft ablegen. Außerdem kann nur eine mit Ideen guten Lebens gefüllte Anthropologie Orientierung geben, wenn die philosophische Rationalität in unververtretbaren Entscheidungssituationen an ihre Grenzen kommt, denn „im Leben eines Menschen wird es immer Situationen geben, die durch die Allgemeingültigkeit moralischer Aussagen nicht abgedeckt werden können.“<sup>200</sup>

Es geht also um ein **Rationalitätskonzept**, das „sich von minimalen formalen Rationalitätsforderungen an Handlungen in mehreren Stufen von bloßer Zweck-Mittel-Rationalität über die Rationalität der Bildung von Überzeugungssystemen zu einer vollen Rationalität entfaltet, die auch die Interessen anderer mit einbezieht. Der Wunsch, sich moralisch richtig zu verhalten, kann dann auch als ein Bedürfnis nach Rationalität des eigenen Handelns im weitesten Sinn verstanden werden. Dieser Wunsch ist nicht weiterhin rational begründbar; er muß als eine existentielle, vorrationale Entscheidung zugunsten von Rationalität aufgefaßt werden.“ Patzig schließt mit einem optimistischen Ausblick: „Jedoch scheint mir die Praxis zu zeigen, daß durch geeignete Sozialisation mehr und mehr Menschen für eine solche Entscheidung gewonnen werden können.“<sup>201</sup>

### 2.3.2. „Gerechtigkeit“ und „gutes Leben“ als voneinander getrennte ethische Diskurse?

Die neuzeitliche Wende zum Subjekt war Ausgangspunkt einer Entwicklung, die den ethischen Diskurs in zwei Theoriestränge und damit verbundenen in zwei Teildisziplinen aufgespalten hat. Während die *Individualethik* nach den Voraussetzungen und Maximen eines gelingenden Lebens jedes Einzelnen fragt, befasst sich die *Sozialethik* mit vorwiegend strukturellen Aspekten des gesellschaftlichen Zusammenlebens, die sich unter dem Begriff Gerechtigkeit subsumieren lassen. Individuelle Moral wird auf der Präferenzebene lokalisiert und ist damit eine Funktion subjektiver und autonomer Entscheidung des einzelnen. Gesellschaftliche Moral liegt auf der Restriktionsebene, die kollektiv festgelegt, begründet und verändert wird.<sup>202</sup> Wirkungsgeschichtlich ist darin eine weitere Ausdifferenzierung der von Kant getroffenen **pflichtentheoretischen Unterscheidung** zwischen Rechts- und Tugendpflichten bzw. zwischen einem formalen Rechtsgesetz (gerechte Normen) und materialen Zwecken individueller Handlungen (sittliche Pflichten)

---

<sup>200</sup>Fonk 1994, 51

<sup>201</sup>Patzig/Birnbacher/Zimmerli 1996, 52

<sup>202</sup>Vgl. Mack 2000, 92

## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

auszumachen:

„Die Rechtslehre kann, wie Kant darlegt, nur durch eine äußere Gesetzgebung festgelegt werden, die Tugendlehre kann durch den einzelnen selbst bestimmt werden, weil sie einen inneren Akt des Gemüts erfordert. [...] Die Rechtslehre ist formal als Grenze zur Freiheit des anderen gekennzeichnet, die Tugendlehre ist inhaltlich durch die Entscheidung für materiale Zwecke charakterisiert. Die Rechtslehre ist unbedingt verpflichtend und allgemein gültig, die Tugendlehre individuell bindend, jedoch mit Interpretations- und Abwägungsspielräumen versehen. Rechte und Zwecke unterscheiden sich also als ethische Fundamentalbegriffe grundlegend und konstituieren unterschiedliche ethische Bereiche, die dennoch beide [...] verbindlich und mit praktischer Vernunft begründbar sind.“<sup>203</sup>

Auch Peter Ulrich legt seiner *Integrativen Wirtschaftsethik* diese methodologische Vorentscheidung zu Grunde. Doch wird bei der Lektüre schnell klar, dass sein Hauptgewicht auf dem sozialen Aspekt des universellen Moralprinzips sowie der davon ableitbaren *Gerechtigkeitsnormen* liegt. Im Vergleich dazu wird die Orientierung hin zu einem *guten Leben* eher marginal behandelt und beschränkt sich auf das Kapitel zum individuellen Ethos (1.2) und die darauf aufbauenden Überlegungen zur Lebendienlichkeit. Wenn jedoch eine Ethikkonzeption lediglich an ein formales oberstes Prinzip rückgebunden bleibt und diesem nicht ein materialer Gehalt zur Seite gestellt wird, ist es wenig verwunderlich, wenn – wie wir später sehen werden – auch die Vorschläge zur Umsetzung auf sehr allgemeiner Ebene angesiedelt sind. Den „Ideen guten Lebens“ kommt in der alltäglichen moralischen Praxis eben doch eine entscheidendere Rolle zu, als nur den „motivbildenden Hintergrund“ des Handelns und eine auf den privaten Lebensbereich beschränkte Sinnorientierung zu stellen.<sup>204</sup>

Die Theologin und Wirtschaftsethikerin *Elke Mack* macht auf die Risiken dieser weit gehenden Privatisierung der Vorstellungen guten Lebens aufmerksam: „Die Fokussierung moderner Ethik auf Gerechtigkeitsmoral hat zur Folge, dass der Bereich des ethisch guten Lebens zur Angelegenheit der subjektiven Freiheitsspielräume, zur Privatsache oder zum Thema partikulärer gesellschaftlicher Interaktionen wird.“<sup>205</sup> Formale normative Ethiken geraten einerseits ohne einen moralischen Standpunkt derer, die sie begründen, in moralische Aporien, und bedürfen andererseits zusätzlich des nachträglichen Tests, ob ihre Normen auch Theorien des Guten ermöglichen. Diese Einsicht stammt bereits

---

<sup>203</sup>Mack 2000, 45f.

<sup>204</sup>Ulrich 2001, 35

<sup>205</sup>Mack 2000, 74



## 2. Das geistesgeschichtliche Fundament

aus der Feder von *John Rawls*, der zumindest eine „schwache Theorie des Guten“<sup>206</sup> als unverzichtbare Voraussetzung für den Gerechtigkeitsdiskurs einfordert: „Der Begriff der Vernünftigkeit ist allein keine brauchbare Grundlage für den Begriff des Rechten.“<sup>207</sup>

Es verfestigt sich also die Diagnose, dass Peter Ulrich in seinen konzeptionellen Überlegungen zwar sehr wohl die Unverzichtbarkeit des privaten und gesellschaftlichen **Ethos** als Komplement zu einer mit dem Anspruch universeller Gültigkeit auftretenden **Vernunftethik** formuliert, jedoch im weiteren Gang seiner Argumentation diesen beiden Dimensionen nicht den gleichen Raum zumisst. Bei der Suche nach dem *moral point of view* liegt sein alleiniges Interesse auf der normativ-ethischen Rekonstruktion der zwischenmenschlichen Reziprozität von Rechten und Ansprüchen. Die zu Beginn des Buches angeschnittenen Fragen guten und gelingenden Lebens tauchen in der Folge lediglich indirekt zur Klärung des Begriffs der Lebensdienlichkeit und im Rahmen der Sinnfrage ökonomischen Tuns auf. Eine bewusste Synthese der beiden Aspekte ethischer Analyse bleibt er sowohl in seinem Grundlagenwerk als auch in den bis dato erschienenen Schriften schuldig.

### 2.3.3. Fazit

Was bleibt, nachdem wir Peter Ulrich entlang seiner eigenen Ausführungen durch den philosophisch-ethischen Grundlagenteil der *Integrativen Wirtschaftsethik* begleitet haben, als Gesamteindruck festzuhalten?

#### Letztbegründung

Das besondere Verdienst der St. Galler Wirtschaftsethik ist deren grundlagenkritische Bemühung um ein solides philosophisches Fundament. Damit hebt sich der Ansatz positiv von anderen ab, die sich dabei entweder nur von strategisch-pragmatischen Überlegungen oder vom Motiv des aufgeklärten Eigennutzes leiten lassen. Dass er jedoch die philosophische Letztbegründung des obersten Moralprinzips mit dem Anspruch universeller Einsichtigkeit anstrebt, ist als Überdehnung dieses Anspruchs zu werten. Wie die Kritikpunkte zur Diskursethik gezeigt haben, kann eine rein rational-deduktive Herleitung von Normen nur bedingt deren tatsächliche Geltung gewährleisten. Damit macht Ulrich die Basis, von der her er später den unbedingten Primat der Ethik ableiten wird, ohne Not methodologisch angreifbar.

<sup>206</sup>Rawls 1975, 486

<sup>207</sup>Rawls 1975, 442

**Ethik ohne Metaphysik**

Wenn Ulrich einerseits aus Rücksicht auf interkulturelle Akzeptanz seines Entwurfs die Rückbindung an metaphysische (sprich: weltanschauliche) Annahmen konzeptionell völlig ausschließt, andererseits beispielsweise beim Rekurs auf die *Conditio humana* doch 'zwischen den Zeilen' stillschweigend mit Grundannahmen der ohne jüdisch-christliches Gedankengut nicht denkbaren europäischen Geistesgeschichte argumentiert, dann stoßen wir auf ein bleibendes Spannungsverhältnis. Dem ist in der Folge unter anderem der insgesamt formale und gerade bei Fragen der Umsetzung sehr unkonkrete Charakter seiner Wirtschaftsethik sowie die vernachlässigte normativ gehaltvolle Orientierung an der Frage nach einem guten und gelingenden Leben geschuldet.

## 3. Das Konzept im Detail

Im Anschluss an diesen kritisch-rezipierenden Blick auf die geistesgeschichtlichen Quellen der Integrativen Wirtschaftsethik soll das Konzept nun inhaltlich genauer beleuchtet werden. Das folgende dritte Teilkapitel hat daher vor allem einen summarisch darstellenden und systematisierenden Charakter.

### 3.1. Integrative Wirtschaftsethik – der „dritte Weg“

Ulrich verwehrt sich gegen eine „Zwei-Welten-Konzeption von wertfreier Ökonomik und ausserökonomischer Wirtschaftsethik“<sup>1</sup>. Dem entspricht die Einsicht, dass ‚Wirtschaft‘ – also jede Aktivität rund um das kooperative Schaffen von Werten unter den Bedingungen von Knappheit – nicht ein instanzloses Geschehen, sondern wie jeder andere Vollzug des menschlichen Lebens von moralischen Kategorien durchdrungen ist: „Die ökonomische Sachlogik [...] ist immer schon selbst hochgradig normativ.“<sup>2</sup>

So steht sein integrativer Ansatz als bewusstes Gegenmodell zu einer rein korrektiv ansetzenden Ethik oder zur Rekonstruktion von Moralität aus rein ökonomischen Kriterien.

#### 3.1.1. Korrektive Vermittlung

Immer dann, wenn in den Medien von Korruptionsskandalen oder von durch Unternehmen ausgelösten Umweltkatastrophen die Rede ist, wird stärker als sonst der ‚Schrei nach Ethik‘ laut. Wenn das Marktsystem die externen Effekte des Wettbewerbs im Ausnahmefall nicht mehr mit den ihm eigenen Allokationsmechanismen ausgleichen kann und es zu einem Konfliktfall kommt, dann sei Unternehmensethik als ‚situationales Korrektiv‘ des Gewinnprinzips zu aktivieren.<sup>3</sup> Mit einem solchen Verständnis, so

---

<sup>1</sup>Ulrich 2001, 102

<sup>2</sup>Ulrich 2002, 33

<sup>3</sup>Vgl. Steinmann/Löhr 1994, 107

kritisiert Ulrich, wird der Ethik nur die Position eines ‚moralischen Zaungastes‘ zugestanden, der allenfalls im Einzelfall zum Einschreiten ermächtigt wird. Dies impliziert einen „Reflexionsstopp vor den ‚marktwirtschaftlichen Bedingungen‘ und dem ökonomischen Rationalitätsverständnis als solchem“<sup>4</sup>. Eine weitere Abgrenzung nimmt Ulrich gegenüber dem vor allem im angelsächsischen und amerikanischen Raum vorherrschenden Selbstverständnis von Wirtschaftsethik als *applied ethics* vor. Bedenklich scheint hier eine Aufspaltung in Begründungsdiskurs und Anwendungsproblem. Denn eine Ethik nach seinem Verständnis „bietet kritisch-normatives Orientierungswissen, nicht ‚anwendbares‘ Verfügungswissen - sie ist keine Sozialtechnik für gute Zwecke“<sup>5</sup>.

#### 3.1.2. Reduktive Vermittlung

Eine zweite Abgrenzung nimmt Ulrich gegenüber solchen Tendenzen vor, die Ethik einzig und allein als ‚Schmiermittel‘ zur Steigerung des Unternehmensgewinns funktionalisieren wollen. In diesem Zusammenhang spricht er drei Möglichkeiten der Zuordnung von Wirtschaft und Ethik an, die autonomes ethisches Reflektieren an das ‚Reich der Zwecke‘ binden wollen:

- Nicht ohne Berechtigung wird auf die Möglichkeit und die Gefahr der gezielten subjektiven Nutzung von ‚Moral‘ für aussermoralische Zwecke<sup>6</sup> hingewiesen. Unter hohem Ergebnis- und Leistungsdruck ist die Verlockung groß, Unternehmensethik als *Führungstool* zu sehen, das sich nach Belieben aus der Werkzeugkiste holen und wieder dorthin zurückpacken lässt. Ein solcher zweckrationaler Umgang mit den moralischen Verpflichtungsgefühlen von Mitarbeitern tut sein Übriges, dass die Diskussion um gemeinsame Werte und Kultur oft nur als ‚Nebenprodukt‘ der *Unternehmenskommunikation* gesehen wird.
- Aus einem systemtheoretischen Blick auf Wirtschaft und Gesellschaft kommt die wertvolle Einsicht, dass Moral für die Gesellschaft *funktionell* einen kulturell vermittelten *Problemlösungsmechanismus* zur Bewältigung sozioökonomischer Steuerungsprobleme darstellt.<sup>7</sup> Ulrich warnt jedoch davor, dass diese auf der Handlungsebene sicherlich richtige Erwägung den Blick auf den eigentlichen normativen Gehalt von Ethik verstellt und auf den ökonomischen Grundkonflikt von Kosten und Nutzen verengt.

---

<sup>4</sup>Ulrich 2001, 103

<sup>5</sup>Ulrich 2001, 101

<sup>6</sup>Vgl. Ulrich 2001, 109

<sup>7</sup>Vgl. Ulrich 2001, 108

- Vor allem an die Adresse von Karl Homann<sup>8</sup> gerichtet sind die Bedenken gegen das Vorhaben der *normativen Ökonomik*, moralisches Handeln allein auf der Grundlage von ökonomischen Kategorien zu rekonstruieren (nach dem Motto „Ökonomik als Ethik mit anderen Mitteln“<sup>9</sup>) und die unmittelbaren Moralansprüche der Individuen in ‚ethisch aufgeladene‘ Anreizstrukturen zu verlagern. Unter der Voraussetzung, dass diese Rahmenordnung ohne Fehler und Brüche ist, braucht sich jeder einzelne nur nach seinen eigenen Interessen nutzenmaximierend verhalten, damit das in der Summe moralisch gewünschte Ergebnis eintritt. Die Kritik Ulrichs: „Eine entsprechende ‚Wirtschaftsethik ohne Moral‘ steckt allerdings in einem methodologischen Dilemma: Einerseits möchte sie [auf der Ebene des Subjekts; T. M.] ganz ohne ethisch-moralische Kategorien auskommen, andererseits bleibt sie ohne ein deontologisch-ethisches Minimum normativ so leer, wie es die formalen ökonomischen Begriffe der (subjektiv beliebigen) Interessen und Präferenzen sind.“<sup>10</sup>

#### 3.1.3. Integrative Vermittlung

Ulrichs integrativer Vermittlungsweg geht von folgender These aus: „Es gibt keine vernünftige Wirtschaftsethik jenseits der ökonomischen Rationalität - und damit auch keine wohlverstandene ökonomische Rationalität diesseits praktischer Vernunft.“<sup>11</sup> Daraus folgt das philosophische Programm, die der Ökonomie immer schon inhärente normative Orientierung von so manchem historisch gewachsenen ideologischen Überbau zu befreien.

„Es geht darum, das buchstäblich fragwürdig gewordene Verhältnis zwischen ökonomischer Sachlogik und ethischer Vernunft von Grund auf zu klären und es in zukunftsfähiger, lebensdienlicher Weise neu zu bestimmen.“<sup>12</sup>

Diese ‚kritische Grundlagenreflexion‘ nimmt für sich in Anspruch, aus geistesgeschichtlicher Perspektive eine längst überfällige *nachholende Aufklärung* zu betreiben.<sup>13</sup> Damit bekommt eine Wirtschaftsethik St. Galler Zuschnitts natürlich einen anderen Charakter als Ansätze, denen es vorwiegend um Fragen einer ethisch wertvollen Unternehmenskultur oder etwa um Mindeststandards für den Umweltschutz geht: sie gründet tiefer.

---

<sup>8</sup>Zur Kritik Homanns an der *Integrativen Wirtschaftsethik* siehe auch Kapitel 5.1

<sup>9</sup>so der Titel eines Aufsatzes von Karl Homann; vgl. Homann 2001

<sup>10</sup>Ulrich 2001, 112

<sup>11</sup>Ulrich 1994b, 82

<sup>12</sup>Ulrich 2001, 12

<sup>13</sup>Vgl. Ulrich 2002, 35 – Hier kommt wieder das in Kapitel 2.2 dargestellte philosophische Programm Peter Ulrichs in den Blick.

### 3. Das Konzept im Detail

Diese Stärke kann gleichzeitig auch eine Schwäche sein. Denn bevor — wie es Ulrich selbst einmal formuliert — die Ethik im Unternehmen „zur Sache kommen“<sup>14</sup> kann, muss die Arbeit auf der philosophisch-konzeptionellen Ebene erst wieder ‚entdichtet‘ und in konkrete Kontexte gestellt werden. Dennoch ist es wichtig und eine große Leistung der *Integrativen Wirtschaftsethik*, die Sache ‚vom Anfang her‘ und nicht aus einer rein anwendungsorientierten Sichtweise zu buchstabieren. Damit ergibt sich folgende Systematisierung der drei Zuordnungsmodelle:

**Tabelle 3.1.:** Ansätze der Wirtschaftsethik (eigene Darstellung nach Ulrich 2001, 126)

<i>„angewandte“ Ethik</i>	<i>„normative“ Ökonomik</i>	<i>Vernunftethik des Wirtschaftens</i>
Vorgabe empirischer ‚Anwendungsbedingungen‘	Vorgabe normativer Handlungslogik	Vorgabe ethisch-kritischer Reflexionsorientierung
Ethik als ‚Gegengift‘ gegen <i>zuviel</i> ökonomische Rationalität	Ethik als ‚Schmiermittel‘ für <i>mehr</i> ökonomische Rationalität	Ethik als ‚normativer Unterbau‘ für eine <i>andere</i> sozial-ökonomische Rationalität
<b>korrektive Wirtschaftsethik</b>	<b>funktionalistische Wirtschaftsethik</b>	<b>integrative Wirtschaftsethik</b>

An dieser Stelle sollte jedoch die beinahe stereotype Gegenüberstellung der integrativen mit den je ‚halben‘ Ansätzen einer korrektiven oder funktionalistischen Wirtschaftsethik ein Stück relativiert werden. Im ökonomischen Tagesgeschäft besteht immer die Gefahr, dass Ethik auf ein frommes Beiwerk oder als Mittel zum Zweck verkürzt wird - da ist so mancher warnende Ruf durchaus berechtigt.

Der St. Galler Ansatz in Reinkultur wird sich immer zumindest teilweise im Reich des Idealen bewegen - in diesem Punkt wird auch den Kritikern schwerlich zu widersprechen sein. Und es ist ja durchaus bereits Gutes erreicht, wenn ethisches Verhalten zum nachhaltigen Erfolg eines Unternehmens beiträgt (*funktionell* im positiven Sinn) oder mit einer ethischen Untermauerung auf vorhandene Schieflagen aufmerksam gemacht wird

<sup>14</sup>Vgl. Ulrich 1987

(*korrektiv* im positiven Sinn). Peter Ulrich würde missverstanden, wenn man ihm die komplette Ablehnung beider Sichtweisen in den Mund legt, auch er sieht die Wirtschaftsethik als einen nicht zu unterschätzenden Erfolgsfaktor und nimmt die Notwendigkeit von Interventionen wahr. Seine kantisch gestimmten ‚Alarmglocken‘ klingeln nur immer dann, wenn sie nicht mehr in einen umfassenderen legitimatorischen Zusammenhang eingebettet ist. Denn: „Normativität ist nicht die ‚Kehrseite‘ der ökonomischen Rationalität, sondern deren Fundament.“<sup>15</sup>

Konkret entfaltet sich die integrative Wirtschaftsethik in drei argumentativen Schritten<sup>16</sup>:

1. die *Kritik* der vermeintlich „wertfreien“ ökonomischen Sachlogik und ihrer normativen Überhöhung zum Ökonomismus
2. die Klärung der ethischen Gesichtspunkte einer *lebensdienlichen Ökonomie* in beiden Dimensionen (Sinn- und Legitimationsfrage)
3. die Bestimmung der „Orte“ der *Moral des Wirtschaftens* in einer wohlgeordneten Gesellschaft freier Bürger

## 3.2. Kritik der „reinen“<sup>17</sup> ökonomischen Vernunft

- Ulrich wirft den aktuell den Ton angehenden Mainstream Economics vor, dass sie systembedingt die Tendenz fördern, von der Ökonomie in einen Ökonomismus (provokant: „der Glaube der ökonomischen Rationalität an nichts als sich selbst“<sup>18</sup>) zu kippen und die ganze Welt mit dem Maßstab der eigenen Disziplin vermessen zu wollen. Denn mögen auch wirtschaftswissenschaftliche Modelle und Argumentationsmuster in ihrem Bereich erhellend und praxistauglich sein, führt deren *Entgrenzung* auf alle möglichen Bereiche des Lebens und Zusammenlebens in eine ideologische Sackgasse.<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup>Ulrich 2001, 121

<sup>16</sup>Vgl. Mieth/Schumann/Ulrich 2004, 17

<sup>17</sup>Peter Ulrich verwendet häufig im Anklang an Kant den Begriff der „reinen Vernunft“. Doch trotz der sprachlichen Analogie ist damit ein jeweils unterschiedlicher Sachverhalt gemeint. Kant meint damit die von allem Empirischen ‚gereinigte‘ transzendente Vernunft. Bei Ulrich drückt sich mit dieser Wendung seine Kritik am Übergreifen der ökonomischen Denkweise auf alle anderen Bereiche des menschlichen Lebens und eine entsprechend auf „rein ökonomische“ Kategorien wie Gewinnmaximierung und Effizienzsteigerung reduzierte Denkweise.

<sup>18</sup>Ulrich 2001, 127

<sup>19</sup>Vgl. Mieth/Schumann/Ulrich 2004, 16

### 3. Das Konzept im Detail

Diese **Ökonomismuskritik** wird systematisch aus einer empirischen und einer normativen Perspektive angegangen. Die folgenden, für unser westliches Wirtschaftssystem sicherlich exemplarischen Satzbausteine<sup>20</sup> weisen der ethisch-kritischen Reflexion die Richtung:

**Tabelle 3.2.:** Ökonomismuskritik

„Der harte globale Wettbewerb zwingt uns ...“	<b>Sachzwangthese</b> ( <i>ökonomischer Determinismus</i> ): Das empirische Problem der „Handlungsspielräume“ für moralisches Handeln im Markt
„... aber letztlich dient es dem Wohl aller.“	<b>Gemeinwohlthese</b> ( <i>ökonomischer Reduktionismus</i> ): Das normative Problem der „Moral des Marktes“

#### 3.2.1. Sachzwangdenken: Die Entfesselung des Marktes

„Die Maßnahmen sind schmerzhaft, aber wir haben keine Alternative“ — so begründet der Vorstandsvorsitzende der Deutschen Bank, Josef Ackermann, die Pläne, trotz eines hervorragenden Geschäftsergebnisses 6400 Stellen abzubauen.<sup>21</sup> Doch ist dieser medienwirksam inszenierte Fall nur ein Beispiel für viele andere Anlässe im Wirtschaftsleben, wo moralisch fragwürdige Handlungsweisen mit einem strukturellen Zwang, „dessen Urheber eigentümlich unspezifisch bleibt“<sup>22</sup>, begründet werden.

Jeder Teilnehmer am Marktgeschehen ist selbstverständlich in die Sachzwänge des Wettbewerbs eingebunden und muss sich dort durch effizientes Handeln als ‚Unternehmer seiner eigenen Arbeitskraft‘ beweisen. Ulrich legt jedoch Wert auf die Tatsache, dass es sich dabei um keine Naturkonstante handelt, sondern um eine bewusste Entscheidung mit ganz realen Konsequenzen für jeden Einzelnen. „Absolute Sachzwänge gibt es nur, wo Naturgesetze herrschen. [...] Im Bereich sozialer Praxis geht es hingegen um die intersubjektiven Beziehungen zwischen Subjekten, die prinzipiell über einen freien Wil-

<sup>20</sup>Vgl. Ulrich 2001, 131.149

<sup>21</sup>Vgl. Süddeutsche Zeitung vom 30.04.2005, 1

<sup>22</sup>Thielemann 2004, 9



### 3. Das Konzept im Detail

len verfügen.“<sup>23</sup> Diese Unterscheidung scheint wichtig: Der Markt *an sich* ist zwar ein abstraktes, instanzenloses Geschehen, das jeden Teilnehmer zur Einhaltung der Spielregeln zwingt - jedenfalls solange er Teil der Austauschbeziehungen sein will. Doch auf der Handlungsebene sind die Akteure Individuen, die im System ihre persönlichen Präferenzen verwirklichen und denen außerhalb des Systems durchaus Gestaltungsmacht für die angesprochenen Spielregeln zukommt. Letztlich, so argumentiert Ulrich, steckt im Markt kein *objektiver* Zwang zur *Gewinnmaximierung*. Dieser Sachzwang wird erst als Konsequenz der wechselseitigen Verschränkung des je privaten Einkommens- und Gewinnstrebens zur treibenden Kraft.

„Erst unter der ideologisch vorausgesetzten Norm der strikten Einkommens- und Gewinnmaximierung wird es für die Wirtschaftssubjekte gänzlich ‚unmöglich‘, auf andere normative Gesichtspunkte, etwa solche der Human-, Sozial- und Umweltverträglichkeit ihres Handelns, Rücksicht zu nehmen. Aus wirtschaftsethischer Sicht gilt es jedoch gerade dieses Einkommens- und Gewinninteresse ethisch-kritisch dahingehend zu reflektieren, wie weit sie im Lichte der moralischen Rechte anderer legitim sind und wo diese den Vorrang verdienen.“<sup>24</sup>

#### **Geschichtliche Entwicklung**

Die historischen Wurzeln dieses Phänomens liegen in dem sich seit dem 19. Jahrhundert durchsetzenden Wirtschaftsliberalismus. Mit ihm wurde das calvinistische Ethos der grenzenlosen privaten Erfolgsorientierung und das gottgegebene Lebensideal des *homo faber*<sup>25</sup> im nun für immer mehr Lebensbereiche geltenden ‚Prinzip der Marktkoordination‘ institutionalisiert. Das leitende Kriterium für das Handeln der Wirtschaftssubjekte ist somit „allein ihre ökonomische Selbstbehauptung im Wettbewerb konkurrierender Anbieter von Gütern oder Produktionsfaktoren (inklusive der eigenen Arbeitskraft) um Nachfrager“<sup>26</sup>. Über seine Rolle als effektiver Verteilungsmechanismus für knappe Ressourcen hinaus bekommt der Markt Modellcharakter für viele ursprünglich völlig unökonomische Kontexte des menschlichen Lebens. *Leistung* etwa wird auf diese Weise vom Zweck zum nicht mehr an andere Werte rückgebundenen **Selbstzweck**. In einem Bild Ulrichs: Marktwirtschaft bewegt sich auf dem immer schmaleren Grat zur „totalen

---

<sup>23</sup>Ulrich 2001, 131

<sup>24</sup>Ulrich 2002, 37

<sup>25</sup>So treffend Max Weber in seiner Abhandlung über *Wirtschaft und Gesellschaft*: „Da der Erfolg der Arbeit das sicherste Symptom ihrer Gottwohlgefälligkeit ist, so ist der kapitalistische Gewinn einer der wichtigsten Erkenntnisgründe, dass der Segen Gottes auf dem Geschäftsbetrieb ruht hat.“ (Weber 1972, 719)

<sup>26</sup>Ulrich 2001, 137

### 3. Das Konzept im Detail

Marktgesellschaft<sup>27</sup> entlang.

#### Die „Parteilichkeit“ des Marktes

Der permanente Zwang zur Wettbewerbsfähigkeit ist niemandem persönlich zuzurechnen - und doch ist er die im wahrsten Sinn des Wortes lebensnotwendige ‚Eintrittskarte‘ für die Marktwirtschaft. So kommt es zu einer strukturellen Interessensasymmetrie. „Die einen wollen unternehmerisch leben, die anderen müssen es [...], weil sie existentiell von ihrer Selbstbehauptung im ‚freien‘ Markt abhängen.“<sup>28</sup> *Wollen* und *Müssen* fallen auf eine potentiell diskriminierende Art und Weise zusammen.<sup>29</sup> Diejenigen, die am meisten von der Marktdynamik profitieren, haben gleichzeitig den größten Einfluss auf die Zugangsbedingungen. Wenn dieser Zirkel nicht auf einer anderen Ebene durch einen normativen Rahmen aufgebrochen wird, kommt es zu einer sich immer weiter öffnenden Schere zwischen den Gewinnern und Verlierern dieser „Asymmetrie der Marktwirtschaft“.

„Die dafür massgebliche Grunderfahrung geht dahin, dass die lebenspraktischen Gesamtfolgen der Wettbewerbsdynamik nicht für alle gut sind, sondern für die Erfolglosen höchst problematisch sein können.“<sup>30</sup>

Der Markt selbst ist blind dafür, ob seine Funktionsmechanismen tatsächlich nur als Instrument zur effektiven Allokation von Gütern eingesetzt werden, oder ob er von einzelnen Akteuren zur Verstärkung ihrer eigenen, oft gemeinwohlfeinden Ziele missbraucht wird. Schnell, so Ulrich, würden dann die durch die Dominanz kapitalorientierter Interessen gekennzeichneten Machtstrukturen in (scheinbar) interessensneutrale Sachzwänge umgedeutet.<sup>31</sup> Hier kann die Wirtschaftsethik ansetzen und diese enge Perspektive wieder stärker auf eine umfassende Sicht der lebensweltlichen Zusammenhänge und sozialen Vernetzungen ausweiten:

„Ein ökonomischer (System-)Determinismus besteht immer nur so weit, wie er gesellschaftspolitisch zugelassen wird. [...] Und das bedeutet, dass alle Sachzwänge, die nicht naturgesetzlich determiniert sind, Ausdruck kritisch zu hinterfragender, institutionalisierter Normenzwänge sind.“<sup>32</sup>

---

<sup>27</sup>Vgl. Mieth/Schumann/Ulrich 2004, 23

<sup>28</sup>Ulrich 2001, 148

<sup>29</sup>Vgl. Ulrich 2001, 140

<sup>30</sup>Ulrich 2001, 144

<sup>31</sup>Vgl. Ulrich 2001, 150

<sup>32</sup>Ulrich 2001, 147

### Rekonstruktion des Sachzwangproblems als Zumutbarkeitsproblem

Es geht also darum, die bewusst oder unbewusst an das „System Markt“ verlorenen Handlungsspielräume wieder zurückzugewinnen. Denn im Grunde stellt sich das „vermeintliche Problem der ‚Unmöglichkeit moralischen Handelns unter den Sachzwängen des Wettbewerbs als ein durchgängig normatives Problem, nämlich als der *Konflikt verschiedener normativer Geltungsansprüche*“<sup>33</sup>. Ziel ist eine kluge Balance zwischen dem Anspruch der **Verantwortbarkeit** des Handelns gegenüber allen von den Folgen Betroffenen und dem Anspruch der **Zumutbarkeit** moralischer Forderungen an den Akteur selbst.

Ulrich sieht konkret zwei Ebenen, auf denen sich die Akteure in Form von Güterabwägungen in diesem Feld von moralischen Ansprüchen positionieren und so zur kritisch-normativen Überwindung der marktwirtschaftlichen Sachzwangssituation beitragen können: in den persönlichen Zwecksetzungen und in der Gestaltung der äußeren Rahmenbedingungen des Wettbewerbs. In beidem liegt die entscheidende „Nahtstelle, an der andere lebensweltliche Motive als Erwerbsmotive normativ in das System ‚eingelassen‘ oder aber ausgegrenzt werden“<sup>34</sup>.

- „Möglich und geboten ist [...] prinzipiell eine moralische Selbstbegrenzung des personalen Erfolgs- oder Erwerbsstrebens. Selbstbehauptung im Wettbewerb zwingt keineswegs dazu, durchgängig in jeder Situation den privaten Vorteil zu maximieren.“<sup>35</sup>
- „Es ist [...] Aufgabe der Ordnungspolitik in ethischer Absicht, rechtsverbindliche ‚Spielregeln‘ und Rahmenbedingungen des Wettbewerbs zu etablieren, die für alle Wirtschaftssubjekte gleichermaßen gelten und so bestimmte unmoralische Optionen strikt eigennützigem Verhalten generell ausschliessen. [...] Ordnungspolitik soll aus dieser Sicht also *Sachzwangbegrenzungspolitik* sein: Nur wenn der Wettbewerbsdruck begrenzt ist, ist individuelle Selbstbegrenzung zumutbar.“<sup>36</sup>

#### 3.2.2. Gemeinwohlfiktion: Die Metaphysik des Marktes

„Am Ende dient es doch allen...“ — auch diese Argumentation ist oft genug zu hören, wenn Einzelne zu Opfern des Rationalisierungsdrucks innerhalb der Marktwirt-

---

<sup>33</sup>Ulrich 2001, 158

<sup>34</sup>Ulrich 2001, 161

<sup>35</sup>Ulrich 2001, 160f.

<sup>36</sup>Ulrich 2001, 162

### 3. Das Konzept im Detail

schaft werden. So erscheint am Ende ein solches individuelles Schicksal gleichsam nur als Kollateralschaden auf dem Weg zu einem größeren Ziel der gesteigerten Effizienz des Gesamtsystems.

Auch hier wird die Rolle von Markt und Wettbewerb ‚von den Beinen auf den Kopf‘ gestellt: „Die anonyme Funktionslogik des Wettbewerbssystems wird dann nicht etwa als das Problem, sondern gerade umgekehrt als die *Lösung* (fast) aller ethischer Probleme in der Gesellschaft aufgefasst: [...] Der Marktmechanismus erscheint, wenn man ihn nur funktionieren lässt, als der große *Harmonisator*, der die konfligierenden Interessen in der Gesellschaft selbst ausgleicht.“<sup>37</sup> Peter Ulrich bezeichnet diese normative Überhöhung des Eigeninteresses zu einem selbst schon gemeinwohlförderlichen Prinzip zugespitzt als **marktmetaphysische Gemeinwohlfiktion**, die gerade heute in der tendentiell neoliberal geprägten globalisierten Weltwirtschaft immer häufiger zu entdecken ist.

Die Ökonomie kippt zum *Ökonomismus*, wenn immer mehr per se ‚un-wirtschaftliche‘ Funktionszusammenhänge einer Gesellschaft nach dem *Modell des generalisierten Vorteilstauschs* gedacht und umgesetzt werden. Dann hätten wir es mit einem Szenario zu tun, bei dem alle sozialen Beziehungen in ihrer Substanz auf Geschäftsbeziehungen zusammen schrumpfen<sup>38</sup> — jeweils unter dem Vorzeichen eines unreflektierten Glaubens an die positiv gestaltende Kraft von Marktstrukturen.

#### Der „halbe“ Adam Smith

Die Entwicklungslinien neoliberaler Wirtschaftsmodelle vom Zuschnitt der heutigen *Mainstream Economics* reichen zurück bis in die ‚ökonomische Klassik‘. Als *der* Gewährsmann für diese Gleichsetzung von je eigennützigem Streben nach privatem Gewinn und gesamtgesellschaftlichem Wohlstand gilt Adam Smith mit seinem Buch „Wealth of Nations“. Eine klassische Stelle, an der dies deutlich wird, ist sicherlich das Beispiel vom Metzger, Brauer und Bäcker:

„It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their own interest. We address ourselves not to their humanity but to their self-love, and never talk to them of our own necessities but of their advantages.“<sup>39</sup>

Die Wirkungsgeschichte dieses Gedankengangs ist unübersehbar. Wer jedoch dieses Vertrauen in den Markt als System wechselseitig verschränkter Eigennutzes absolut setzt,

---

<sup>37</sup>Ulrich 2001, 165

<sup>38</sup>Vgl. Mieth/Schumann/Ulrich 2004, 23

<sup>39</sup>Smith 1976, 26f.

### 3. Das Konzept im Detail

übersieht, dass Smiths merkantilistischer Ansatz nur durch die Brille seines früheren Werkes, der „Theory of Moral Sentiments“, richtig zu lesen ist und dort seine tugendethische Basis hat: Gerechtigkeit — als Übereinstimmung des Handelns mit den Einsichten, die sich einem unparteiischen Beobachter ‚naturgemäß‘ aufdrängen müssten — sei der Hauptpfeiler, der das gesamte Gebäude stützt. Ulrich argumentiert:

„Als Prämisse des ‚einfachen Systems der natürlichen Freiheit‘ setzt Smith also ein recht komplexes Menschenbild voraus, nämlich Bürger, die einerseits als moralische Person über einen starken Gerechtigkeitssinn verfügen und andererseits [...] ihr privatwirtschaftliches ‚Interesse‘ verfolgen, wobei sie ganz selbstverständlich dem erwerbswirtschaftlichen Prinzip nachleben.“<sup>40</sup>

Also ist auch der Kapitalismus von seinen „Gründungsvätern“ nie als ein voraussetzungsloses, rein wertfreies Interaktionssystem gedacht, sondern steht auf dem Boden von gesellschaftlich anerkannten Werten. Das befreiende Moment des Liberalismus ist vielmehr die Einsicht, dass die Menschen „eines spontanen Mitgefühls füreinander fähig sind und durchaus zu einem aufgeklärten Verständnis der Notwendigkeit eines auf wechselseitigem Wohlwollen beruhenden Verhaltens gelangen können, ohne daß der Staat sie unaufhörlich dazu drängen muß.“<sup>41</sup> So ist der Eigennutz durchaus Garant für effiziente Tauschbeziehungen und eine auf dem Markt konkurrenzfähige Leistung. Doch ist die Neigungsstruktur des Menschen insgesamt viel komplexer und schließt, wenn es etwa um Fragen von Verteilungsgerechtigkeit oder Billigkeit geht, auch Haltungen wie Menschlichkeit, Gerechtigkeit, Edelmut und Gemeinsinn mit ein.<sup>42</sup>

Eine schwerwiegende Folge dieser „halben“ Rezeption der Ideen von Adam Smith ist das Bemühen der Neoklassiker an der Schwelle zum 20. Jahrhundert, eine grundlegende Wende von der Politischen Ökonomie zur reinen Ökonomik zu vollziehen und die Rückbindung des Wirtschaftssystems an ein normativ verbindliches Wertesystem aufzugeben. Doch führen die Versuche, die Spannung zwischen der unbedingten Befolgung des Gewinnprinzips und deren (auch) negativen Folgen vollständig innerhalb des Systems zu behandeln, nicht unbedingt zu einem Mehr an individueller Lebensqualität. Das ethische Kriterium des Utilitarismus, die soziale Gesamtnutzenmaximierung, ist in konkreten Anwendungssituationen blind für das Gerechtigkeitsproblems.<sup>43</sup> Und auch das nach dem Pareto-Prinzip<sup>44</sup> zu realisierende ‚volkswirtschaftliche Maximum‘ erweist sich bei genau-

---

<sup>40</sup>Ulrich 2001, 179

<sup>41</sup>Sen 2005, 313

<sup>42</sup>Vgl. Sen 2005, 323

<sup>43</sup>Vgl. Ulrich 2001, 180

<sup>44</sup>Das Pareto-Optimum, benannt nach dem Ökonom und Soziologen Vilfredo Pareto (1848-1923), ist ein Zustand, in dem es nicht möglich ist, ein Individuum besser zu stellen, ohne zugleich ein anderes

### 3. Das Konzept im Detail

erem Hinsehen als die Reduktion von Legitimität auf die an der Zustimmungsfähigkeit und Umsetzbarkeit gemessenen Effizienz von Entscheidungen.<sup>45</sup>

#### **Methodischer Individualismus**

Das für die ökonomische Theorie als **Modell** sehr zweckdienliche Paradigma des *homo oeconomicus* - ein rein erfolgrational determinierter, an der sozialen Interaktion mit Seinesgleichen wechselseitig uninteressierter („mutually unconcerned“) Teilnehmer am Wettbewerb um je größeren individuellen Erfolg<sup>46</sup> - wird über die Maßen strapaziert, wenn es als alleinige Grundlage eines ganzen Menschenbildes gelten muss. Denn auf der Ebene der Markttheorie ist eine solche idealtypische as-if-Annahme<sup>47</sup> sicherlich eine plausible Reduktion der Wirklichkeit, um einen abstrakteren Blick auf die einzelnen Akteure des Austausch- und Wettbewerbsgeschehens und deren Reaktion auf Anreize und Restriktionen zu gewinnen. Jedoch wird der bereits angesprochene **Ökonomismus** mit seiner Tendenz, dieses zur Analyse von Märkten gedachte Modell auf verschiedenste andere Lebensbereiche zu übertragen, dem Menschen in seiner Ganzheit nicht gerecht: Der Schluss von einem 'methodischen' Individualismus (kurz: der Markt als ‚System des geordneten Egoismus‘) auf die Zielvorstellung einer Gesellschaft, in der aus dem 'realen' (Ulrich: „possessiven“<sup>48</sup>) Individualismus jedes Einzelnen das größere Wohl aller erwächst, ist eine Extrapolation, die auf reduktionistischen Annahmen beruht, und nicht zuletzt ein nicht bis in alle seine Konsequenzen reflektierter Schluss vom *Sein* auf das *Sollen*. Ulrich zieht daraus folgende Konsequenz:

„Aus philosophisch-ethischer Sicht sind ja ethische Vernunft (expliziert als kommunikative Rationalität) und ökonomische Rationalität (im neoklassischen Sinn strategischer Erfolgsrationalität) von vornherein elementar verschiedene, wechselseitig nicht aufeinander reduzierbare Kategorien. Wo immer Freiheit auf Tauschfreiheit, Gerechtigkeit auf Pareto-Effizienz, Recht auf Macht, Legitimität auf Akzeptanz und Moral auf Interessen zurückgeführt wird, kann also letztlich gar nichts anderes als Ökonomismus vorliegen.“<sup>49</sup>

---

Individuum schlechter zu stellen.

<sup>45</sup>Vgl. Ulrich 2001, 192f.

<sup>46</sup>Vgl. Suchanek, Andreas: homo oeconomicus. in: LexWE, 426-431

<sup>47</sup>Vgl. Ulrich 2001, 187

<sup>48</sup>Ulrich 2001, 190

<sup>49</sup>Ulrich 2001, 202

### 3.2.3. Zusammenfassung

Peter Ulrich legt seine Kritik an der „reinen“ ökonomischen Vernunft in zwei Argumentationsgängen dar:

1. Die Kritik am Sachzwangdenken warnt davor, ohne Not die Autonomie des eigenen wirtschaftlichen Handelns an das instanzlose Marktgeschehen zu delegieren und auf diese Weise Handlungsspielräume — durch die ethisches Urteilen und Entscheiden überhaupt erst möglich wird — zu schließen. Denn am Ende sind es Individuen, die *im* System handeln und *am* System gestaltend wirken und daher auch Verantwortung für die Folgen ihres Tuns übernehmen müssen - oder aber hinter den von ihnen selbst geschaffenen Strukturen argumentativ „in Deckung gehen“.
2. Von der unpersönlichen Funktionsweise des Marktes auf unparteiliche Ergebnisse zu schließen, ist nach Ulrich Ausdruck der Fiktion, dass die Marktwirtschaft als *Katalysator des jeweiligen Eigeninteresses* per se der allgemeinen Effizienz und dem Gemeinwohl dient. Doch wenn die ökonomische Sachlogik nicht in einen größeren ordnungspolitischen Rahmen gestellt wird, bevorzugt sie die systemkonformen Einkommens- und Gewinninteressen der ohnehin schon mächtigen Mitspieler gegenüber anderen berechtigten Interessen.

#### Schlussfolgerung: Primat der Ethik

Die zentrale Schlussfolgerung für die Konzeption der Integrativen Wirtschaftsethik, die sich aus dieser ‚Entzauberung des Marktes‘<sup>50</sup> ergibt, ist der Primat der politischen Ethik vor der Logik des Marktes.

Ulrich fordert „den unverzichtbaren Primat der Ethik (als der normativen Logik der *unbedingten* wechselseitigen Anerkennung der Menschen) vor der Ökonomik (als der normativen Logik der *bedingten* Kooperation zwischen strikt eigennützigem, erfolgsorientiert handelnden Individuen)“<sup>51</sup>.

Damit ist jedoch nicht gemeint, dass der St. Galler Ansatz — ähnlich wie bei der von ihr sogar explizit kritisierten, korrekativen Zuordnung von Wirtschaft und Ethik — Märkte und Wertschöpfungsprozesse begrenzen und von außen moralisierend bewerten will. Vielmehr ist hier wiederum die Tatsache angesprochen, dass „die Wirtschaft“ eben nur *ein* Funktionssystem in der Bandbreite aller die Gesellschaft tragenden Zusammenhänge und Institutionen ist, wenn natürlich ein absolut notwendiges und für unser Wohlergehen sehr

<sup>50</sup>So lautet der programmatische Titel einer Veröffentlichung Ulrichs aus dem Jahr 2002.

<sup>51</sup>Ulrich 2001, 121

### 3. Das Konzept im Detail

entscheidendes. Um dieser Tatsache gerecht zu werden, muss gewährleistet sein, dass (1) die Binnenlogik dieses Subsystems auch eine solche bleibt und nicht ihr fremde Kontexte ‚ökonomisiert‘ und (2) auf der Ebene der Gesamtgesellschaft eines Landes (idealtypisch sogar der Weltgesellschaft) ein Diskurs über die tragenden Werte und Zielvorstellungen sowie deren Sicherung geführt wird.

„Denn wer sich den vom Ökonomismus ausgeblendeten, lebensweltlichen Ansprüchen an ein vernünftiges Wirtschaften stellen will, der *benötigt Ethik*.“<sup>52</sup>

Die Kritik Peter Ulrichs richtet sich also in erster Linie gegen eine *neoliberale*, völlig entkoppelte Marktwirtschaft, deren Zerrbild er immer wieder zugespitzt als „totale Marktgesellschaft“ charakterisiert. Sein Ideal, das er dem entgegenstellt, wäre ein ethisch-politisch redlicher *Ordoliberalismus*, wie er etwa im Nachkriegsdeutschland in der Gestalt der **sozialen Marktwirtschaft** konzipiert und (freilich nicht ohne die unvermeidliche Diskrepanz zwischen Theorie und Realität) umgesetzt wurde.

#### **Kritische Würdigung**

Peter Ulrich wurde und wird oftmals unterstellt, er wende sich mit seinem hoch idealisierenden Bild eines autonom und verantwortungsvoll entscheidenden Menschen von der Realität des global wirksamen und durchaus erfolgreichen Kapitalismus ab. Doch die St. Galler Wirtschaftsethik versteht sich nicht als Absage an die Marktwirtschaft oder an unser westliches Wirtschaftssystem als solches. Die eindringlichen Appelle, in die seine ‚ideologiekritische Grundlagenarbeit‘ gipfelt, spiegeln seine Kritik an manchem „*Wie genau*“ der Ausgestaltung und Umsetzung, jedoch nicht den Zweifel an einem grundsätzlichen „*Dass*“ wider. Er ringt vor allem um eine breitere Sensibilisierung für die Problematik, ob eine (explizite oder implizite) Norm, die für den Kontext ‚Wirtschaft‘ Geltung beansprucht, tatsächlich auf einem ethisch-rational redlichen Fundament steht oder ob eine geschichtlich gewachsene Annahme bloß unhinterfragt fortgeschrieben wird. Das ist wohl der Kern der Botschaft: Solange die Wirtschaft ‚Mittel zum Zweck‘ eines guten Lebens und Zusammenlebens bleibt, stellt sie für alle Menschen eine vitale Funktion dar. Doch immer dort, wo ihre empirisch vorfindbare Struktur zu einem ‚pseudometaphysischen‘ Gesetz erhoben wird, steht die Würde des Menschen potentiell — und oft genug ganz real — auf dem Spiel. Ulrich versucht auf diese Weise analog zur Denkfigur des naturalistischen Fehlschlusses diesen fehlgeleiteten Begründungsversuch als sprichwörtlichen *ökonomistischen Fehlschluss* zu enttarnen.

---

<sup>52</sup>Ulrich 2001, 202



Freilich ist damit ein sehr hoher Anspruch verbunden. Hier geht es im Grunde um einen ergebnisoffenen, zuweilen mühsamen und keineswegs voraussetzungslosen Reflexionsprozess, der nicht von jedem Akteur des Wirtschaftsgeschehens zu leisten ist und zudem Ressourcen bindet, die ein Manager oder Unternehmer oftmals an anderer Stelle bräuchte. Doch denkt Ulrich seine Wirtschaftsethik von ihren Wurzeln und nicht zuerst von ihrem Anwendungsnutzen her - und das ist durchaus legitim, wenn auf die Theoriebildung auch deren Übersetzung in die Sprache der Praxis folgt.

### 3.3. Die sozialökonomische Rationalitätsidee

Die bisherige Darstellung der *Integrativen Wirtschaftsethik* zielte vorwiegend darauf ab zu erläutern, was sie nicht ist und von welchen Positionen sie sich abgrenzt. Als nächster logischer Schritt folgt darauf nun die Frage, wie sich die anfangs aufgezeigten anthropologischen und philosophischen Grundannahmen zu einem Konzept zusammenfügen und gleichzeitig die eigene Ideologiekritik ernst genommen werden kann. Peter Ulrich leistet dies, indem er die ökonomische und die ethisch-normative Perspektive zu einer von ihm so genannten „Zweidimensionalität“<sup>53</sup> verbindet:

„Wie ist nun aber die gesuchte Leitidee ethisch vernünftigen Wirtschaftens, die regulative Idee **sozialökonomischer Rationalität**, genau zu denken? Die unbedingte moralische Grundforderung, die als normative Bedingung allen vernünftigen Handelns Geltung beansprucht, ist die der Legitimität. [...] Es kommt also darauf an, die ökonomische Rationalitätsidee dahingehend zu erweitern, dass sie die ‚rationale‘ Legitimität als konstitutive vernunftethische Bedingung schon einschließt. Damit ist bereits die grundlegende Orientierungsidee für die ethische Integration der ökonomischen Rationalität gewonnen.“<sup>54</sup>

Das bedeutet, dass die Frage nach dem instrumentell rationalen Umgang mit der *Knappheit von Ressourcen* und Gütern<sup>55</sup> (**Effizienz**) unablösbar mit der Frage nach dem ethisch rationalen Umgang mit den *sozialen Konflikten* zwischen allen Involvierten (**Legitimität**) verbunden sein muss.<sup>56</sup>

---

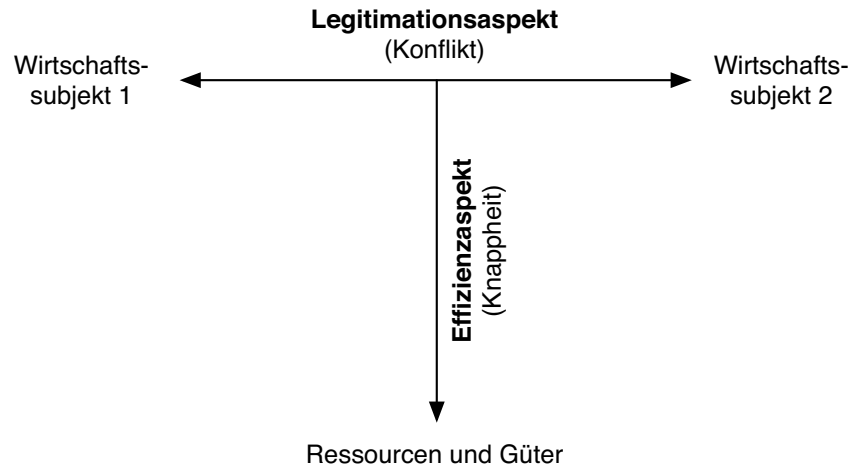
<sup>53</sup>Ulrich 2001, 122

<sup>54</sup>Ulrich 2001, 121

<sup>55</sup>was im Kern das Wesen der Wirtschaft ist: Werte schaffen unter der Bedingung von Knappheit.

<sup>56</sup>Vgl. Ulrich 2001, 122f.

### 3. Das Konzept im Detail



**Abbildung 3.1.:** Die Zweidimensionalität sozialökonomischer Rationalität (nach Ulrich 2002, 42)

Diese beiden Dimensionen müssen, um dem moralischen Standpunkt der Wirtschaftsethik gerecht zu werden, ineinander verschränkt sein: Effizientes Wirtschaften darf nicht den Legitimationsaspekt aus dem Augen verlieren und umgekehrt darf das Bemühen um eine soziale Ausgestaltung der Marktbeziehungen nicht unzumutbar stark auf Kosten der Effizienz gehen.

#### **Kriterium „Lebensdienlichkeit“**

Die Wirtschaft wird also im St. Galler Ansatz nie als abstraktes Geschehen, sondern immer aus dem Blickwinkel der Lebenswelt betrachtet. Wenn nun Wirtschaften, „**Wertschöpfung**“, in seinem Wortsinn als das *Schaffen von Werten unter der Bedingung knapper Güter* und der Markt als ein Mechanismus zur *effektiven Zuteilung dieser Ressourcen* zu verstehen ist, dann ist die Frage berechtigt, ob und wie dieser Prozess tatsächlich einen Beitrag zur Steigerung der Lebensqualität des Menschen leistet - letztlich „**Lebenswert**“ bietet.<sup>57</sup>

Aus dieser Perspektive stellen sich zwei Leitfragen, die eine integrativ argumentierende Wirtschaftsethik zu beantworten hat, nämlich *wofür* und *für wen* eine solche lebensdienliche Marktwirtschaft funktionieren soll.<sup>58</sup>

„Die beiden Dimensionen lassen sich zum einen als die Sinnfrage und zum anderen als die Legitimationsfrage des Wirtschaftens thematisieren. Die Sinnfrage entspricht der aristotelischen Perspektive einer teleologischen Ethik

<sup>57</sup>Vgl. Ulrich 2001, 203

<sup>58</sup>Vgl. Ulrich 2001, 205; Ulrich 2002, 30

### 3. Das Konzept im Detail

(Lehre vom Erstrebenwerten, vom guten Leben); sie bezieht unsere Wirtschaftsform auf die Wertorientierungen eines kulturellen Lebensentwurfs. Die Legitimationsfrage entspricht der kantischen Dimension deontologischer Ethik (Lehre von den moralischen Rechten und Pflichten, also von den gesellschaftlichen Verbindlichkeiten); sie stellt unsere Wirtschaftsordnung ebenso wie die einzelnen Handlungsweisen unter das politisch-ethische Leitbild einer wohlgeordneten Gesellschaft freier und gleicher Bürger.“<sup>59</sup>

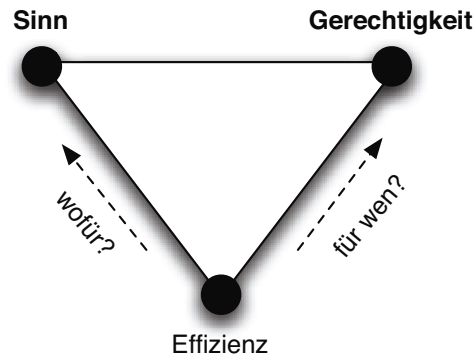


Abbildung 3.2.: Drei Gesichtspunkte wirtschaftlicher Vernunft (nach Ulrich 2002, 30)

#### Sinnfrage

- „Welche Werte sind zu schaffen?“ ⇒ lebenspraktisch sinnvolles Wirtschaften
- „Wie wollen wir in Zukunft leben?“ ⇒ kulturelle Motive ⇒ attraktive Lebensform
- „Ist unser Wirtschaften uns selbst zuträglich ⇒ individuelle Lebensqualität, **gutes Leben**

#### Legitimationsfrage

- „Für wen sind Werte zu schaffen?“ ⇒ gesellschaftlich legitimes Wirtschaften
- „Wie sollen wir zusammenleben?“ ⇒ soziale Regeln ⇒ wohlgeordnete Gesellschaft
- „Ist unser Wirtschaftsleben gegenüber allen vertretbar?“ ⇒ soziale Lebensqualität, **gerechtes Zusammenleben**

Im folgenden Abschnitt sollen diese beiden Zielrichtungen und Prüfsteine *guten und gerechten*, letztlich lebensdienlichen Wirtschaftens im Detail reflektiert werden.

<sup>59</sup>Mieth/Schumann/Ulrich 2004, 13f.

### 3.3.1. Sinn – Wirtschaft und gutes Leben

Sinn ist eine fundamentale Kategorie des Menschseins. Er ist, „was das menschliche Dasein mit Bedeutsamkeit erfüllt, indem es dieses auf das für unser Leben Wesentliche ausrichtet, nämlich auf das, was wir im Leben als Ganzes wollen.“<sup>60</sup> — so die Formulierung Peter Ulrichs. Das impliziert ein *Mehr* an Vernetzung als nur ein bloßes ‚Nebeneinanderlaufen‘ der gesellschaftlichen Funktionssysteme, der Institutionen und sozialen Bezüge. Der Mensch sucht nach einer Klammer, die den Strukturen um und in sich eine umfassendere Bedeutung gibt und anhand derer er die steigende Komplexität der Welt handhabbar machen kann. Und, um in diesem Bild zu bleiben: Jedes dieser Systeme<sup>61</sup> unserer ausdifferenzierten Gesellschaft wird stets unter dem „Vorzeichen Sinn“ gelesen und gedeutet. Daher ist es lebenspraktisch durchaus *sinnvoll*, nicht nur deren instrumentelle, sondern genauso deren humane Dimension zu bedenken.

#### Die Elementarfunktion des Wirtschaftens

Das Wirtschaftssystem dient in erster Linie zur effektiven — sprich: sparsamen und die dafür eingesetzten Güter möglichst ergiebig nutzenden — Befriedigung der menschlichen **Grundbedürfnisse** wie *satt sein* (Nahrung) oder *es warm haben und geborgen sein* (Kleidung, Wohnung). Alles Lebensnotwendige, was in vormodernen Gesellschaften noch meist am selben Ort erzeugt und verbraucht wurde, ist heute in einer arbeitsteilig organisierten Gesellschaft Produkt vieler Hände und Köpfe und daher sprichwörtlich „Sozialprodukt“<sup>62</sup>. Damit werden zwei Fragen aufgeworfen, die jedoch erst im Kontext der Überlegungen zur Gerechtigkeit zu klären sind: Welche Bedürfnisse sind alleine schon durch das Menschsein gegeben und gerechtfertigt und dürfen daher niemandem ohne gute Gründe vorenthalten werden; wo ist das menschliche Existenzminimum anzusiedeln? Und wie soll quer durch die Gesellschaft die Arbeitsteilung organisiert werden, so dass das ‚Wertschöpfen‘ niemanden weder überfordert noch unterfordert und die Verschiedenheit der Menschen als Vorteil und nicht als Problem wirkt?

Doch die Gesellschaft ist nicht nur in dem genannten Sinne Verantwortungsgemeinschaft, sondern notwendig auch **Sinngemeinschaft** - an die sich der Mensch als Individuum verwiesen fühlt. Mehr noch, der Mensch lebt in dem tiefen Bedürfnis, anerkanntes und anerkennenswertes Mitglied einer moralischen Gesellschaft zu sein.<sup>63</sup> Ein wichti-

---

<sup>60</sup>Ulrich 2001, 207

<sup>61</sup>Unter diesen Subsystemen ist die (Markt-)Wirtschaft lediglich eines unter vielen, wenn auch ein sehr zentrales.

<sup>62</sup>Ulrich 2001, 211

<sup>63</sup>Vgl. Ulrich 2001, 216

### 3. Das Konzept im Detail

ger Beitrag dazu ist es, das Grundmoment des Tätig-Seins in Form von gesellschaftlich sinnvoller und nützlicher Arbeit auszuleben und so den *inneren Sinn* des Tuns an einen *äußeren Wert* zu binden. Wirtschaften versteht sich von daher als eine grundlegende **Kulturleistung**, in deren Rahmen eine menschenwürdige Existenz nicht nur gesichert, sondern zugleich kulturell und normativ definiert wird.<sup>64</sup> Die Teilhabe und umgekehrt die Nicht-Teilhabe entscheidet über den gefühlten Sinn und Selbstwert eines jeden Menschen:

„Die vollwertige Teilnahme am sozialen Prozess der Arbeit ist dann für den Einzelnen nicht mehr blosses Mittel zur (subsistenzwirtschaftlichen) Selbstversorgung mit Lebensmitteln bzw. zum (marktwirtschaftlichen) Erwerb der benötigten Kaufkraft für die Versorgung am Markt, vielmehr rückt nun in den Vordergrund, dass die Arbeit uns die Möglichkeit gibt, ein nützliches Mitglied der Gemeinschaft zu sein und auch darin unsere Fähigkeits- und Persönlichkeitsentfaltung zu ‚kultivieren‘ und ein gesundes Selbstbewusstsein zu entwickeln.“<sup>65</sup>

#### **Eine Ökonomie der menschlichen Lebensfülle**

Die bereits angesprochene Kritik an der selbstzweckhaften Überhöhung von Wirtschaft und dem selbstgeschaffenen, permanenten Zwang zum Wettbewerb spitzt Ulrich in folgender These zu: „Die Ökonomie der Lebensfülle ist getragen von der Idee, *nicht den Markt, sondern die Menschen frei zu machen* - frei für die menschlich wesentlichen Dinge des Lebens.“<sup>66</sup> Dahinter steckt die Erfahrung, dass Güterfülle nicht notwendig zu einem **als reich empfundenen Leben** führt. Ein Beispiel: Gerade auch die autonome Gestaltung der immer knapper erscheinenden Lebenszeit scheint mehr und mehr ein Wert zu sein. Daher gerät neben dem *Güterwohlstand* zunehmend der *Zeitwohlstand* als lebensdienliche Nutzung der wachsenden Produktivität in den Vordergrund.<sup>67</sup>

Beim **Konsum** ist ein genauerer Blick auf die Natur und den Ursprung der zu befriedigenden Bedürfnisse zu werfen. Geht es um basale Notwendigkeiten des menschlichen Lebens, um eine bewusste Auswahl aus der Vielfalt der Optionen oder liegen stattdessen von einem Anbieter erst künstlich geschaffene und über Werbebotschaften vermittelte Konsumwünsche vor? Dem grundlagenkritischen Ansatz der St. Galler Wirtschaftsethik entspricht auf dieser Ebene ein *bedürfniskritischer* Blick auf den de facto schier unendlichen Markt von Angebot und Nachfrage. Gerade in einer der ständigen Selbstoptimie-

---

<sup>64</sup>Vgl. Ulrich 2001, 210

<sup>65</sup>Ulrich 2001, 217

<sup>66</sup>Ulrich 2001, 215

<sup>67</sup>Vgl. Ulrich 2002, 67

### 3. Das Konzept im Detail

„angepassten“ industrialen Lebensform enttarnt sich ein scheinbar lustvoll erlebter Kauf als *kompensatorischer Konsum*, der im Nachhinein für vom System „erzwungenen“ Verzicht entschädigen soll.<sup>68</sup> Statt einer vom Wirtschaftssystem zu stabilisierenden Balance zwischen dem Input an „Arbeits-Wert“ und Output an „Lebens-Wert“ kommt es so eher zu einem Pendeln zwischen den Extremen.

Ein Gegenentwurf zu diesem sich selbst verstärkenden Zirkel von „Angebot schafft Nachfrage“ ist die **ganzheitliche Lebenskunst** des *Genug-haben-könnens* und damit verbunden die an jeden persönlich gerichtete Anfrage „nach dem sinnvollen Maß an konsumptiver Genussorientierung, gemessen an unseren vitalen Bedürfnissen der personalen Individuation einerseits und unserer sozialen Integration andererseits“<sup>69</sup>: Nur im richtigen Maß und nur im rhythmischen Wechsel mit aktivem Tun kann Konsum am Ende zu einem guten Leben beitragen.

Dieses Ideal einer positiven Selbstgenügsamkeit taucht auch immer wieder in der theologischen Debatte auf. Verantwortung für die Schöpfung fordert einen bewussten Konsum, dessen Glückserwartung sich nicht allein auf einen möglichst hemmungslosen Umgang mit materiellen Gütern beschränkt. *Johannes Reiter* fasst eine entsprechende zeitgemäß-asketische Lebenshaltung in folgenden Stichpunkten zusammen: „Bescheidenheit der Zielsetzungen, der Erwartungen und der Lebensführung, [...] eine Zügelung des Könnens und Leistens, Selbsteinschränkung, Verzicht, Abkehr von der Haben-Mentalität und Genügsamkeit“<sup>70</sup> Doch um die Menschen nicht mit einem moralischen Heroismus zu überfordern braucht es wiederum, und darin ist Ulrich klar zuzustimmen, einen normativen Rahmen, der den Raum für eine solche Orientierung erst öffnen muss.<sup>71</sup>

#### Ein emanzipatorischer Lebensentwurf

Als Blick in eine mögliche Zukunft formuliert Peter Ulrich das Ideal einer „partiell“ von der „eigensinnigen Wettbewerbslogik globalisierter Märkte“ emanzipierten Weltgesellschaft, die verhindert, dass sich der Mensch in einer rein „marktorientierten Lebensform wiederfindet.“<sup>72</sup> Der als *Unternehmer* charakterisierten Gruppe von Menschen, deren wettbewerbsorientierte Haltung sich zu einer generellen Lebensform entwickelt hat und die im Extrem völlig in der „marktwirtschaftlichen Begehrens-, Strebens- und

---

<sup>68</sup>Vgl. Ulrich 2001, 223

<sup>69</sup>Ulrich 2001, 219

<sup>70</sup>Reiter 1989, 122

<sup>71</sup>Ulrich bezeichnet diesen ermöglichenden Rahmen als „institutionelle Rückenstützen“ (siehe auch Kapitel 4.1.1).

<sup>72</sup>Ulrich 2001, 233

### 3. Das Konzept im Detail

Erfolgslogik“ aufgehen<sup>73</sup>, stellt er typologisierend die der *Selbstbegrenzer* gegenüber:

„Sie misst dem Wirtschaften nur eine instrumentelle Rolle im Hinblick auf das Ziel der freien Entfaltung ihrer individuellen Talente in Formen selbstbestimmter, gesellschaftlich sinn- und verantwortungsvoller Tätigkeiten, der Pflege zwischenmenschlicher Beziehungen sowie kultureller Ausdrucks- und Erlebnisformen bei. In materiellen Dingen ist der Lebensentwurf der *Selbstbegrenzer* keineswegs radikal asketisch, wohl aber *bedürfniskritisch*: Sie möchten sich durchaus einen gewissen Wohlstand erarbeiten, reflektieren dabei aber dessen Bedeutung hinsichtlich seiner Lebensdienlichkeit im Sinne des übergeordneten Lebensentwurfs.“<sup>74</sup>

Wenngleich er keine konkreten Schritte nennt<sup>75</sup>, die in eine solche Richtung führen können, zeigt Ulrich ein Bündel von möglichen Veränderungen an den sozioökonomischen Rahmenbedingungen auf, die eine solche Entwicklung in Gang bringen können<sup>76</sup>:

1. Notwendig ist eine emanzipatorische **Zeitpolitik**, die zu einer gesellschaftlich gleichmäßigeren Verteilung der notwendigen und vorhandenen Erwerbsarbeit führt,
2. eine emanzipatorische **Arbeitspolitik**, die von einer Vollbeschäftigung im herkömmlichen Sinne abrückt und statt dessen Voraussetzungen schafft, damit die Erwerbsarbeit im Leben aller Individuen einen sinnvollen Platz einnehmen kann und
3. eine emanzipatorische **Sozialpolitik**, die nicht folgenkompensierend bei den Symptomen ansetzt, sondern sich für strukturelle Veränderungen bei den Ursachen einsetzt.

#### 3.3.2. Legitimität – Wirtschaft und gerechtes Zusammenleben

Es wurde bereits gezeigt, dass arbeitsteiliges Wirtschaften immer auch eine ‚soziale Veranstaltung‘ ist: „Sowohl der [...] Wertschöpfungsprozess selbst als auch die interpersonelle Verteilung der erzeugten Güter sowie der miterzeugten ‚Ungüter‘ oder Übel (wie z.B. Umweltbelastungen) stehen daher stets im Brennpunkt gesellschaftlicher Konflikte.“<sup>77</sup> Neben dem grundsätzlichen moralischen Anspruch der Gerechtigkeit stellt vor allem die **Legitimität** eine zentrale Kategorie wirtschaftsethischer Überlegungen zu einem gut gestalteten Zusammenleben dar.

<sup>73</sup>Vgl. Ulrich 2001, 226

<sup>74</sup>Ulrich 2001, 225

<sup>75</sup>An dieser Stelle ist es als echtes Desiderat anzumerken, dass Ulrich bei seinen konzeptionellen Überlegungen auf einer sehr allgemeinen Ebene verbleibt.

<sup>76</sup>Vgl. Ulrich 2001, 231f.

<sup>77</sup>Ulrich 2001, 235

### 3. Das Konzept im Detail

„Als legitim kann eine Handlungsweise betrachtet werden, wenn sie unter Berücksichtigung ihrer gesamten erkennbaren Folgen die moralischen Rechte aller Handlungsbetroffenen (auch die der oder des Handelnden selbst) wahrt. Sofern das der Fall ist, lässt sich auch sagen, dass die entsprechenden Handlungsfolgen gegenüber allen Betroffenen als *verantwortbar* bzw. *zumutbar* gerechtfertigt sind.“<sup>78</sup>

Doch es wäre naiv, sich allein darauf zu verlassen, dass die personale Tugend der Gerechtigkeit eines jeden Einzelnen zu einem für die gesamte Gesellschaft lebensdienlichen Wirtschaftssystem führt. Auch Legalität im juristischen Sinn ist noch keine hinreichende Voraussetzung für ethische Legitimität — im Gegenteil: positives Recht kann in moralischer Hinsicht unzureichend oder gar unrecht sein. Es braucht daher eine institutionelle Grundstruktur, die allgemein anerkannte Gerechtigkeitsgrundsätze auf Dauer stellt und so die Menschen von immer gleichen Legitimitätsdiskursen entlastet. Eines bedingt (und verstärkt) das andere: Personen mit einem ausgeprägten Gerechtigkeitssinn entwickeln das Interesse, dass ihr Wunsch nach legitimem wirtschaftlichem Handeln sich in den entsprechenden gesellschaftlichen Strukturen abbildet. Umgekehrt fördert eine **wohlgeordnete Gesellschaft** - wie Ulrich seine Idealform fairen und gerechten Zusammenlebens in Anlehnung an John Rawls bezeichnet - die Entwicklung und Reifung von *moralischen Personen*.<sup>79</sup>

#### **Moralische Grundrechte**

Minimalbedingung einer jeden Gerechtigkeitskonzeption sind **allgemeine Grundrechte** als „Bedingung der Wahrung der personalen Subjektqualität und Identität und damit der humanen Würde jedes Menschen“<sup>80</sup>. Diese leiten sich aus der ‚normativen Logik der Zwischenmenschlichkeit‘ und der darauf gründenden Einsicht in den gleichen und reziproken moralischen Anspruch aller Menschen ab.<sup>81</sup>

Als **Referenzgröße**, anhand derer sich diese allgemeinen moralischen Grundrechte bemessen und bewerten lassen, sieht Peter Ulrich nicht eine deontologische Konzeption wie etwa das Naturrecht oder eine göttliche Offenbarung. Vielmehr ist in seinem diskursethisch geprägten Ansatz der systematische Ort der Moral „die universale moral community aller Moralsubjekte, also die gedankliche Metainstitution der unbegrenzten kritischen Öffentlichkeit aller mündigen Menschen“<sup>82</sup>. Im Gegensatz zu juristischen Nor-

---

<sup>78</sup>Ebd.

<sup>79</sup>Vgl. Ulrich 2001, 236f.

<sup>80</sup>Ulrich 2001, 240

<sup>81</sup>Zur *Begründung und Geltung von Menschen- und Bürgerrechten* siehe Kapitel 1.3

<sup>82</sup>Ulrich 2001, 242



### 3. Das Konzept im Detail

men, die bei ihrer Durchsetzung auch in den staatlichen Institutionen ein ‚Machtprinzip‘ anwenden können, bleiben moralischen Rechte (und Pflichten) auf das schwächere ‚Moralprinzip‘ verwiesen. Dennoch sind sie nicht kraftlos: Sie sind und bleiben die argumentative Grundlage und der fundamentale normative Maßstab für alles positive Recht und geben nicht zuletzt jedem das moralische Recht auf zivilen Ungehorsam in persönlichen Gewissenskonflikten. Einmal mehr haben wir es mit zwei verschiedenen, jedoch aufeinander verwiesenen Ebenen zu tun. Peter Ulrich markiert deutlich, wie deren Zuordnungsverhältnis zu denken ist:

„Moralische Rechte stehen zu legalen Rechten im systematischen Verhältnis postkonventioneller Reflexionsurteile zu rechtsstaatlich-politischen Konventionen.“<sup>83</sup>

Damit liegt er auf der Linie dessen, was der theologische Diskurs an Ertrag über das recht verstandene Zueinander von Recht und Moral bietet. Auch von Seiten der Moralthologie wird mit Nachdruck die Überzeugung vertreten, dass der Ethik der methodische Status eines *Rechts vor dem Recht* zukommt:

„Das Verhältnis von Moral zu rechtlichen Normen ist demgemäß ein Begründungsverhältnis. Die rechtlichen Normen, durch die eine Gesellschaft sich eine innere und äußere Form gibt und die für ihre Kultur hohe Bedeutung haben, müssen im sittlichen Anspruch der Person begründet sein und von ihm her begriffen werden. Die Moral ist eine konstituierende Instanz für das Recht – nicht umgekehrt.“<sup>84</sup>

### 3.4. Republikanischer Liberalismus als Triebkraft einer „anständigen“ Gesellschaft

Hier schließt sich nun der Kreis unserer Überlegungen zu der Frage, wie und in welchem Feld von Bedingungen die *Integrative Wirtschaftsethik* als handlungsleitender Brückenschlag zwischen Wirtschaft und Ethik ins Spiel kommen kann. Eine erste Auskunft Peter Ulrichs war, dass die für das ‚Werte schaffen‘ nötige Effizienz um die Dimensionen Sinn und Gerechtigkeit als zweite Achse der Bewertung ergänzt werden müsse. Die Zielerreichung könne letztlich nicht nur am unmittelbaren ökonomischen Erfolg, sondern am Kriterium der umfassenden Lebensdienlichkeit gemessen werden.

---

<sup>83</sup>Ulrich 2001, 241

<sup>84</sup>Fonk 1999, 36

### 3. Das Konzept im Detail

Voraussetzung dafür ist neben der moralischen Einsicht der einzelnen Akteure eine gesellschaftspolitische Ausrichtung, die zugleich ermöglichend und entlastend wirkt und ein normatives Dach für die gemeinschaftlich getragenen Zielvorstellungen eines guten Für- und Miteinanders bietet.<sup>85</sup> Ein rein wirtschaftsliberaler Ansatz kann dies, wie in der „Kritik der ‚reinen‘ ökonomischen Vernunft“ dargelegt<sup>86</sup>, nicht leisten. „Eine moderne Gesellschaft freier und gleicher Bürger ist primär als ethisch gehaltvoller Rechts- und Solidariuszusammenhang, nicht als ein Marktzusammenhang zu denken.“<sup>87</sup>

Idealtypisch sieht Ulrich dies im **Republikanischen Liberalismus** — von ihm in einer Kurzformel als „ökonomismuskritisch aufgeklärten Liberalismus“ mit „republikanisch-ethischer Beimischung“<sup>88</sup> gekennzeichnet — verwirklicht.

#### **Republikanismus als kluge Synthese von Liberalismus und Kommunitarismus**

Beim Stichwort **Liberalismus** denken wir heute in erster Linie an Strömungen des *ökonomischen Liberalismus* („Libertarianism“), die den Markt als *den* Garanten von Fairness, Freiheit und Gerechtigkeit sehen und das zunehmende Vakuum des Politischen eher als Tugend denn als gefährliche Einseitigkeit<sup>89</sup> deuten. Doch der Begriff steht im größeren Kontext des *politischen Liberalismus* („Liberalism“), der die persönliche Autonomie innerhalb eines normativen Korridors von akzeptierten Rechten und Pflichten garantieren will. In dieser Konzeption tritt der Staat mit seinen demokratischen Institutionen sehr wohl auf, nämlich als ‚Schutzmacht‘ dieser Bedingungen der Freiheit und als ‚Moderator‘ für den Diskurs um die kollektiven Zielvorstellungen guten Lebens und Zusammenlebens. Hier ist es Aufgabe der Wirtschaftsethik, diese Fragen um das Zueinander von Wirtschaft und Gesellschaft, die ein reiner Marktliberalismus schlicht ausblendet, wieder neu zu formulieren und mögliche Antworten anzubieten.

Die Gegenposition am anderen Ende der Skala ist der **Kommunitarismus**. Die berechnete Frage nach dem Stellenwert von Haltungen wie Sozialität und Solidarität im Liberalismus wird im Rahmen dieser Gesellschaftstheorie genau gegensätzlich beantwortet: Das *kommunitäre Selbst* ist „ein vollkommen gebundenes, auf die immer schon gegebene partikuläre Gemeinschaft bezogenes Selbst. Das Individuum definiert sich im Markt wie in der Politik allein über die je konstitutive Wertegemeinschaft, Gemeinschaftstugenden

---

<sup>85</sup>Auch Peter Ulrich sieht in der Rahmenordnung einer Volkswirtschaft einen entscheidenden Hebel für die Implementierung und Durchsetzung moralischer Prinzipien. Hierin liegt ein Berührungspunkt mit dem wirtschaftsethischen Ansatz Karl Homanns.

<sup>86</sup>Siehe dazu Kapitel 3.2

<sup>87</sup>Ulrich 2002, 83

<sup>88</sup>Ulrich 2001, 84

<sup>89</sup>Vgl. Maak 1999a, 152

### 3. Das Konzept im Detail

prägen jegliches Handeln.“<sup>90</sup> Die wiedergewonnene Rückbindung des ökonomischen Akteurs an das gemeinschaftliche Ganze wird um den Preis einer „Überstabilisierung“<sup>91</sup> und im Extrem eines restaurativen Konformismus erkaufte. Es kann also nicht darum gehen, die spannungsreiche Balance zwischen Sozialität und Individualität einseitig aufzuheben, sondern sie bewusst zu gestalten. Aufgabe eines wohl verstandenen Kommunitarismus muss es daher sein, nach einem politischen Ideengerüst zu suchen, das ohne den Rekurs auf ein völlig geschlossenes Wertesystem auskommt.

Der *Republikanischer Liberalismus* dagegen kann es leisten, die sich ergänzenden Stärken der beiden Konzepte zu verbinden und jeweils drohende ‚Über-Entwicklungen‘ zu vermeiden: „Wir sind als unvertretbar Einzelne und gleichberechtigte Andere in Anerkennungsbeziehungen eingebunden [...]. Nur ein ethisch-politischer Ansatz, der in Rechnung stellt, dass das Ich auch immer ein anderes ist, der um die notwendige Balance zwischen Ich und Anderen weiß, verfügt über jenes normative Fundament, das erforderlich ist, um ein Leerlaufen des Sozialen im Individualismus, ebenso wie ein Überdrehen des Sozialen im Kollektivismus zu verhindern.“<sup>92</sup> Thomas Maak würdigt ihn dementsprechend als dritte Position, welche die Schwächen von Liberalismus und Kommunitarismus gegenseitig aufzuwiegen und so zu überwinden versucht:

„Was den **Republikanismus** in diesem Sinne [...] auszeichnet, ist die Tatsache, dass hier gleichsam der goldene Brückenschlag zwischen individueller Selbstbestimmung und konstitutiver politischer Gemeinschaft gelingt. Der Republikanismus stützt sich auf die sozialintegrative Kraft staatsbürgerlicher Selbstbestimmung im semantischen Feld von Bürgertugend und politischer Freiheit. Republikanisch gesinnte Bürger (Citoyen) verfolgen autonom ihre je eigenen Interessen innerhalb einer Gemeinschaft von Freien und Gleichen, sie beratschlagen in öffentlicher Deliberation über die ethisch-politischen Zwecksetzungen von Staat und Markt.“<sup>93</sup>

#### **Freiheit – Gleichheit – Solidarität**

Freiheit in einem republikanischen Sinne meint immer *politische Freiheit*. In einem ‚integrativen‘ Wirtschaftssystem ist die Zielvorstellung daher nicht die (negative) „Freiheit von“, auf die sich der Marktliberalismus beruft und die Entkoppelung von Staat und Wirtschaft fordert. Vielmehr geht es um die (positive) „Freiheit zu“, nämlich zu einem

---

<sup>90</sup>Maak 1999b, 32

<sup>91</sup>Maak 1999a, 157

<sup>92</sup>Maak 1999a, 159f.

<sup>93</sup>Maak 1999b, 33

### 3. Das Konzept im Detail

selbstbestimmten, glücklichen Leben „unter Gleichen“<sup>94</sup>. Diese ist ein wertvolles Gut, das es daher zu bewahren, jedoch auch immer neu auszugestalten gilt. Der St. Galler Ansatz arbeitet mit einem dynamischen Freiheitsbegriff, der nicht ohne einen intersubjektiven Anspruch zu denken ist. Jeder Mensch ist gleichermaßen „Autor und Adressat“<sup>95</sup> von Freiheitsansprüchen, die in einem System wechselseitiger Anerkennung zu verwirklichen und auszubalancieren sind. *Gleichheit* meint in diesem Zusammenhang die Reziprozität moralischer Ansprüche innerhalb einer Gemeinschaft und die daraus abgeleiteten Grundrechte, wie etwa das Recht auf Chancengleichheit.

Als Bindeglied zwischen den partikularen Interessen eines jeden Bürgers und dem menschlichen Bedürfnis nach einem umfassenderen gesellschaftlichen Sinnzusammenhang wirkt dann eine Haltung der *Solidarität*<sup>96</sup> — das gegenseitige Aufeinanderbezogensein innerhalb der *res publica*, der öffentlichen Sache guten und gerechten Zusammenlebens.<sup>97</sup> Damit diese Integrationskraft tatsächlich zur Entfaltung kommt, muss die Politik in einer republikanisch ausgerichteten Gesellschaft mehr als nur die bloße Koordination von Individualinteressen leisten - sie ist das Forum für die Reflexion über Ziel und Wege des gemeinsamen Lebenszusammenhangs.

#### 3.4.1. Das Ideal einer voll entfalteten Bürgergesellschaft

Mit diesem ‚republikanische Dreiklang‘ von politischer Freiheit, moralischer Gleichheit und konkret gelebter Solidarität ist ein hoher Anspruch sowohl an die demokratischen Institutionen als auch an jedes einzelne Mitglied der Gesellschaft - die Bürgerinnen und Bürger - verbunden.

##### Der Bürger als Citoyen

Der St. Galler Ansatz versteht den Begriff „Bürger“ ganz auf der Linie des politischen Ethos der Stadtstaaten der griechischen Antike und der bürgerhumanistisch geprägten italienischen Städterepubliken wie Venedig, Florenz oder Siena, sowie im Geist der amerikanischen Gründungsväter<sup>98</sup> — wobei natürlich auch die problematischen<sup>99</sup> Aspekte

---

<sup>94</sup>Maak 1999a, 175

<sup>95</sup>Maak 1999a, 188

<sup>96</sup>Hier scheinen Anklänge an die Prinzipien der Katholischen Soziallehre durch. Im weiteren Verlauf dieser Arbeit wird der Spur nachzugehen sein, inwieweit hier eine Andockstelle für den Dialog zwischen *Integrativer Wirtschaftsethik* und der Sozialethik vorliegt.

<sup>97</sup>Vgl. Maak 1999b, 35

<sup>98</sup>Vgl. Maak 1999b, 33

<sup>99</sup>In der Antike war der Bürgerbegriff eng auf die „freien Männer“ begrenzt, Frauen oder Unfreie waren vom öffentlichen politischen Leben ausgeschlossen. Auch das Recht auf Freiheit und Gleichheit der

### 3. Das Konzept im Detail

dieser Epochen realistisch zu sehen sind. Doch idealtypisch ist damit der Staatsbürger als *autonomes Selbst* gemeint, der aktiv an der *deliberativen* Politik einer *pluralistischen* Zivilgesellschaft partizipiert und sich durch *Bürgerrechte und Bürgerpflichten* an eine unter dem Vorzeichen der *Gerechtigkeit* geordnete Gesellschaft gebunden fühlt. Im Gegensatz zum Besitzbürger, dem Bourgeois („Ich habe Privateigentum, also bin ich.“), lässt sich zugespitzt sein Ethos mit folgendem Motto charakterisieren: „Ich partizipiere an der *res publica*, also bin ich.“<sup>100</sup>

„Zum Selbstverständnis des Bürgers [...] gehört die unverzichtbare republikanische Bürgertugend der staatsbürgerlichen Integrität. Das meint ganz buchstäblich den freiwilligen, auf moralischer Einsicht beruhenden Verzicht auf die Abspaltung des privaten Handelns vom ganzheitlichen Selbstverständnis als republikanischer Bürger und die Bereitschaft zur angemessenen *Mitverantwortung* für die gute und gerechte Ordnung der *Res publica*.“<sup>101</sup>

#### Eine vitale Bürgergesellschaft

Freilich sind mit diesem Konzept hohe tugendetische Ansprüche an jeden einzelnen Bürger verbunden, deren umfassende Verwirklichung nicht ohne Weiteres zu erwarten ist. Doch lässt sich mittels geeigneter Strukturen und Kommunikationszusammenhänge innerhalb der Gesellschaft moralisches Handeln und verantwortungsvolles Entscheiden wechselseitig verstärken, so dass der Einzelne nicht notwendig die Position eines ‚moralischen Helden‘ oder Märtyrers einnehmen muss. Langfristig führt die bewusste Ausgestaltung der *Bürgergesellschaft* dazu, dass in ihr ein gutes und gerechtes Zusammenleben möglich wird.

Peter Ulrich nennt drei Leitideen einer solchen voll entwickelten *civil society* als ermöglichende und verstärkende Faktoren:<sup>102</sup>

##### 1. *Umfassender Bürgerstatus:*

Hier scheint wieder das Ideal des Bürgers als autonomes und zugleich sozial integriertes Gesellschaftsmitglied durch. Dieser Status der **gleichberechtigten Teilnahme und Teilhabe** ist unabhängig von den sozioökonomischen Lebensbedingungen oder dem relativen Wert ihres Beitrags zum Wohl der Gesamtheit zu gewährleisten. Dazu gehören voll entfaltete **Bürgerrechte** und auch weichere Fak-

---

amerikanischen Verfassung umfasste in der Realität anfänglich nicht die indianischen Ureinwohner oder die aus Afrika rekrutierten Sklaven.

<sup>100</sup>Vgl. Ulrich 2001, 296

<sup>101</sup>Ulrich 2001, 299

<sup>102</sup>Vgl. Ulrich 2001, 261f.

### 3. Das Konzept im Detail

toren wie Bürgerstolz, Tugenden wie Verantwortung und Integrität, sowie nötigenfalls die Zivilcourage, um wahrgenommene Fehlentwicklungen korrigierend aufzugreifen.

#### 2. *Gesellschaft als Netzwerk egalitärer Bürgervereinigungen:*

„In der zivilen Gesellschaft nehmen die **Bürger als soziale Wesen** ihre privaten und ebenso ihre gemeinschaftlichen Angelegenheiten selbst in die Hand. Sie fragen – um ein Diktum von John F. Kennedy<sup>103</sup> aufzugreifen – primär nicht danach, was andere oder der Staat für sie tun, sondern was sie selbst zur Lösung der öffentlichen Probleme tun können. Die Regelung des Zusammenlebens wird weder dem Staat noch dem Markt überlassen, sondern als Aufgabe gemeinschaftlicher oder **basisdemokratischer Selbstorganisation** betrachtet. Die Gesellschaft funktioniert als vielfältiges und dynamisches, nach dem Subsidiaritätsprinzip von unten nach oben aufgebautes Netzwerk bürgerlicher Vereinigungen und Kooperationsformen, das dem Individuum vielfältige **Partizipations- und Integrationschancen** bietet, ihm aber stets die Freiheit der Wahl lässt, wo und wie konkret es sich engagieren und zugehörig fühlen möchte und wo nicht.“<sup>104</sup>

#### 3. *Zivilisierung des Marktes ebenso wie des Staates:*

Die Bürgerfreiheit darf sich weder auf rein wirtschaftliche, noch auf bloß formale politische Freiheit reduzieren. Gemeint ist vielmehr eine **umfassende Chancengleichheit und reale Autonomie**, die nur durch die ebenso berechtigten (moralischen) Ansprüche der Mitbürger begrenzt ist. Dazu muss letztlich die Souveränität gegenüber wirtschaftlicher Verfügungsmacht ebenso wie vor staatlicher Bevormundung garantiert bleiben.

## 3.4.2. Wirtschaftsbürgerrechte

Innerhalb dieser Bürgergesellschaft hat jeder in den unterschiedlichen Kontexten des Lebens verschiedene Rollen einzunehmen und auszufüllen. Diese haben einerseits dem eben geschilderten normativen Anspruch des ‚Großen und Ganzen‘ zu genügen, andererseits die Besonderheiten des jeweiligen gesellschaftlichen Subsystems zu berücksichtigen. Jeder, der als Arbeiter oder Dienstleister, als Produzent oder Konsument am kollektiven

---

<sup>103</sup>Bei seiner Amtseinführung am 20. Januar 1961: „And so, my fellow Americans: ask not what your country can do for you—ask what you can do for your country.“

<sup>104</sup>Ulrich 2001, 261

### 3. Das Konzept im Detail

Prozess des „Schaffens von Werten“ teilnimmt, ist somit auch **Wirtschaftsbürger** und als solcher Adressat von speziellen Rechten und Pflichten.

„Der Begriff des *Wirtschaftsbürgers* [...] thematisiert den Bürger als moralische Person *und* Wirtschaftssubjekt, das an der Legitimität seines eigenen Wirtschaftens wie desjenigen der anderen Wirtschaftssubjekte interessiert ist und zu dessen Selbstverständnis insofern eine entsprechende Wirtschaftsbürger*gertugend* gehört.“<sup>105</sup>

#### Grundfähigkeiten und Grundrechte

Ausgehend von der Theorie allgemeiner persönlicher Grundfähigkeiten entwickelt Ulrich einen Ansatz, der durch die komplementäre Verstärkung der formalen *Berechtigung* und der soziokulturellen *Befähigung* zur *Ermächtigung* der Wirtschaftsbürger zu selbstbestimmtem und selbstverantwortetem Handeln führt. Daraus folgt die Notwendigkeit zu einer doppelten Ausrichtung der **sozial-ökonomischen Grundrechte**: „Zum einen geht es um die Berechtigung und Befähigung aller Menschen zur chancengleichen Integration in den marktwirtschaftlichen Produktions- und Konsumtionsprozess, zum anderen aber zugleich um ihre Berechtigung und Befähigung zur (partiellen) Emanzipation aus den Funktionszwängen des ökonomischen Systems.“<sup>106</sup>

Wichtige ‚grundrechtswürdige‘ Dimensionen der Handlungsfähigkeit und daraus abgeleitete Grundrechte eines Wirtschaftsbürgers sind etwa<sup>107</sup>:

- die *Fähigkeit*, als mündiger Bürger an der gesellschaftlichen Kommunikation und an der demokratischen Politik partizipieren zu können ⇒ *Recht* auf Teilnahme an der öffentlichen Kommunikation
- die *Fähigkeit*, die eigene Persönlichkeit, Selbstbewusstsein und Selbstachtung zu entwickeln und in der Arbeitswelt zur Geltung bringen zu können ⇒ *Recht* auf unverletzliche Identität und angemessene Partizipation an Entscheidungsprozessen auch im Wirtschaftsleben
- die *Fähigkeit*, seine wirtschaftliche Existenz wenn immer möglich aus eigener Kraft sichern zu können ⇒ *Recht* auf Berufsbildung, Recht auf Arbeit, Recht auf faire Arbeitsbedingungen und angemessenen Lohn, aber auch Recht auf selbstständiges Unternehmertum und Privateigentum
- die *Fähigkeit*, auch in wirtschaftlichen Notlagen ein menschenwürdiges Leben in Selbstachtung führen zu können ⇒ *Recht* auf Existensicherung und soziale Betreuung

---

<sup>105</sup>Ulrich 2001, 262

<sup>106</sup>Ulrich 2001, 269

<sup>107</sup>Nach Ulrich 2001, 270f.

### 3. Das Konzept im Detail

Doch am Ende ist es nicht die akademische Reflexion, der die ausdeutende Anwendung dieses Ansatzes auf den normativen Rahmen des Wirtschaftssystems zukommt, sondern ein offenes Forum der jeweiligen betroffenen Stakeholder und Verantwortungsträger. „Die konkrete Ausgestaltung der Grundrechte der Bürger ist und bleibt auf allen Ebenen unabschliessbare Sache des öffentlichen Vernunftgebrauchs in der offenen Kommunikationsgemeinschaft mündiger Staats-, Wirtschafts- und Weltbürger.“<sup>108</sup>

#### **Beispiel Sozialstaat: „Empowerment“ statt „Kurieren an Symptomen“**

An einer sehr aktuellen politischen Herausforderung lässt sich das spezifisch „Republikanische“ am Konzept Peter Ulrichs nochmals klar herausstellen, nämlich der Frage nach der zukunftsfähigen Gestaltung des **Sozialstaats** und der damit verbundenen institutionellen Verankerung von Solidarität und Gerechtigkeit. Ganz im Sinne eines ‚aufgeklärten‘ Reformdenkens formuliert er den Anspruch, nicht nur punktuell die entstehenden sozialen Schieflagen zu mildern, sondern die finanziellen und persönlichen Ressourcen eher für eine Politik des *Empowerment* zu verwenden. Eine höhere **Eigenverantwortung** („aktiv“) kann dann unter förderlichen Rahmenbedingungen zu einem besseren Gesamtergebnis führen, als wenn große Teile dieser Verantwortung an den Staat (der dann immer erst „re-aktiv“ handeln kann) und seine Rollenträger delegiert werden. Doch braucht es bei den Strukturen ebenso wie bei jedem einzelnen Bürger entsprechende **Voraussetzungen**<sup>109</sup>, damit diese Entwicklung auch zumutbar ist.

„Dazu gehören erstens adäquate *Bürgerrechte*, die den Individuen einen prinzipiellen Anspruch auf die nötigen Voraussetzungen zur wirtschaftlichen Selbstbehauptung und zur Führung eines selbstbestimmten Lebens als real freie Personen gewährleistet; zweitens entsprechende *Fähigkeiten*, die es möglichst bei allen Bürgern von klein auf auszubilden gilt; und drittens der allgemeine Zugang zu *Ressourcen und Grundgütern*, ohne die weder im Markt noch im Leben überhaupt von Chancengleichheit die Rede sein kann.“<sup>110</sup>

---

<sup>108</sup>Ulrich 2001, 284

<sup>109</sup>Vgl. Ulrich 2002, 91

<sup>110</sup>Ulrich 2002, 89f.



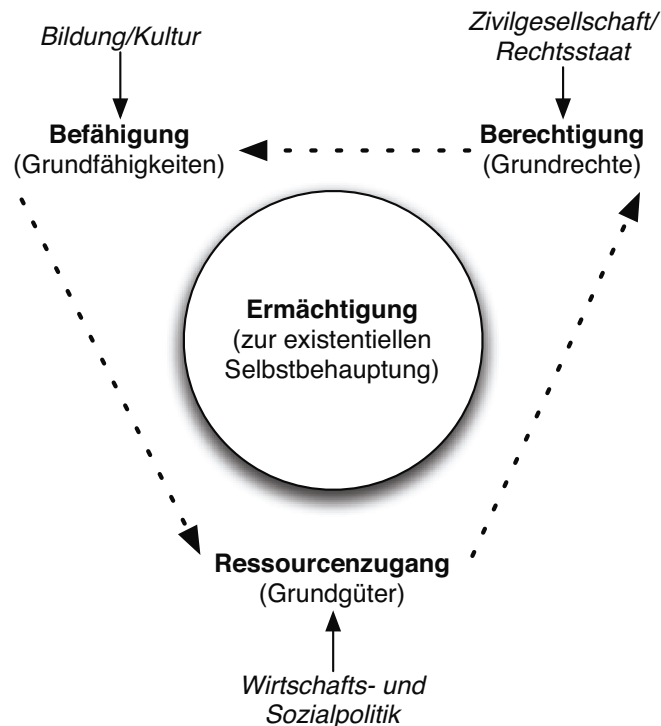


Abbildung 3.3.: Voraussetzungen lebbarer Bürgerfreiheit (nach Ulrich 2002, 91)

Eine solche auf Entwicklung hin geöffnete Politik wirkt in der Summe sicherlich nachhaltiger als die schon angesprochene herkömmliche kompensatorische Sozialpolitik, die „bloß die symptomatischen Folgen der strukturellen Ohnmacht der Bürger mit nachträglicher Umverteilung ein Stück weit zu korrigieren versucht, ohne an den tiefer liegenden Ursachen etwas zu ändern“. Ulrichs Fazit: „Faire Selbstbehauptungsmöglichkeiten für alle statt ‚milde Gaben‘ für Bedürftige — so lautet das emanzipatorische Credo einer voll entwickelten Bürgergesellschaft.“<sup>111</sup>

Dennoch bleibt offen, wie ein politisches Subjekt, das diesen Anforderungen gerecht wird, tatsächlich beschaffen sein muss und inwieweit die realen Bürger diese Voraussetzungen tatsächlich erfüllen. Die Praxisnähe der in der Integrativen Wirtschaftsethik vorgeschlagenen politischen Konzepte soll an späterer Stelle diskutiert werden.

### 3.4.3. Fazit: Bürgergesellschaft als „dritter Weg“

Das Gesellschaftsmodell, das Ulrich im Rahmen seiner wirtschaftsethischen Reflexion idealtypisch skizziert, versucht einen „dritten Weg“ zwischen den herkömmlichen Systeme-

<sup>111</sup>Ulrich 2002, 92

### 3. Das Konzept im Detail

malternativen von *mehr Markt* (Wirtschaftsliberalismus) oder *mehr Regulierung* (Sozialismus) zu gehen.<sup>112</sup>

Grundlage aller Bemühungen um eine im wahrsten Sinn des Wortes *gute* Passung des Subsystems Wirtschaft in den Gesamtzusammenhang der Gesellschaft ist die gemeinschaftliche Klärung der Rolle des Wirtschaftsbürgers: Unter dem Vorzeichen der Integrativen Wirtschaftsethik ist er zugleich *bourgeois* und *citoyen* - „Besitzbürger“ und Träger von Produktionsfaktoren, jedoch notwendig in die konkrete Lebenswelt eingebunden und als „Gesellschaftsbürger“ Mitglied eines Verantwortungs- und Solidaritätszusammenhangs. In einer solchen Gesellschaft, so lässt sich realistisch formulieren, ist die Wahrscheinlichkeit am höchsten, dass **die Wirtschaft dem Menschen dient** und nicht umgekehrt.

---

<sup>112</sup>Vgl. Ulrich 2002, 92

## 4. „Orte wirtschaftsethischer Verantwortung“

Der logisch nächste - und auf dem Weg von der philosophischen Grundlegung der St. Galler Wirtschaftsethik hin zu deren konkreten Praxisfeldern letzte - Denkschritt ist die Frage nach den „gesellschaftlichen ‚Orten‘, an denen ethische Verantwortung konkret zurechenbar gemacht werden kann und soll“<sup>1</sup>. Damit die wirtschaftsethischen Postulate nicht utopisch, im Wortsinn „ortlos“ bleiben, zeichnet Peter Ulrich eine *wirtschaftsethische Topologie*.

Die **Praxis lebensdienlichen Wirtschaftens** ist auf drei unterschiedlichen Ebenen genauer zu beleuchten: Träger der Moral ist der einzelne *Bürger* als wirtschaftlicher Akteur (⇒ Wirtschaftsbürgerethik), sind die *Unternehmen* und Organisationen als kollektive Verantwortungsträger (⇒ Unternehmensethik), sowie als deren ‚normatives Dach‘ eine national und global zu bestimmende und gewährleistende *Rahmenordnung des Marktes* (⇒ Ordnungsethik). Ziel dieser Überlegungen ist eine stimmige Balance zwischen Individualethik und Institutionenethik, zwischen Selbstanspruch (der jedem Wirtschaftssubjekt als unmittelbare Handlungsverantwortung *zugeschrieben* wird) und der notwendigen ‚moralischen Qualität‘ der Rahmenbedingungen (die in Form von Normen und Anreizen der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung *eingeschrieben* werden).<sup>2</sup>

### 4.1. Wirtschaftsbürgerethik

Zwei Merkmale sind es, die für Peter Ulrich das ‚Mehr‘ des Begriffs **Wirtschaftsbürger** im Vergleich zu dem des Staatsbürgers ausmachen: Zum einen sollen jedem, der in den Wertschöpfungsprozess einer Volkswirtschaft eingebunden ist, unabhängig von dessen

---

<sup>1</sup>Ulrich 2002, 99

<sup>2</sup>Vgl. Ulrich 2001, 285

#### 4. „Orte wirtschaftsethischer Verantwortung“

Nationalität schon eine Reihe von grundlegenden *Wirtschaftsbürgerrechten*<sup>3</sup> zukommen. Zum anderen ist damit gemeint, dass sich jedes Wirtschaftssubjekt als handelnde Person in einem Feld von moralischen Ansprüchen bewegt und ihm oder ihr gleichzeitig mit der Freiheit der Entscheidung auch die Verantwortung für die Folgen des Handelns zugeschrieben werden. Um überhaupt unter diesen Voraussetzungen ein gutes und gerechtes Zusammenleben organisieren zu können, braucht es akzeptierte moralische Mindeststandards und ein ausgeprägtes *Wirtschaftsbürgerethos*.

##### **Integre Wirtschaftsakteure**

„Der Kern des republikanischen Wirtschaftsethos besteht in der prinzipiellen Bereitschaft des Bürgers, seine privaten Interessen nicht voraussetzungs- und rücksichtslos zu verfolgen, sondern den privaten Vorteil nur unter der Bedingung seiner *Legitimität* im Lichte der Prinzipien einer wohlgeordneten Gesellschaft freier und gleicher Bürger erreichen zu *wollen*.“<sup>4</sup>

Der Wunsch nach Wertschätzung und Selbstachtung und die Einsicht in die Wechselseitigkeit der legitimen moralischen Ansprüche bilden die persönlich gefühlte Grenze des wirtschaftlichen Erfolgsstrebens und können so für konkrete Situationen handlungsleitend wirken. Aus dieser „intelligenten **Selbstbindung**“<sup>5</sup> der eigenen Interessen an die der Gemeinschaft und der Mitverantwortung des Einzelnen für die ‚res publica‘ leitet Ulrich verschiedene **Minimalansprüche** an die republikanische Bürgertugend ab.<sup>6</sup> Eine grundsätzliche *Reflexionsbereitschaft* der Bürger hinsichtlich ihrer eigenen Präferenzen und Einstellungen sowie eine gewisse selbstkritische Offenheit; eine grundlegende *Verständigungsbereitschaft* und der Verzicht, die verfügbaren Machtpotentiale zur unbedingten Durchsetzung privater Interessen zu aktivieren; echte *Kompromissbereitschaft* und den guten Willen zu einem notwendigen Basiskonsens; und nicht zuletzt eine *Legitimationsbereitschaft*, die freiwillig das eigene Handeln an dessen öffentlicher Angemessenheit und Zumutbarkeit misst.

##### **Sachzwangbegrenzung durch „gesellschaftliche Rückenstützen“**

Damit all dies nicht zu einer moralischen Überforderung des Einzelnen und zur Benachteiligung gegenüber *moral free riders* („Trittbrettfahrer“), die sich an dieses Ethos des ‚guten Wirtschaftsbürgers‘ nicht gebunden fühlen, führt, ist eine Entlastung auf der

---

<sup>3</sup>siehe Kapitel 3.4.2

<sup>4</sup>Ulrich 2002, 103

<sup>5</sup>Maak 1999a, 249

<sup>6</sup>Nach Ulrich 2001, 316

#### 4. „Orte wirtschaftsethischer Verantwortung“

Ebene der Rahmenordnung notwendig. Ulrich fordert eine **Politik der Sachzwangbegrenzung**, die den Wettbewerbsdruck auf die Individuen in Grenzen hält und so erst die Selbstbindung an moralische Standards zumutbar macht.

„Ein gewisses Maß an Sachzwangbegrenzung ist durchaus im Markt möglich. Durch die ordnungspolitische Gestaltung der preislichen An- und Abreize des Marktes kann nämlich die Wirkungsrichtung des Wettbewerbs beeinflusst werden. Der Marktmechanismus wird damit nicht geschwächt, sondern lebens- und gesellschaftsdienlich genutzt und damit in seiner Legitimität gestärkt.“<sup>7</sup>

Eine Anreizstruktur, die humanes, sozial- und umweltverträgliches Wirtschaften sogar belohnt, scheint eher einem nur theoretisch existierenden idealen Markt anzugehören. Realistischer in der Umsetzung wäre jedoch ein Mechanismus, der die Wettbewerbsnachteile, die jenen Akteuren, die ihrer gesellschaftlichen Verantwortung gerecht werden wollen und deshalb zum gelegentlichen und punktuellen Verzicht auf eine Gewinnchance bereit sind, in „anderer Münze“ zumindest teilweise ausgleicht. Solche „Kleinkostensituationen“ gefährden nicht die Selbstbehauptung im Wettbewerb oder die Chance zu angemessener Gewinnerzielung und sind deshalb für einen republikanisch eingestellten Wirtschaftsbürger zumutbar.<sup>8</sup>

Wenn solche — konkret sicherlich noch genauer zu durchdenkenden — gesellschaftlich-institutionellen **Rückenstützen** es leisten können, die geläufige Meinung, dass der Ehrliche oftmals der ‚Dumme‘ sei (so auch der Titel eines Buches von Ulrich Wickert<sup>9</sup>), ein Stück weit aufzubrechen und zu widerlegen, dann wirkt das gleichzeitig verstärkend auf die Bereitschaft zur Mitverantwortung für die Wirtschaft *in der* Gesellschaft. So kommt es zur „notwendigen dialektischen Wechselwirkung zwischen der minimalen, aber unverzichtbaren Bürgertugend einerseits (Individualethik) und einer freiheitlichen und gerechten Verfassung andererseits (Institutionenethik)“<sup>10</sup>.

Als Beispiele für solche möglichen Rückenstützen nennt Ulrich eine klare und rechtsstaatlich sanktionierte *Verantwortungszurechnung* an die Träger von Entscheidungskompetenzen für die der Öffentlichkeit entstehenden Folgen ihres Handelns oder etwa eine umfassende *staatsbürgerliche Bildung*, die zur kompetenten Meinungsbildung sowie aktiven Teilhabe an öffentlichen Diskussionsprozessen befähigt.<sup>11</sup>

---

<sup>7</sup>Ulrich 2002, 109

<sup>8</sup>Vgl. Ulrich 2002, 110

<sup>9</sup>Vgl. Wickert 2005

<sup>10</sup>Ulrich 2001, 302

<sup>11</sup>Vgl. Ulrich 2001, 319

### 4.1.1. Der Wirtschaftsbürger in seinen verschiedenen Kontexten und Rollen

Der Begriff des Wirtschaftsbürgers beschränkt sich nicht auf den — unabhängig ob unternehmerisch, freiberuflich oder als nicht-selbstständig Beschäftigter — für seinen Lebensunterhalt arbeitenden Menschen. Wir alle sind gleichzeitig noch in vielen anderen Rollenzusammenhängen in den Prozess des Wirtschaftens eingebunden - als Konsument, als Anleger, als Souverän der politischen Entscheidungsfindung. In jedem dieser Kontexte stellen sich nochmals je besondere Herausforderungen an die wirtschaftsbürgerliche Mitverantwortung und bieten sich Chancen für den eigenen Beitrag zur ‚res publica‘ des guten Zusammenlebens.

#### 1. als **reflektierender Konsument**:

Im persönlichen Konsumverhalten liegt eine große Bandbreite an Möglichkeiten, sich für nachhaltiges und lebensdienliches Wirtschaften einzusetzen. Es ist schon keine Modeerscheinung mehr, dass Kunden — freilich nach ihren finanziellen Möglichkeiten — nicht nur an möglichst billigen, sondern an in einem umfassenderen Sinn ‚*günstigen*‘ Produkten interessiert sind. Zu dem Anspruch, für sein Geld möglichst große Leistung und Qualität zu bekommen, kommt die kritische Frage nach dem durch die Produktion verursachten Ressourcenverbrauch oder nach den Arbeitsbedingungen entlang der gesamten Wertschöpfungskette. Nicht nur Unternehmen, die mit den betriebswirtschaftlichen Folgen eines publik gewordenen Skandals und dem Schaden an der Reputation der eigenen Marke umgehen mussten, sind um Transparenz bezüglich dieser Qualitäten ihrer Erzeugnisse und Dienstleistungen bemüht - mehr und mehr setzt sich eine Kultur kritischen Konsums durch, auf die sich die Unternehmen mit ihrer Strategie durchaus einstellen. Neben verbesserten rechtlichen Rahmenbedingungen des Konsumentenschutzes tragen gerade unabhängige Zertifizierungsstellen, die nach klaren Kriterien Hersteller und deren Produkte unter die Lupe nehmen und durch Vergabe von Logos oder Gütersiegeln eine Kaufentscheidung nach ethischen Prinzipien ermöglichen, zu dieser Entwicklung bei.<sup>12</sup>

Beispiele für Unternehmen, die ihren kritischen Kunden durch transparenten Umgang mit den eigenen Geschäftspraktiken und durch Zertifizierung mit anerkannten Labels entgegen kommen, finden sich vor allem in den Geschäftsfeldern Lebensmittel und Kleidung. Das Handelshaus **gepa** setzt für seine Produkte auf fair

---

<sup>12</sup>Vgl. Ulrich 2002, 114

#### 4. „Orte wirtschaftsethischer Verantwortung“

gehandelte und ökologisch bedenkenlose Rohstoffe, bei denen alle Zulieferer auf Augenhöhe behandelt werden und Preise gezahlt bekommen, die die Produktionskosten decken, sich an den wirklichen Lebenshaltungskosten orientieren und darüber hinaus Spielraum für Entwicklungs- und Gemeinschaftsaufgaben geben.<sup>13</sup> Der Sportartikelhersteller **Puma** hat sich auf eine nachhaltige Entwicklung verpflichtet und garantiert durch die Zertifizierung der FLA (*fair labor association*), dass entlang der gesamten Wertschöpfungskette alle Arbeitnehmerrechte eingehalten werden und vor allem Kinderarbeit bei allen Subunternehmern unterbunden bleibt.<sup>14</sup>

#### 2. als **kritischer Kapitalanleger**:

Auch im Bereich der Geld- und Kapitalanlage nimmt die Zahl an Fonds oder Investmentprodukten zu, bei denen für die Zusammensetzung des Portfolios auf eine Balance zwischen angemessener Rendite und der ‚*ethischen Performance*‘ (Aspekte eines humanen, sozial und ökologisch verträglichen Geschäftsgebahrens) der jeweiligen Unternehmen geachtet wird.<sup>15</sup> Dass solche prinzipiengeleiteten Anlagefonds, die vor allem in Aktiengesellschaften mit nachhaltigen Geschäftsstrategien und ausgeprägten Wertgrundsätzen investieren, vergleichbare oder sogar höhere Erträge erzielen, kann als ein Beleg für den langfristigen Nutzen wirtschaftsethischer Aktivitäten gelten. Eine Studie des britischen Umweltministeriums etwa hat ergeben, dass Unternehmen mit strengeren Corporate Governance-Richtlinien und Umweltstandards schon in einem mittelfristigen Betrachtungszeitraum von vier Jahren ihre Branchenkollegen übertreffen.<sup>16</sup> Umgekehrt muss jedem Anleger, der auf die maximal mögliche Rendite abzielt, klar sein, dass er durch diese Präferenz für einen steigenden Rationalisierungsdruck bis hin zum Abbau von Arbeitsplätzen mitverantwortlich ist.

Gerade der Markt für nachhaltiges, ökologisch und sozial verantwortungsvolles Investment erlebt zur Zeit ein überdurchschnittliches Wachstum. Responsibility Fonds sind kein Nischenprodukt mehr, sondern werden inzwischen auch von namhaften Kapitalanlagegesellschaften wie Gerling<sup>17</sup> oder SEB<sup>18</sup> über die normalen Vertriebswege angeboten. Spezialisierte Rating-Agenturen wie **oekom research**

---

<sup>13</sup>siehe <http://www.gepa.de/htdocs/profil/> [23.02.2007]

<sup>14</sup>siehe <http://about.puma.com/puma.jsp?type=company&parent=12&id=12&lang=de> [23.02.2007]

<sup>15</sup>Vgl. Ulrich 2002, 116

<sup>16</sup>Vgl. Buchter, Heike: Rücksicht zahlt sich aus. in: Die Zeit, Nr. 4/2005 vom 20.01.2005

<sup>17</sup><http://www.responsibility-fonds.de/>

<sup>18</sup><http://www.sebassetmanagement.de/>

#### 4. „Orte wirtschaftsethischer Verantwortung“

haben ein differenziertes Wissen auf diesem Gebiet angesammelt und helfen mit, dass am Ende alle Seiten profitieren: „Nachhaltige Entwicklung ist eines der Schlüsselthemen für das 21. Jahrhundert. Unternehmen, die ökonomische, ökologische und soziale Ziele in Einklang bringen, vermindern nicht nur ihre Risiken, sondern realisieren auch entscheidende Wettbewerbsvorteile. Sie werden dadurch für die internationalen Finanzmärkte zunehmend attraktiver.“<sup>19</sup>

#### 3. als **Organisationsbürger**:

Hinter dem Konzept des Organisationsbürgers steckt der aus dem republikanischen Ethos abgeleitete Grundgedanke, dass die Wirtschaftsbürger „ihre organisatorisch eingegrenzte *Rollenverantwortung* nicht einfach von ihrer prinzipiell *unteilbaren Bürgerverantwortung* für die gesamten Folgen ihres Tuns abspalten, sondern ihre Rolle selbst noch im Lichte ihrer umfassenderen Bürgerverantwortung reflektieren.“<sup>20</sup> Im Grunde geht es hier um das Spannungsfeld einerseits zwischen den Karrierezielen (oder schlicht dem Erhalt des eigenen Arbeitsplatzes), der damit verbundenen Loyalitätspflicht gegenüber dem Arbeitgeber auch in moralisch fragwürdigen Situationen und andererseits dem grundlegenden Bedürfnis nach der moralischen Integrität des eigenen Handelns - kurz: zwischen der unmittelbaren Ergebnisverantwortung und der umfassenderen Bürgerverantwortung. Beiden Polen gleichzeitig kann am ehesten eine kritische Loyalität gerecht werden, innerhalb derer ein Mitarbeiter oder eine Mitarbeiterin gewissenhaft die vereinbarten Aufgaben erfüllt, jedoch wenn nötig den moralischen Anspruch wahrnimmt und im Sinne von Zivilcourage in dieser konkreten Situation die Integrität über die Loyalität stellt. Gerade hier ist es wichtig, dass durch die bereits angesprochenen ‚institutionellen Rückenstützen‘ der Einzelne vor moralischer Überforderung bewahrt und im Falle einer unangemessenen Gegenreaktion des Arbeitgebers durch die Gesellschaft geschützt wird. Interne Feedback-Kanäle oder verbindliche Verhaltenskodizes - eine „organisierte moralische Verantwortlichkeit“<sup>21</sup> - können von Anfang an solche Zuspitzungen vermeiden und stellen gleichzeitig Mechanismen zur Verfügung, durch die das ‚ethische Sensorium‘ der Mitarbeiter dem Unternehmen als zusätzliche Ressource zu Gute kommt. Damit dies im Tagesgeschäft eines Unternehmens Wirklichkeit wird, bedarf es sicherlich noch einiger grundlegender Veränderungen der Kommunikationskultur und eines ausgeprägteren Vertrauens-

---

<sup>19</sup>[http://www.oekom-research.de/ag/german/index\\_wir\\_ueber\\_uns.htm](http://www.oekom-research.de/ag/german/index_wir_ueber_uns.htm) [23.02.2007]

<sup>20</sup>Ulrich 2002, 117

<sup>21</sup>Ulrich 2002, 123



#### 4. „Orte wirtschaftsethischer Verantwortung“

verhältnisses der Mitarbeiter untereinander, doch erste positive Erfahrungen aus den USA zeigen, dass es auf Dauer ein gangbarer Weg sein kann.<sup>22</sup>

##### 4. als **mitverantwortlicher Staatsbürger**:

„Als wirtschaftsethisches aufgeklärte Staatsbürger sind wir vor allem aufgefordert, unsere (noch so bescheidene) Mitverantwortung bezüglich der Rahmenordnung des Marktes wahrzunehmen.“<sup>23</sup> Zurückgehend auf Kants Idee öffentlichen Vernunftgebrauchs in der demokratischen Kommunikationsgemeinschaft freier und mündiger Bürger fordert Ulrich eine deliberative Politik, die den realen Anforderungen gerecht wird und sich zugleich immer wieder neu der ergebnisoffenen Diskussion über Ziel und Richtung der ‚gemeinsamen Sache‘ stellt. Doch auch ohne sich in einer aktiven Rolle an diesem öffentlichen Diskussions- und Entscheidungsprozess zu beteiligen, kann der Einzelne sich in seiner wirtschaftsbürgerlichen Verantwortung einbringen - etwa im unmittelbaren Umfeld als Multiplikator für einen zumutbar begrenzten, nachhaltigen Lebensstil oder auch an der Urne mit der Stimme für Reformvorhaben in Richtung einer „wohlgeordneten Bürgergesellschaft“.

#### 4.1.2. Praxisbeispiel: Whistle-Blowing

Bei der Beschreibung der Rolle des mündigen Wirtschaftsbürgers *als Arbeitnehmer* wurde bereits das Spannungsverhältnis zwischen der von ihm eingeforderten Loyalität und der umfassenderen Verantwortlichkeit gegenüber der Gesellschaft deutlich. Wer sich in der konkreten Situation für „angewandte Zivilcourage“ entscheidet und von einem moralischen Standpunkt her fragwürdige Praktiken zur Sprache bringt, muss mit den unterschiedlichsten Konsequenzen — von dankbarem Wohlwollen über systematisches Mobbing des ‚Nestbeschmutzers‘ bis hin zur Kündigung ist hier eine große Bandbreite denkbar — rechnen. Im Grunde geht es um die Frage „Mitmachen, sich einmischen oder ignorieren?“, die jeder in der konkreten Situation für sich selbst zu beantworten hat.

Vor allem im amerikanischen und angelsächsischen Raum wird dieses Phänomen schon seit einigen Jahren unter dem Stichwort **Whistleblowing** (umgangssprachlich: „verpfeifen“) diskutiert, doch auch in deutschen Unternehmen wächst die Sensibilität für solche Loyalitätskonflikte. Allen Definitionen, die sich diesem Phänomen annähern<sup>24</sup>, ist ein Muster gemeinsam: Es geht um eine problematische Situation – entstanden durch

---

<sup>22</sup>Vgl. Leisinger 2003, 238

<sup>23</sup>Ulrich 2002, 124

<sup>24</sup>Vgl. Leisinger 2003, 27-31

#### 4. „Orte wirtschaftsethischer Verantwortung“

Enthüllung illegaler oder unmoralischer Praktiken innerhalb einer Organisation –, deren ‚Entdecker‘ nicht die Macht hat, sie durch eigenes Handeln direkt zu lösen, und auf deren Kommunikation über reguläre Berichtswege die Verantwortlichen mit Blockade oder sogar negativen Sanktionen für den Whistleblower reagieren würden. Je stärker die betroffene Person in ihrem moralischen Empfinden oder gemessen an den in der Organisation für gut gehaltenen Werten einen Handlungsdruck (ein ethisch begründbarer „*Professional Dissent*“<sup>25</sup>) verspürt, umso eher wird sie bereit sein, über andere Kanäle und unter Einbeziehung einer breiteren Öffentlichkeit auf die ethische Schieflage aufmerksam zu machen. Denkbar sind informelle Kontakte mit Lokalpolitikern, ein offener Brief oder gezielte Hinweise an die Presse. Spektakuläre Fälle, wie etwa der im Jahr 1997 von einem Mitarbeiter des Wachdienstes aufgedeckten Skandal der *Schweizerischen Bankgesellschaft* um vernichtete Akten über deren Rolle während des nationalsozialistischen Regimes und daraus abzuleitenden Entschädigungsansprüche<sup>26</sup>, bekommen im Licht der öffentlichen Wahrnehmung eine ganz eigene Dynamik, die oftmals weder das Unternehmen noch der Whistleblower selbst unter Kontrolle behalten können.

Idealtypisch und vereinfacht könnte ein solcher Prozess in folgenden Schritten ablaufen: (1) Das Ereignis zieht die Aufmerksamkeit eines potentiellen Whistleblowers auf sich. (2) Nach einer detaillierteren Klärung der Fakten und Hintergründe beginnt der Prozess der Güterabwägung zwischen den Optionen *Einmischen* (und wenn ja, in welcher Form) und die damit verbundenen Konsequenzen bewusst in Kauf nehmen oder *Stillhalten* aus Loyalität oder Indifferenz. (3) Wenn die Entscheidung für das Handeln gefallen ist, wird sich der Mitarbeiter oder die Mitarbeiterin zuerst auf direktem Weg an den offensichtlich für das Problem Verantwortlichen wenden. Sollte auf dieser direkten Ebene keine Klärung möglich sein, wird der Sachverhalt auf einer höheren Ebene der Hierarchie, bei einer Ombudsperson oder etwa in der Revisionsabteilung zur Sprache gebracht. (4)

---

<sup>25</sup>Leisinger 2003, 30

<sup>26</sup>Christoph Meili, der ansprochene Mitarbeiter, übergab sowohl der Presse als auch der jüdischen Kultusgemeinde Ausschnitte aus den Akten, die trotz eines entsprechenden Verbotes vernichtet werden sollten. Die Bank reagierte mit plumpen Angriffen auf dessen Glaubwürdigkeit, der verantwortliche Archivar wurde in die Rolle des Sündenbocks gedrängt; von den Medien wurde er dagegen für seine Zivilcourage gelobt. Ab diesem Zeitpunkt traten auch noch andere Interessen auf den Plan: Politiker und Anwälte versuchten im Windschatten der „Affäre Meili“ laufende Entschädigungsklagen in ihrem Sinne zu beeinflussen, die Konkurrenz schlug zog unverhältnismäßigen Profit aus dem angeschlagenen Ruf der SBG. An diesem Beispiel wird klar, welche verhängnisvolle Kette an Reaktionen ein vom Unternehmen viel zu spät und unprofessionell aufgefangenes Whistleblowing auslösen kann, und welche ganz unterschiedlichen Motive in der Folge die Aufarbeitung des Fehlgriffs überlagern können.

(Vgl. Koch, E.: „Herr Meili, Szenen aus dem Welttheater“. in: Tagesanzeiger, Magazin vom 25.04.1998 – weitere Literaturhinweise in Leisinger 2003, 279–288)

#### 4. „Orte wirtschaftsethischer Verantwortung“

Erst wenn solche „hochrangigen“ internen Interventionen ins Leere laufen und wenn der Whistleblower nach wie vor von der Notwendigkeit verändernden Handelns überzeugt ist, führt der nächste Schritt in eine *unternehmensexterne* Dimension, um dort **öffentlichen Legitimationsdruck** aufzubauen. (5) Die beteiligten Akteure (die angegriffene Organisation, öffentlich-rechtliche Institutionen, kritische Konsumenten, usw.) sind an diesem Punkt im Licht der medialen Berichterstattung zum Reagieren gezwungen. Im positiven Fall wird der Missstand korrigiert und das Unternehmen ist an diesem Fall „ethisch gewachsen“. Doch trotz allem kann sich im Rückblick herausstellen, dass die Übernahme bürgerschaftliche Verantwortung in Form des Whistleblowings wenig oder kaum etwas bewirkt hat und die praktizierte Zivilcourage negativ sanktioniert wird.

Aus diesem Grund werden in der Diskussion um das ‚kontrollierte Verpfeifen‘ zwei zentrale Fragen aufgeworfen: Welche Regelungen können getroffen werden, um Whistleblower in ihrer Position zu stärken und vor ungerechtfertigten Reaktionen zu schützen? Und wie kann in Zukunft das Wissen um moralische Grenzsituationen eher als Chance denn als Bedrohung gelten und so als Ressource für die nachhaltige Weiterentwicklung fruchtbar werden? Eine Antwort auf die erste offene Frage gibt Ulrich mit dem Hinweis auf die „institutionellen Rückenstützen“, mit denen die Gesellschaft Einzelne vor moralischer Überforderung schützen muss.<sup>27</sup> Konkret wäre hier an den bestehenden Regelungen der betrieblichen Mitbestimmung anzudocken und auf dieser Grundlage die rechtliche Würdigung *wohlbegründeten* Whistleblowings positiv zu stärken — im Gegenzug lassen sich Ansprüche an die Qualität von Vorbereitung und Durchführung der Intervention (detaillierte Situationsanalyse, ehrlicher Umgang mit den Fakten, verantwortete Güterabwägung, angemessen in Stil und Wahl der Mittel) formulieren. Die zweite Frage weist stärker auf die unternehmensinterne Perspektive. Unternehmen als kollektive Akteure innerhalb der lokalen und globalen Gesellschaft tun gut daran, das moralische Sensorium der einzelnen Mitarbeiter nicht ungenutzt zu lassen, sondern ihm als prüfende Instanz der real gelebten Unternehmenskultur und als einen Baustein organisatorischen Lernens Raum zu geben. Dazu braucht es *kulturelle* (eine kritikfreundliche **Fehler- und Lernkultur**, Führungskräfte mit ausgeprägten sozialen Kompetenzen) und auch *strukturelle* (ein transparentes **Dissensmanagement** mit entsprechenden Rollen, die innerhalb und außerhalb der regulären Hierarchie Ansprechpartner und Moderatoren für solche klärenden Prozesse sind, wie z. B. Ombudsleute und Ethikbeauftragte) Voraussetzungen. Unter dem Dach eines „Corporate Reputation Management“<sup>28</sup> versammelt, wird eine

---

<sup>27</sup>Vgl. Ulrich 2001, 326

<sup>28</sup>Vgl. Leisinger 2003, 238

#### 4. „Orte wirtschaftsethischer Verantwortung“

solche ‚organisierte moralische Verantwortlichkeit‘ und die wohlwollende Einbindung der *Ressource Moral* zu geringeren Friktionen im Umgang mit den verschiedenen Stakeholdern sowie der kritischen Öffentlichkeit führen, am Ende des Tages vielleicht sogar die Wettbewerbsfähigkeit steigern.

Paradox lässt sich formulieren: Ziel des Whistleblowings ist es, sich selbst überflüssig zu machen. Es käme gar nicht dazu, so Ulrich, „hätten die betroffenen Firmen organisationsintern vorgesorgt durch die Pflege einer betrieblichen Verantwortungskultur und die Errichtung tragfähiger Kanäle des kritischen Einspruchs für Mitarbeitende aller Ebenen. Die Gewährleistung eines organisationsbürgerlichen Rechts auf Anhörung würde [...] die meisten legitimen Gründe für das öffentliche ‚Verpfeifen‘ beseitigen und wäre insofern auch im Eigeninteresse der Firma an der Wahrung eines guten Rufs klug.“<sup>29</sup>

## 4.2. Unternehmensethik

Mit diesen Überlegungen wird bereits deutlich, dass die Übernahme von wirtschaftsbürgerlicher Verantwortung jedes Einzelnen kraftlos bleibt, wenn nicht gleichzeitig im Unternehmen eine *Integritäts- und Verantwortungskultur* proaktiv gepflegt und weiterentwickelt wird. Als **kollektiver Akteur** und juristische Person ist eine Organisation ebenso wie jeder Bürger Adressat von berechtigten Interessen und moralischen Erwartungen sowie für die Zuschreibung von Verantwortung. Daher macht es Sinn, in einem zweiten Schritt das republikanisch-liberale Konzept des Wirtschaftsbürgers auf die Ebene des Unternehmens — in seiner Gesamtheit als mit seiner Umwelt vernetztes sozio-technisches System — zu übertragen und dessen Rolle als **Corporate Citizen** näher zu bestimmen. Der Anspruch Peter Ulrichs ist, nicht eine Unternehmensethik als *rein* anwendungsorientierte Managementethik, sondern vielmehr eine „Vernunftethik des unternehmerischen Wirtschaftens im Ganzen“<sup>30</sup> zu konzipieren.

### Ethik im Spannungsfeld von Legitimität und Effektivität

Marktwirtschaft ist auch in einer sozial begrenzten Form nicht ohne das **Gewinnprinzip** als Triebfeder des Wettbewerbs denkbar. Auch in seiner „Kritik der ‚reinen‘ ökonomischen Vernunft“<sup>31</sup> argumentiert Peter Ulrich nicht gegen das Streben nach Gewinn per se, sondern gegen dessen Absolutsetzung als unhinterfragbar oberstes Ziel — das Interesse

---

<sup>29</sup>Ulrich 2002, 123

<sup>30</sup>Ulrich 2001, 395

<sup>31</sup>Siehe Kapitel 3.2

#### 4. „Orte wirtschaftsethischer Verantwortung“

der Kapitalgeber ist ein berechtigtes, jedoch nur *eines* unter mehreren. In der täglichen Praxis werden in Unternehmen immer wieder Situationen auftreten, in denen moralisch legitimes Handeln nur durch den (zumindest teilweisen) Verzicht auf realisierte Gewinnchancen möglich ist. Dieser Wert- und Interessenskonflikt besteht als Grundspannung unternehmerischen Handelns und kann immer nur für den Einzelfall aufgelöst werden.

Von seinem grundlagenkritischen Ansatz her kommend, formuliert Ulrich daher ganz deutlich: „Legitimes Gewinnstreben ist stets moralisch begrenztes Gewinnstreben“ – es ist „nur *Gegenstand* der unternehmensethischen Reflexion, *ein* Wert und *eine* Dimension betrieblicher ‚Wertschöpfung‘ [...], aber niemals ethisch begründbare Massgabe des unternehmerischen Handelns.“<sup>32</sup> Noch vor dem Blick auf konkrete Situationen brauche es eine grundsätzliche ethische Reflexion über die **konfigurierenden Wertorientierungen**<sup>33</sup> (Gewinn – Qualität – Umweltschutz – Mitarbeiterzufriedenheit – Effizienz – Innovation – ...), um dann unter Berücksichtigung der Verantwortbarkeit und Zumutbarkeit gegenüber allen betroffenen Anspruchsgruppen eine abgewogene Entscheidung treffen zu können.

#### Zwei „halbierte“ Formen von Unternehmensethik

Eine Unternehmensethik, die diesen Anspruch einlösen will, kann sich nicht bloß als „humanistisches Beiwerk“ zur Abfederung der negativen externen Effekte des marktwirtschaftlichen Wettbewerbs verstehen. Peter Ulrich grenzt seinen Ansatz klar von zwei „halbierten Varianten“<sup>34</sup> ab, die entweder nur das *Wie* der Gewinnerzielung oder das *Wofür* der wohltätigen Verwendung von Überschüssen, nicht jedoch ein integriertes Handeln entlang der gesamten Wertschöpfungskette im Blick haben.

- **Instrumentalistische Unternehmensethik:**

Nach dem geläufigen Motto „*Sound ethics is good business in the long run.*“ wird das ethische Engagement eines Unternehmens als strategischer Erfolgsfaktor und als ‚kurzfristige‘ Investition in den langfristigen Erfolg des Unternehmens wahrgenommen und als *Instrument* zur Zukunftssicherung eingesetzt. Auf einer teleologischen Argumentationslinie ist es durchaus positiv zu werten, wenn ein Unternehmen verantwortungsvoll handelt und damit für seine Umwelt *und* sich selbst Gutes tut. Doch Ulrich kritisiert aus seiner kantischen Tradition heraus, dass durch diese funktionelle Anwendung der Eigenwert ethischer Gesichtspunkte nicht mehr

---

<sup>32</sup>Ulrich 2001, 415

<sup>33</sup>Vgl. Ulrich 2002, 145

<sup>34</sup>Ulrich 2002, 146

#### 4. „Orte wirtschaftsethischer Verantwortung“

gewahrt sei. Es mag sehr idealisierend sein und sicherlich bisweilen der durchaus guten Intention von ‚angewandter Ethik‘ nicht gerecht werden, wenn die Integrative Wirtschaftsethik sich in diesem Punkt so strikt (prägnant: „Bedingte Ethik ist keine Ethik“<sup>35</sup>) abgrenzt. Und doch ist es angesichts der bei vielen Unternehmen nach wie vor deutlich wahrnehmbaren Diskrepanz zwischen dem in der Öffentlichkeit gezeichneten „Hochglanzbild“ ihrer *Corporate Responsibility* und dem alltäglichen Handeln angezeigt, einen Finger in diese Wunde zu legen und für das Instrumentalisierungspotential von Ethik zu sensibilisieren.

##### • **Karitative Unternehmensethik:**

Im Sinne einer ‚karitativen‘ Spendenethik geben Unternehmen einen Teils ihres Gewinns für gemeinwohldienliche Zwecke. Das wirtschaftsbürgerliche Engagement beschränkt sich folglich darauf, anderen einen Anteil am ‚Kuchen‘ des erwirtschafteten Überschusses zu überlassen, ohne jedoch die ethische Dimension seiner Entstehung genauer zu beleuchten. Dabei steht der Leitsatz „*Corporate social responsibility is fine, if you can afford it.*“<sup>36</sup> im Mittelpunkt der Überlegungen. Die gesamtgesellschaftliche Verantwortung beschränkt sich bei einer Unternehmensethik solchen Zuschnitts auf die Gemeinwohlpflichtigkeit des nicht reinvestierten Gewinns und stellt nicht die Frage nach der Zumutbarkeit des Wertschöpfungsprozess — oder in der provokanten Umkehrung dieses Gedankenganges: Ein Unternehmen darf auch aus moralischer Sicht die Gewinnmaximierung *by any means* als oberstes Ziel aufstellen, denn je mehr Gewinn unter dem Strich bleibt, desto mehr kann auch Gutes getan werden. Ulrich bemängelt, dass das Formalziel der Gewinnerzielung bestehen bleibt und der „unbequeme ethische Anspruch“ lediglich auf die Umverteilung des Überschusses beschränkt bleibt.<sup>37</sup> Dieser Hinweis darauf, dass eine ‚Wirtschaftsethik nach Kassenlage‘ zu kurz greift, ist ein entscheidendes Kriterium für eine objektive Wahrnehmung des moralischen Handelns von und in Organisationen. Doch wiederum gilt es hier neben dem Ideal auch der Praxis in den Unternehmen gerecht zu werden und ernst gemeintes gesellschaftliches Engagement, das sich legitim entstandener Erträge bedient, wertzuschätzen und von einer Feigenblattethik zur Beruhigung des sozialen Gewissens zu unterscheiden.

---

<sup>35</sup>Ulrich 2002, 150

<sup>36</sup>Ulrich 2002, 148

<sup>37</sup>Vgl. Ebd.

### **Integrative Unternehmensethik**

Eine *Integrative* Unternehmensethik, die diesen Ansatz auf die Ebene von Unternehmen als den eigentlichen (kollektiven) Akteuren der Wertschöpfungskette herunter bricht, muss sowohl nach der ethische Qualität der jeweiligen Geschäftsstrategien und -methoden als auch nach dem über den unmittelbaren Geschäftsbereich hinaus gehenden Engagement für das gute und gerechte Zusammenleben der Wirtschaftsbürger fragen. Aufgabe der wissenschaftlichen Reflexion ist es in diesem Zusammenhang, Kriterien und mögliche kommunikative Settings zu erarbeiten und so den Unternehmen einen Diskurs über den Kern ihrer Geschäftsidee, den sie tragenden Sinngrund sowie Prozesse und Mechanismen, die nach innen und außen integrires Verhalten fördern, zu ermöglichen.

„Integrative Unternehmensethik versteht sich als *permanenter Prozess der vorbehaltlosen kritischen Reflexion und Gestaltung tragfähiger normativer Bedingungen der Möglichkeit lebensdienlichen unternehmerischen Wirtschaftens*. Der Unternehmung soll (bzw. will in ethischer Selbstbindung) ihre Existenzsicherung und ihren betriebswirtschaftlichen Erfolg im Wettbewerb ausschließlich mit gesellschaftlich legitimen und sinnvollen Strategien unternehmerischer Wertschöpfung erreichen.“<sup>38</sup>

#### **4.2.1. Das Unternehmen als „Good Corporate Citizen“**

Hier schließt sich wieder der Kreis zur Ausgangsfrage, wie sich die Rolle eines Unternehmens als guter Bürger — als *Corporate Citizen*, der sich bewusst in den umfassenderen Verantwortungszusammenhang der Gesellschaft einfügt und bewusst darauf abzielt, dem Anspruch eines republikanisch verstandenen *citoyen* gerecht zu werden — umreißen lässt. Nach Peter Ulrich ist diese Aufgabe auf zwei Ebenen anzugehen. Auf einer ersten Stufe steht die Herausforderung der angemessenen Integration von Ethik und betriebswirtschaftlicher Notwendigkeit mit dem Ziel einer in der Unternehmenskultur verankerten und nach innen und außen transparenten **Geschäftsintegrität** im Mittelpunkt. Die zweite Stufe geht über das unmittelbare Handeln der Organisation hinaus und rückt die Notwendigkeit der republikanisch-politischen **Mitverantwortung** für zukunftsfähige Strukturen innerhalb der Gesellschaft in den Blick. Eine Geschäftsethik im Sinne einer ethisch begründeten und im Eigeninteresse klugen Selbstbindung scheitert, wenn sie gegen eine komplett gegenläufige Systemlogik durchgesetzt werden muss. Und die notwendige ethisch gehaltvolle Rahmenordnung des Marktes bleibt abstrakt, wenn sie

---

<sup>38</sup>Ulrich 2001, 428

nicht im konkreten Unternehmen reflektiert und verankert wird. Ordnungsethik und Unternehmensethik sind also keine alternativen Modelle, sondern bedingen und verstärken sich gegenseitig.<sup>39</sup>

#### 4.2.1.1. Unternehmensethik als zweistufige Konzeption

- **1. Stufe: Geschäftsethik (Integrität)**

Die Leitfrage für die Überlegungen zur ethischen Qualität der Geschäftsprozesse ist die nach der Lebensdienlichkeit sowohl des *Was* als auch des *Wie* der **Wertschöpfungs** eines Unternehmens. Wenn der Gedanke ernst genommen wird, dass die Wirtschaft nicht Selbstzweck ist, sondern lediglich eine Funktion im Rahmen der nachhaltigen Sicherung guten menschlichen Lebens einnimmt, verweist die Frage nach dem Produktportfolio oder dem Spektrum an Dienstleistungen auf eine tiefere Dimension. Integrative Unternehmensethik beginnt mit der „sinngebenden Orientierung der unternehmerischen Tätigkeit an einer ‚Vision‘ der lebenspraktischen Werte, die dadurch geschaffen werden sollen, seien es solche auf der Ebene der menschlichen Lebensgrundlagen oder solche auf der Ebene der Erweiterung der menschlichen Lebensfülle“<sup>40</sup>. Eine solche Konzeption berücksichtigt einerseits den am Markt nachgefragten Kundennutzen, andererseits auch die gesellschaftliche Vernetzung der Bedingungen und Folgen des ‚Werte schaffens‘ — sowohl intern (Bedingungen der Produktion, Rückkopplungseffekte auf Lieferanten und Konkurrenten) als auch extern (soziale und ökologische Auswirkungen, Reputation in der Öffentlichkeit). Wenn schon bei der Bestimmung des Existenzgrundes eines Unternehmens („*ethisch gehaltvolle Wertschöpfungs idee*“) auf mögliche Schnittmengen von sprichwörtlich Sinn-vollen Produkten und einem verantwortungsvollen Gewinninteresse geachtet wird, gelingt die **institutionelle Verankerung eines integren Geschäftsgebahrens** weitaus besser. „Je tragfähiger der ethische Unterbau einer Geschäftsstrategie ist, um so leichter wird es in der Regel sein, eine unternehmensethische Synthese zwischen Ethik und marktstrategischer Erfolgslogik zu finden.“<sup>41</sup> Gerade auch in Konfliktsituationen kann das Unternehmen aus dieser soliden Selbstvergewisserung im Spiegel der beiden Dimensionen sozialökonomischer Rationalität<sup>42</sup>, Sinn und Legitimität, moralische Rückenstärkung beziehen

---

<sup>39</sup>Vgl. Ulrich 2001, 429; Ulrich 2002, 151

<sup>40</sup>Ulrich 2001, 430

<sup>41</sup>Ulrich 2001, 432

<sup>42</sup>siehe Kapitel 3.3



#### 4. „Orte wirtschaftsethischer Verantwortung“

und eine entsprechende öffentliche Wertschätzung der Bemühungen um die Integrität des eigenen Tuns genießen — auch wenn es der Einzelfall verlangen mag, in begrenztem Umfang und kurzfristig den eigenen Anspruch zu relativieren.

Ein zweiter Aspekt ist die schon angesprochene normative und kulturelle Durchdringung des Unternehmensalltags mit **verbindlichen Geschäftsprinzipien**, die einen integren und angemessenen Umgang mit den unterschiedlichen Interessensgruppen fördern und gegenläufiges Verhalten unwahrscheinlicher machen. Wie ein systematisch betriebenes Integritätsmanagement zu einer *gelebten Integritäts- und Verantwortungskultur* beiträgt, davon wird später konkret die Rede sein.<sup>43</sup>

- **2. Stufe: Republikanische Unternehmensethik (Mitverantwortung)**

Das bürgerschaftliche Engagement eines Unternehmens, das dem Anspruch eines *Good Corporate Citizen* gerecht werden will, endet nicht mit der verantwortungsvollen Gestaltung der eigenen Geschäftsprozesse und -beziehungen. Solche Unternehmer oder Entscheider werden in den für ihre Branche relevanten Verbänden oder Gremien und unter Umständen auf einer gesamtgesellschaftlichen Ebene aus ihrem aufgeklärten Eigeninteresse heraus an der **Weiterentwicklung der Spielregeln und Rahmenbedingungen**<sup>44</sup> mitwirken. Auf diese Weise leisten sie auf zwei Ebenen ihren Beitrag zur Sicherung des ethischen Standards des ‚Wettbewerbsspiels‘<sup>45</sup> und dessen ordnungspolitischer Rahmung: „Einerseits können die einzelnen Unternehmen sich auf der Ebene ihrer Branchenverbände subpolitisch nach innen für hohe ethische Standards des brancheninternen Wettbewerbs einsetzen, andererseits können sie sich gemeinsam nach außen für gemeinwohldienliche Reformen des Ordnungsrahmens engagieren.“<sup>46</sup>

Gängige Praxis ist die kollektiv-autonome Selbstbindung eines einzelnen Wirtschaftszweigs in Form von — inzwischen oftmals länderübergreifend geltenden — **Branchenvereinbarungen**<sup>47</sup>, Sozial- und Umweltstandards. Als ‚globales Dach‘

---

<sup>43</sup>Siehe Kapitel 4.2.2

<sup>44</sup>Bei der unvertretbaren Verantwortlichkeit der Unternehmen und des Unternehmers für die Mitgestaltung der marktwirtschaftlichen Rahmenordnung und vor allem als Instanz, die auf Ungereimtheiten und Missbrauchsmöglichkeiten der bestehenden Spielregeln aufmerksam macht, liegen Peter Ulrich und Karl Homann sehr deutlich auf einer Linie. Die beiden Konzepte unterscheiden sich jedoch stark beim Blick auf die ethische Qualität der Spielzüge. Während Homann individuelle ethische Ansprüche an die Akteure der Wertschöpfung auf die Ordnungsebene verlagert, sieht Ulrich durchaus die Verantwortung für die Folgen des Handelns der (sowohl individuellen als auch kollektiven) Wirtschaftssubjekte gegenüber dem ‚universalisierten Anderen‘, die sich aus dem wechselseitigen Verbundensein innerhalb der *moral community* ergibt.

<sup>45</sup>Vgl. Ulrich 2001, 434

<sup>46</sup>Ulrich 2002, 153

<sup>47</sup>Beispiele hierfür sind etwa das Selbstverpflichtungsprogramm „Responsible Care“ des *International*

#### 4. „Orte wirtschaftsethischer Verantwortung“

über diesen jeweils nur regional oder unter Unternehmen mit vergleichbaren Produkten oder Tätigkeitsfeldern verbindlichen Kodizes wurde im Jahr 1999 auf Initiative von Generalsekretär Kofi Annan von den Vereinten Nationen der *Global Compact*<sup>48</sup> ins Leben gerufen, um das gesellschaftliche Engagement von Unternehmen und deren Bemühungen um die Lebensdienlichkeit ihres ‚Werteschaffens‘ sowie einen transparenten Umgang mit den eigenen Geschäftspraktiken zu vernetzen und zu koordinieren.

Solche Vereinbarungen haben natürlich ihre Grenzen. Erstens sind sie auf die ernste Absicht der teilnehmenden Organisationen angewiesen, da aufgrund des Charakters einer freiwilligen Selbstverpflichtung weiter gehende Sanktionsmöglichkeiten ausgeschlossen sind. Und zweitens sind sie in ihrer Wirkung nicht wettbewerbsneutral, sondern stellen eine bewusste Einschränkung der eigenen Marktposition und der Kooperationschancen dar. Doch genau darin liegt der Sinn von ethischen Branchenvereinbarungen. Um in der Summe zu ökologisch oder sozial höherwertigen Spielregeln des Wettbewerbs zu kommen, wird gleichsam als Übergangslösung eine Vereinbarung geschlossen, um das Dilemma zwischen moralisch erwünschtem und strategisch vorteilhaftem Verhalten auf einer neuen, gemeinsamen Ebene auszubalancieren und sich durch diese Selbstbindung gegenseitig vor „Trittbrettfahrern“ (*moral free riders*) zu schützen.<sup>49</sup>

##### 4.2.1.2. Stakeholder

Wenn Peter Ulrich ein Unternehmen als „pluralistische Wertschöpfungsveranstaltung“<sup>50</sup> bezeichnet, klingt bereits an, dass das Wirtschaften stets die Interessen von unterschiedlichen Gruppen, die mit ihm in Interaktions- und Kommunikationszusammenhängen stehen oder etwa von externen Effekten der Produktion betroffen sind, berührt. Eine Vielzahl von — teils kongruenten, teils jedoch gegenläufigen — Wertvorstellungen und Ansprüche wollen daher ausbalanciert und im Tagesgeschäft ebenso wie bei der Vorbereitung von strategischen Entscheidungen berücksichtigt werden. Hier kommt das in den 1980er Jahren<sup>51</sup> entstandene und seitdem vielfach entwickelte **Anspruchsgruppenkonzept** ins Spiel. In Anlehnung an das englische Wort für Aktionär, *Shareholder* (Anteils-

---

*Council of Chemical Associations* (<http://www.icca-chem.org/>) oder das EthikManagementSystem der bayerischen Bauwirtschaft (<http://www.bauindustrie-bayern.de/ethik/>).

<sup>48</sup>Umfassende Informationen auf <http://www.unglobalcompact.org/>

<sup>49</sup>Vgl. Ulrich 2001, 435f.

<sup>50</sup>Ulrich 2001, 438

<sup>51</sup>Zentral ist vor allem: Edward R. Freeman: *Strategic Management*. Boston 1984.

#### 4. „Orte wirtschaftsethischer Verantwortung“

inhaber), wurde das Konstrukt des *Stakeholders* (Anspruchsinhaber) als Sammelbegriff für alle Anspruchsgruppen und relevanten Umwelten<sup>52</sup> des Unternehmens etabliert. Damit weitet sich der Blick von einer rein auf die bestmögliche Verzinsung des eingesetzten Kapitals zentrierten Perspektive auf die Interessen und berechtigten Ansprüche aus dem gesamten sozialökonomischen Kontext eines Unternehmens. Solche **Stakeholder** lassen sich sowohl innerhalb (Mitarbeiter, Führungskräfte, Geschäftsleitung, Betriebsrat) als auch außerhalb (Kunden, Kapitalgeber, Lieferanten, Geschäftspartner, Konkurrenz, Umwelt, Standortgemeinde, Staat, Verbände) der Organisation identifizieren.

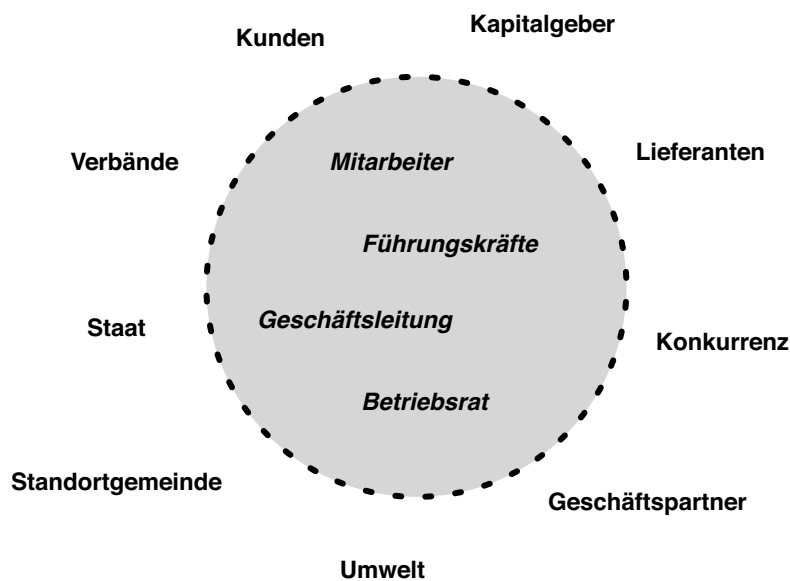


Abbildung 4.1.: Übersicht interner und externer Stakeholder (eigene Darstellung)

#### Management der Stakeholder-Beziehungen

Die Integrative Wirtschaftsethik greift diese Überlegungen auf und verknüpft sie mit ihrem normativ-kritischen Ansatz und wählt dazu eine weite Definition des Begriffs: „Als Stakeholder werden alle Gruppen bezeichnet, die gegenüber der Unternehmung *legitime Ansprüche* haben, seien das spezielle Rechte aus vertraglichen Vereinbarungen [...] oder allgemeine Rechte der von unternehmerischen Handlungen oder Unterlassungen Betroffenen.“<sup>53</sup> In einem *öffentlichen Deliberationsprozess* des Unternehmens mit seinen

<sup>52</sup>Hier ist ein umfassenderer Begriff von „Umwelt“ als der des uns umgebenden Ökosystems gemeint. „Umwelten“ im Plural verweist im Sinne der in der soziologischen Systemtheorie entwickelten Grunddifferenz System–Umwelt auf den für eine Organisation relevanten Bezugsrahmen, mit dem sie in Form von Rückkopplungsprozessen verbunden ist.

<sup>53</sup>Ulrich 2001, 442

#### 4. „Orte wirtschaftsethischer Verantwortung“

Anspruchsgruppen sieht Ulrich am ehesten den Ort gegeben, an dem die Legimitäts- und die Sinnfrage des Wirtschaftens („Welche Werte? Für wen?“)<sup>54</sup> geklärt und geprüft werden kann. Er plädiert für eine diskursethisch fundierte Konzeption ‚dialogorientierter Unternehmenspolitik‘, die sich aktiv dem **Legimitätsdiskurs** stellt, und grenzt diese von einer ‚dialogorientierten Unternehmenskommunikation‘ ab, die das Thema *public relations* lediglich als Strategie zur Akzeptanzsicherung instrumentalisiert oder das öffentliche Austarieren der Interessen auf den status quo eines ‚Machtgleichgewichts‘ verkürzt.<sup>55</sup>

Es gehört nach Ulrich zu den Aufgaben eines Unternehmens, geeignete Foren und „symmetrische Kommunikationssituationen“<sup>56</sup> zu schaffen, damit ein transparenter **Stakeholder-Dialog** unter gleichberechtigten Partnern stattfinden kann. In seiner Idealform sitzen Vertreter aller Anspruchsgruppen am sprichwörtlichen runden Tisch, um durch offenes und vertrauensvolles Thematisieren der wechselseitigen (berechtigten und argumentativ nachvollziehbaren) Erwartungen zu einer win-win-Situation zu kommen, in der sich die Verantwortlichkeit für die Folgen des jeweiligen Handelns oder Nichthandelns und die Zumutbarkeit ethischer Selbstbegrenzung die Waage halten.

#### **Stakeholder-Rechte**

Damit im Sinne der ‚gesellschaftlichen Rückenstützen‘ auch Stakeholder mit einer geringeren öffentlichen Wahrnehmung im Diskurs ihre berechtigten Ansprüche angemessen vertreten können, fordert die *Integrative Wirtschaftsethik* eine zunehmende institutionelle Verankerung von Stakeholder-Rechten, die ihre argumentative Position stärken.<sup>57</sup> Eine **interessenspluralistische Unternehmensverfassung** sichert den jeweils Betroffenen konkrete Mitspracherechte zu, gibt den Rahmen für den regelmäßigen Dialog unter und mit den Stakeholdern vor und gibt dieser Selbstbindung durch die Kontrolle im Licht einer kritischen Öffentlichkeit eine gewisse Verbindlichkeit.<sup>58</sup> Auf dieser Li-

---

<sup>54</sup>Siehe Kapitel 3.3

<sup>55</sup>Vgl. Ulrich 2002, 139

<sup>56</sup>Ulrich 2001, 448

<sup>57</sup>Schon Freeman sieht in seinem Konzept solche Regelungen etwa in Form kodifizierter Rechte (Stakeholder Bill of Rights) und einem beratenden Gremium (Stakeholder Advisory Board) vor. Visionärer scheint der Vorschlag, eine Art „Schattengeschäftsführung“ (Stakeholder Board of Directors) mit Vertretern der unterschiedlichen Interessensgruppen zu bestellen, die stellvertretend den Diskurs um Verantwortbarkeit und Zumutbarkeit des unternehmerischen Handelns führt und auf diese Weise unter anderem Kontroll- und Beratungsaufgaben wahrnimmt.

<sup>58</sup>Beispiele: Nachbarschaftsgespräche mit den Kommunalpolitikern und der interessierten Öffentlichkeit oder Informationsveranstaltungen, die vor größeren Entscheidungen die Betroffenen zu Beteiligten machen (aktuell etwa im Rahmen des Planfeststellungsverfahrens für die dritte Start- und Landebahn des Münchener Flughafens)

#### 4. „Orte wirtschaftsethischer Verantwortung“

nie liegt auch das St. Galler Managementkonzept, wenn dort die verbindliche Regelung der partnerschaftlichen Kooperationsverhältnisse sowie systematische Einbindung von Interessensgruppen als notwendiger Teil der *Corporate Governance* gesehen wird: „Im Zuge der zunehmenden Vernetzung von Wirtschaft und Gesellschaft verlangen sowohl die Binnenbeziehungen von Arbeitnehmern, Anteilseignern und Management als auch die Aussenbeziehungen zu Lieferanten, Verbrauchern und die Einordnung in das gesamte politisch-gesellschaftliche System nach einer gebührenden Berücksichtigung in der Normvorgabe einer Unternehmensverfassung.“<sup>59</sup>

##### 4.2.1.3. Organisations- und Führungsethik

Auf das besondere Verhältnis von Angestellten und Mitarbeitern zu ihren Führungskräften sowie zum Unternehmen als Ganzes lassen sich die bereits angesprochenen Organisationsbürgerrechte<sup>60</sup> in einer *grundrechteorientierten* Organisations- und Führungsethik konkretisieren. Ausgangspunkt dieser Überlegungen ist die Tatsache einer asymmetrischen Rollen- und Machtverteilung in einem Unternehmen als letztlich immer hierarchisch organisierter Organisation. Der konkrete Mitarbeiter ist Rollenträger innerhalb des Wertschöpfungsprozesses und damit *Mittel* zum Zweck der Verwirklichung der Unternehmensziele, zugleich ist und bleibt er Selbstzweck mit unbedingt gültigem humanen *Eigenwert*. Die Herausforderung an die Führungskraft besteht darin, die notwendige führungstechnische in einer umfassenderen **führungsethischen Perspektive** zu integrieren.<sup>61</sup>

Auf zwei Ebenen lassen sich besonders schützenswerte Grundrechte eines Mitarbeiters als Organisationsbürger festmachen:

- Die allgemein von der Gesellschaft garantierten **Persönlichkeitsrechte** haben auch im beruflichen Alltag ihren speziellen Ort. Der Schutz der physischen und psychischen Unversehrtheit fordert einen sensiblen Umgang mit solchen die Würde des Menschen missachtenden Aktivitäten wie Mobbing, Bossing oder sexueller Belästigung. Das Recht auf Gleichbehandlung schließt einen Schutz vor Diskriminierung aus persönlichen Gründen (Geschlecht, Nationalität, Religion, ethnische sowie soziale Herkunft) oder unfairer Beurteilung und Entlohnung ein. Dazu kommt, dass gerade innerhalb der engen sozialen Verflechtungen einer Organisa-

---

<sup>59</sup>Bleicher 2001, 187

<sup>60</sup>Siehe Kapitel 4.1.1: Der Wirtschaftsbürger als Organisationsbürger

<sup>61</sup>Vgl. Ulrich 1995, 3

#### 4. „Orte wirtschaftsethischer Verantwortung“

tion Schutzräume für die Privatsphäre existieren sollen und der Datenschutz eine hohe Priorität hat.

- „Mündige Bürger einer freiheitlichen Gesellschaft sollen auch im bzw. gegenüber dem Unternehmen das Recht auf offene und ungefilterte Information und Partizipation in allen für sie relevanten Belangen sowie das Recht zur sanktionsfreien [...] Meinungsäußerung haben.“<sup>62</sup> Solche **Kommunikationsrechte** fördern eine kritische Loyalität gegenüber der Organisation sowie gutes und kreatives Engagement für deren nachhaltige Zukunft. Eine dialog- und konsensorientierte Beziehung – Stichwort: die Betroffenen von Anfang an beteiligen – ermöglicht den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern die „für die Wahrung und Entwicklung der personalen und sozialen Identität notwendige Balance von Autonomie und sozialer Integration“<sup>63</sup>.

#### 4.2.2. Praxisbeispiel: Integritätsmanagement

Von Bernhard Waxenberger, einem ehemaligen Mitarbeiter des St. Galler Instituts für Wirtschaftsethik, wurde das von Ulrich aufgegriffene Konzept der Stakeholder-Orientierung<sup>64</sup> zusammen mit der Theorie einer *lernenden Organisation*<sup>65</sup> und inspiriert durch Standards aus den Bereichen *Qualitätsmanagement* und *Umweltmanagement*<sup>66</sup> zu einem ganzheitlichen **Integritätsmanagementsystem** weiterentwickelt. Dieses versteht sich in erster Linie als Rahmenmodell mit einem Kern aus notwendigen Kompetenzen und Voraussetzungen sowie fördernder Faktoren und Maßnahmen, welches die organisatorische Grundlage für die nachhaltige und institutionell verankerte Wahrung der Unternehmensintegrität darstellt. Ziel ist es, zu einer ausgewogenen Balance der Interessen der unterschiedlichen Stakeholder zu finden und deren Rechte zu wahren. Wenn das Unternehmen sich engagiert, um auf der Basis einer lebensdienlichen Wertschöpfungs idee in allen Aspekten des Wirtschaftens dem Anspruch eines verantwortungsvollen Wirtschaftsbürgers gerecht zu werden, trägt es gleichzeitig zum Wohl des gesellschaftlichen Ganzen bei.<sup>67</sup>

---

<sup>62</sup>Ulrich 2001, 455

<sup>63</sup>Ulrich 1995, 12

<sup>64</sup>Kurz: Ein permanenter Rückkopplungsprozess mit der soziotechnischen Umwelt des Unternehmens.

<sup>65</sup>Vgl. Argyris/Schön 1978, 18

<sup>66</sup>Beispiele dafür sind etwa das Rahmenmodell „EFQM“ der Europäischen Stiftung für Qualitätsmanagement (siehe <http://www.efqm.org/>) oder der Audit-Standard für das Umweltmanagement „Eco-Management and Audit Scheme“ der Europäischen Union (siehe <http://ec.europa.eu/environment/emas/>).

<sup>67</sup>Vgl. Waxenberger 2004, 132

### **Acht Eckpunkte des Rahmenmodells<sup>68</sup>**

Die Struktur des Gesamtmodells lässt sich auf acht Eckpunkte herunterbrechen. Diese können in ihrer Gesamtheit die normative Verbindlichkeit des Systems innerhalb des konkreten Unternehmens sichern und so integrires Handeln auch weitgehend im Tagesgeschäft der Mitarbeiter verankern. Die ersten vier sind so genannte 'Enablers' – also Voraussetzungen, die den Boden dafür bereiten, dass die später folgenden Umsetzungsmaßnahmen auf einem ethisch tragfähigen Fundament stehen. Im Bereich der zweiten Gruppe (Eckpunkte vier bis acht) sind die eigentlichen operativen Maßnahmen angesiedelt, die das Thema Ethik in den internen organisatorischen Strukturen abbilden und die Geschäftsintegrität auch in der Außenwirkung vermitteln helfen sollen. Im Einzelnen handelt es sich um folgende Aspekte:

1. *Sich Einlassen*

Da aus ethischer Sicht gerade die Handlungsintentionen entscheidend sind, muss sich die oberste Leitung einer Organisation bewusst für den Aufbau eines Integritätsmanagementsystems (kurz: IMS) entscheiden und somit in Zukunft alle möglichen Konsequenzen mittragen. Das kritische, systematische und dokumentierte Hinterfragen der *Intentionen* ist Bestandteil des ersten Eckpunktes.

2. *Ziele*

Zum einen ist das Unternehmen verpflichtet, in der *Mission*<sup>69</sup> über die Sinnhaftigkeit seiner Wertschöpfungs-idee und das grundlegende Anliegen seiner Produkte oder Dienstleistungen Rechenschaft ablegen. Zum anderen müssen durch eine *integrale Erfolgsdefinition* jenseits der reinen Gewinnmaximierung auch legitimitätsorientierte Aspekte in die Bestimmung des Unternehmenserfolges einfließen.

3. *Gesetze und Prinzipien*

In einem deontologischen Sinn muss sich das Unternehmen an *Grundsätze* binden, die nur in sehr gut begründbaren Ausnahmefällen zu übergehen sind. Diese bestehen zum einen aus der relevanten nationalen und internationalen *Gesetzgebung*, zum anderen aus autonom gewählten *Prinzipien*, welche die Leitplanken für das unternehmerische Handeln darstellen.

4. *Öffentliche Selbstbindung*

Die *kritische Öffentlichkeit* als systematischer Ort des Diskurses über gemeinsame

---

<sup>68</sup>Vgl. Waxenberger 2001, 144f.

<sup>69</sup>Das Dokument einer „unternehmerischen Mission“ soll eine generelle Zielsetzung und eine Grundorientierung für das strategische und operative Management einer Organisation vermitteln (vgl. Bleicher 2001, 159).

#### 4. „Orte wirtschaftsethischer Verantwortung“

Moralvorstellungen muss auch vom Unternehmen adressiert werden. Diese wirkt dabei in doppelter Weise als *Partner* und 'Richter' – als Geber von Impulsen und als *Instanz*, der die letzte Entscheidung über die Legitimität unternehmerischen Handelns und der damit verbundenen Auswirkungen zukommt.

#### 5. *Schulungen*

Um allen Unternehmensmitgliedern zu ermöglichen, das IMS mitzutragen, müssen diese durch regelmäßige Schulungen in ihrer ethischen Kompetenz gestärkt werden. Dazu sollen unter anderem *Bewusstseinsstrainings*, *Verhaltenstrainings* und andere Schulungen, in denen die Funktionsweise des Systems zum Thema gemacht wird, gehören.

#### 6. *Auf Stakeholder gerichtete „Ethikmaßnahmen“*

Kern des IMS ist es, die vom unternehmerischen Handeln Betroffenen in ihren legitimen Rechten zu schützen. Es muss insofern versucht werden, die Beziehungen zu den Anspruchsgruppen in erster Linie nach Legitimitätsgesichtspunkten zu gestalten. Dazu braucht es als Grundlage wirksame und mit Leben gefüllte *Normsysteme* sowie spezielle *Strukturen und Prozesse*, die den Diskurs mit den Stakeholdern ermöglichen aber auch bündeln. Um konkrete Maßnahmen planen zu können, ist es sinnvoll, regelmäßig deren *legitime Anliegen* zu erfragen und daraus gemeinsam definierte *Ziele* zu formulieren. Die Überwachung der Erreichung dieser Ziele obliegt den internen Kontroll- und Steuerungsmechanismen.

#### 7. *Organisatorische „Ethikmaßnahmen“*

Die Stakeholdermaßnahmen sind in ein Gesamtsystem übergreifender, *ethikfördernder Maßnahmen* einzubetten. Dieses besteht aus organisationellen *Strukturen* (Ethikbeauftragter oder Ethikbüro), unternehmensspezifischen *Instrumenten* (Ethik-Kodex, Ethik-Handbuch, Checklisten, . . .) und elaborierten *Kommunikationsmaßnahmen*, die sowohl nach innen als auch nach außen wirken.

#### 8. *Audit und Berichterstattung*

In regelmäßigen Abständen ist ein unternehmensinternes *Audit* durchzuführen, um wichtige Rückmeldungen über die Wirkungsweise und die tatsächliche Funktionalität des IMS zu erhalten. Die darauf aufbauende *Berichterstattung* hat nicht im Sinne einer PR-Aktion, sondern gemäß den Prinzipien der Offenheit und Ehrlichkeit den Anspruchsgruppen und der allgemeinen Öffentlichkeit die Möglichkeit einer kritischen Mitsprache zu bieten.



#### 4. „Orte wirtschaftsethischer Verantwortung“

Über diese Eckpunkte hinaus gibt es weitere förderliche Faktoren, die einen zusätzlichen Beitrag zu einer gelebten Integritäts- und Verantwortungskultur leisten. Dazu gehören *Anreize von außen*, etwa seitens der Kunden, der Politik oder anderer Unternehmen der gleichen Branche, sich intensiver mit dem Thema zu beschäftigen oder die *Zertifizierung* des Integritätsmanagementsystems, an der sich die Sinnhaftigkeit der Bemühungen in Form öffentlicher Wertschätzung ablesen lässt. Nicht zuletzt muss die Einföhrung des IMS mit einem *Kulturwandel* einhergehen: „Die Förderung einer ethikfreundlichen, diskursiven Unternehmenskultur, die den Einzelnen zu kritischer Loyalität ermuntert und zeigt, dass das Engagement der Mitarbeiter geschätzt wird, unterstützt die Aufrechterhaltung eines IMS, selbst wenn die Pionier- und Schlüsselpersonen nicht mehr im Unternehmen sind.“<sup>70</sup>

#### Beispiele

Dieses Rahmenmodell zur Implementierung eines **Integritätsmanagementsystems** wurde in das Portfolio von *civis*<sup>®</sup>, der dem Institut angeschlossenen Dienstleistungsgesellschaft für „individuelle und pragmatische Begleitung von Unternehmen und anderen Organisationen bei Herausforderungen mit einer ethischen Dimension“<sup>71</sup>, aufgenommen. Als *Best Practice*-Ansatz wird auf die unternehmensethischen Aktivitäten und den umfassenden Ethikkodex<sup>72</sup> des Herrenausstatters *Sør Rusche GmbH* verwiesen. Peter Ulrich stellt lobend fest, dass das Leitbild „nicht einfach auf 'feste Werte' setzt, sondern vorrangig auf strukturelle und kulturelle Verwirklichung der Voraussetzungen eines dialogischen Umgangs mit ethischen Fragen im Unternehmen ausgerichtet ist“<sup>73</sup>.

Als Beispiel für das Engagement im Sinne der **republikanischen Mitverantwortung** der Entscheider eines Unternehmens kann das *Forum nachhaltige Entwicklung der deutschen Wirtschaft (econsense)*, ein branchenübergreifendes Netzwerk führender, global tätiger Unternehmen und Organisationen genannt werden. Motiviert durch das Bewusstsein, „dass die Wirtschaft mit ihrer Innovations- und Investitionskraft eine besondere Verantwortung für das Gelingen einer nachhaltigen Entwicklung trägt“<sup>74</sup>, engagieren

---

<sup>70</sup>Waxenberger 2001, 146

<sup>71</sup><http://www.iwe.unisg.ch/org/iwe/web.nsf/wwwPubConsulting?OpenView&Expandview> [23.01.2007]

<sup>72</sup>Abgedruckt in: Rusche 2002, 232-238

Der Kodex nennt nach einer allgemeinen Präambel, die den verpflichtenden Charakter des Dokuments festschreibt, folgende zwölf Leitwerte: Beteiligung, Einfühlen/Vertreten, Rollentausch, Wahrhaftigkeit, Offenheit, Personalität, Sozialität, Solidarität, Subsidiarität, Toleranz, Fairness und Zukunftsverantwortung.

<sup>73</sup>Ulrich 2001, 459

<sup>74</sup>[http://www.econsense.de/\\_UEBER\\_UN/\\_PROFIL\\_ZIELE/](http://www.econsense.de/_UEBER_UN/_PROFIL_ZIELE/) [23.01.2007]

sich aktuell 23 Mitgliederfirmen für die Stärkung der Sensibilität für verantwortliches unternehmerisches Handeln sowie für werte- und integritätsbasierte Wertschöpfungsstrategien, die zu einem nachhaltigen Erfolg und langfristiger Wettbewerbsfähigkeit führen sollen.

### 4.3. Ordnungsethik

Für Peter Ulrich besteht der **ordnungsethische Aspekt** seiner *Integrativen Wirtschaftsethik* vor allem darin, dass auf nationaler und supranationaler Ebene die Institutionen mit den verschiedenen Rollen und Verantwortlichkeiten eines Wirtschaftsbürgers<sup>75</sup> kompatibel sein müssen und diese im besten Fall ermöglichen und stärken sollen. Mit der Einschätzung, dass dies auf wirksamste Weise durch eine ausgewogene und normativ gehaltvolle **Rahmenordnung** geschehen müsse, liegt er durchaus auf der Linie von Karl Homann, der dort zwar nicht den einzigen, wohl aber den *systematischen* Ort der Wirtschaftsethik in der Gesellschaft sieht. Für den St. Galler Ansatz steht jedoch nicht alleine die Effizienz und die kollektive Überwindung von Dilemmasituationen im Vordergrund; in ihm wird die Rahmenordnung primär als ein Instrument von Vitalpolitik gesehen. Die Frage, ob und wie weit Marktsteuerung als gesellschaftliches Koordinationsverfahren zugelassen werden soll, muss immer unter dem leitenden Aspekt der Lebensdienlichkeit sowie anhand der Kriterien der Legitimität und Sinnhaftigkeit der Marktaktivitäten geklärt werden.<sup>76</sup> Diese doppelte Rolle der Rahmenordnung, die permanent im **Spannungsfeld zwischen Vital- und Wettbewerbspolitik** oftmals gegenläufige Ansprüche auszubalancieren hat, formuliert Ulrich folgendermaßen:

„Wo Marktlösungen als solche nicht das menschenwürdige Leben fördern, sondern ihm im Wege stehen, ist politische *Marktbegrenzung* angezeigt, auch wenn diese unter 'rein' ökonomischen Gesichtspunkten u. U. mit Effizienz- und Wohlstandsverlusten [...] verbunden ist. Auf der anderen Seite geht es darum, dort wo gemäss den vitalpolitischen Grundsatzentscheidungen Markt herrschen soll – und er soll, da er nie machtfrei sein kann, stets nur in Grenzen herrschen – die institutionellen Voraussetzungen für einen *funktionsfähigen und wirksamen Wettbewerb* schaffen. Es gilt diesen dann auch gegenüber Wirtschaftssubjekten durchzusetzen, die sich seinem rauen Wind lieber entziehen möchten, um dank politischer Macht oder Marktmacht, geschützt vor

---

<sup>75</sup>Siehe auch Kapitel 4.1.1

<sup>76</sup>Vgl. Ulrich 2001, 337

#### 4. „Orte wirtschaftsethischer Verantwortung“

Konkurrenz, leistungsfreie 'Renten' zu kassieren und so auf Kosten anderer ein bequemerer Wirtschaftsleben zu führen."<sup>77</sup>

Hier wird einmal mehr deutlich, dass Ulrich kein Gegner des Marktes *per se* ist, sondern vor allem dort Grenzmarken aufstellen will, wo das freie Spiel von Angebot und Nachfrage den Anspruch an Objektivität und struktureller Gerechtigkeit, so wie er es in seiner grundlagenkritischen Reflexion des Wirtschaftsgeschehens darlegt, eben nicht erfüllen kann. Noch am ehesten sieht er diese vitalpolitische Funktion innerhalb eines ordoliberalen Gesellschaftsmodells verwirklicht. Darauf soll im Folgenden näher eingegangen werden, bevor abschließend ein Ausblick über eine mögliche Ordnungsethik auf Weltebene gegeben wird.

##### 4.3.1. Ordoliberalismus als deliberative Ordnungspolitik

„Die Marktwirtschaft ist nicht alles. Sie muss in eine höhere Gesamtordnung eingebettet werden, die nicht auf Angebot und Nachfrage, freien Preisen und Wettbewerb beruhen kann.“<sup>78</sup> – mit diesem Zitat *Wilhelm Röpkes*, einem der Hauptvertreter eines **vitalpolitisch orientierten Ordoliberalismus**, macht Ulrich gleich am Anfang des betreffenden Kapitels klar, worin er dessen 'Mehrwert' gegenüber einer rein liberalen Wirtschaftspolitik sieht: Röpke und weitere Denker wie Walter Eucken, Franz Böhm oder Alexander Rüstow sehen „das vorrangige Gestaltungskriterium der Rahmenordnung in der Zweckdienlichkeit der Marktwirtschaft für ausserökonomische Kriterien“.<sup>79</sup> Sie ist nicht Selbstzweck, sondern Mittel für ein gutes Leben aller, und zwar in seinen vielen, über rein materielles Auskommen hinaus gehenden Facetten.

Auch wenn dieses Ideal anspruchsvoll ist, gibt es doch Modelle von Gesellschaftssystemen, in denen versucht wurde, diese vitalpolitische Orientierung umzusetzen. Ulrich sieht beispielsweise in der **Sozialen Marktwirtschaft** der Bonner Republik die reaktiv beste der bisherigen realpolitischen Umsetzungen gegeben. Unabhängig von der Frage, wie viel davon in der heutigen Bundesrepublik – mit je neuen und anderen politischen Herausforderungen und vor allem unter der Voraussetzung damals nie geahnter globaler Interdependenzen – noch wirksam ist, kritisiert Ulrich, dass diese Bemühungen ohnehin auf halber Strecke stehen geblieben seien. Die ordoliberalen Theoretiker hätten zwar die

---

<sup>77</sup>Ulrich 2001, 338

<sup>78</sup>Röpke 1966, 19; Vgl. Ulrich 2001, 348

<sup>79</sup>Ulrich 2001, 378

#### 4. „Orte wirtschaftsethischer Verantwortung“

Notwendigkeit beider Pole, Wettbewerb wie Ordnungsdenken, wahrgenommen, sich aber nicht intensiv genug darum bemüht, diese Perspektiven zu integrieren.<sup>80</sup>

Dem stellt er seinen eigenen Entwurf einer **deliberativen Ordnungspolitik** gegenüber, der das Anliegen des Ordoliberalismus aufgreift, ihn jedoch in den Rahmen seiner diskursiven Vernunftethik einbettet. Dann ist weniger eine Gruppe von mehr oder weniger fundiert mit diesem Thema befassten Berufspolitikern, die in Wirklichkeit nicht selten in Spannung zum Allgemeinwohl stehende Interessen vertreten, die dafür maßgebliche Instanz, sondern der öffentliche Vernunftgebrauch aller mündigen Wirtschaftsbürger. Damit wird der systematische Ort des *ordnungsethischen Diskurses* deutlich:

„Wir können diesen gedanklichen Ort der ordnungspolitischen Moralbegründung als die (ideelle) politisch-ökonomische Kommunikationsgemeinschaft bezeichnen. Mitzudenken sind die allgemeinen motivationalen und institutionellen Voraussetzungen deliberativer Politik, insbesondere die für sie grundlegende wechselseitige Verschränkung von republikanischem Bürgersinn mit vielfältigen Netzwerk von 'Arenen' oder 'Foren'." Solche Inszenierungen von und Räume für argumentative Öffentlichkeit bilden die „kommunikative Infrastruktur, in der lebensweltliche Ansprüche an die Gestaltung der Volks-, Regional-, Lokal- oder auch Einzelwirtschaft [...] debattiert und geklärt werden.“<sup>81</sup>

An diesem Ziel orientiert formuliert Ulrich – leider sehr knapp und nur cursorisch – drei Arten **vitalpolitisch konstitutiver Normierungsaufgaben**:

##### 1. *Wirtschaftsbürgerliche Grundrechte*

Hier greift er seine bereits formulierte These der Notwendigkeit expliziter Wirtschaftsbürgerrechte<sup>82</sup> wieder auf. Aufgabe der Rahmenordnung sei es dann, den Schutz dieser Rechte auf den unterschiedlichen Ebenen zu gewährleisten: „Dazu gehören Eigentums-, Unternehmer-, Arbeitnehmer-, Konsumenten- und Mieterrechte, aber auch Rechte von Bürgern, die an einem Geschäft gar nicht beteiligt, jedoch von den externen Effekten betroffen sind und sich nur auf der Grundlage entsprechender Haftungsansprüche sowie Informations-, Schutz- und Klagerechte gegen Übergriffe rücksichtslos handelnder wirtschaftlicher Akteure wehren können. Wirtschaftsbürgerrechte dienen so – über den *legalen* Schutz moralischer Grundrechte im Wirtschaftsleben hinaus – auch einem fairen *Machtausgleich*, indem sie die Position des jeweils schwächeren Marktpartners oder 'Externen' stärken.“<sup>83</sup>

---

<sup>80</sup>Vgl. Ulrich 2001, 352

<sup>81</sup>Ulrich 2001, 368

<sup>82</sup>Siehe auch Kapitel 3.4.2

<sup>83</sup>Ulrich 2001, 370

#### 4. „Orte wirtschaftsethischer Verantwortung“

##### 2. *Rechnungs- und Zurechnungsnormen*

Richtige An- und Abreizstrukturen können helfen, dass sich die Akteure stärker ihrer Verantwortung für nicht intendierte oder sogar in Kauf genommene Nebenwirkungen bewusst werden und sich in ihrem Handeln umorientieren: „Hier geht es darum, gemäß dem Verursacherprinzip sämtliche 'externen Kosten', die aus dem privaten Wirtschaften entstehen, aber bei Dritten statt bei den Akteuren anfallen, in die Kalküle der Wirtschaftssubjekte zu internalisieren. Das ist in arbeits- und sozialpolitischer Hinsicht prinzipiell genauso machbar wie in umweltpolitischer Absicht. Die Abgrenzung zwischen privatwirtschaftlich einzubeziehenden und außer Betracht gelassenen volkswirtschaftlichen, sozialen oder ökologischen Kosten ist nämlich stets normativ bestimmt.“<sup>84</sup> Vor allem sieht es Ulrich kritisch, wenn Unternehmen dadurch ungerechte Wettbewerbsvorteile erzielen, dass sie schleichend einen Teil ihrer Kosten von den gesellschaftlichen Umverteilungssystemen übernehmen lassen oder ökologische Folgekosten und Risiken an die kommenden Generationen weitergeben.

##### 3. *Randnormen*

Hier greift Ulrich Rüstows Begriff des „Marktrands“<sup>85</sup> auf – ein Grenzbereich, innerhalb dessen das freie Spiel von Angebot und Nachfrage auf Kosten von nur eingeschränkt 'markttauglichen' Teilnehmern zu Ungerechtigkeiten führt und daher nach anderen, ethisch sensibleren Gesichtspunkten organisiert werden muss: „Randnormen setzen dem Markt buchstäblich 'Grenzwerte' nach humanitären, sozialen oder ökologischen Gesichtspunkten und schützen so jene Lebenssphären vor der Ökonomisierung, in denen Markt und Wettbewerb *nicht* herrschen sollen. Es geht hier beispielsweise um Marktgrenzen zeitlicher Art (Arbeits- und Ladensöffnungszeiten), ökologischer Art (Emissions- bzw. Immissionsgrenzwerte), arbeits- und sozialpolitischer Art (Minimallöhne und gewährleistetes Existenzminimum).“<sup>86</sup>

Sowohl in seinen Grundlagenwerken als auch in den bis in neueste Zeit erschienenen Aufsätzen bleibt Peter Ulrich über diese Schlaglichter hinausgehende realpolitisch umsetzbare Strategien zur ausgeprägteren Verwirklichung eines vitalpolitischen Ansatzes schuldig. An diesem Punkt bestünde jedoch die Chance für die *Integrative Wirtschaftsethik*, sich als relevantes und noch stärker praxistaugliches Konzept zu profilieren. Dennoch kann man sich mit einem verhaltenen Optimismus Ulrichs **Fazit** anschließen: „Eine in jedem

---

<sup>84</sup>Ulrich 2002, 175

<sup>85</sup>Vgl. Rüstow 1961, 68; Ulrich 2001, 350

<sup>86</sup>Ulrich 2002, 175f.

#### 4. „Orte wirtschaftsethischer Verantwortung“

Sinn vitale Marktwirtschaft folgt [...] einer doppelten Leitidee: *Im fairen Wettbewerb soll kein anderer Zwang als der des besseren Angebots zählen (wettbewerbspolitischer Aspekt) — aber es muss ja nicht überall im Leben Wettbewerb herrschen (vitalpolitischer Aspekt).*”<sup>87</sup>

##### 4.3.2. Aspekte einer Weltwirtschaftsethik

„Wer den globalen Markt will, der sollte vernünftigerweise auch eine vitalpolitisch orientierte *Global Governance* mit weltweiten Menschenrechts-, Demokratie-, Sozial- und Umweltstandards befürworten“ — mit diesem hohen Ideal steigt Peter Ulrich in die Diskussion um eine mögliche Verankerung von Wirtschaftsethik auf der Ebene unserer globalisierten und beinahe unüberschaubar komplex vernetzten Weltwirtschaft ein und fährt klärend fort: „Gemeint ist damit eine Weltordnung, die auf einem ausbalancierten Netzwerk sich wechselseitig in Schach haltender Regulierungsinstanzen und Regelsysteme beruht und so – als globale *Governance without Government* – ohne Weltregierung und Weltstaat auskommt.“<sup>88</sup> Innerhalb einer solchen Ordnung kann am ehesten gewährleistet werden, dass der Wettbewerb um sinnvolle und konkurrenzfähige Produkte zu bestmöglichen Preisen nicht gleichzeitig zu einem **Wettbewerb der Rahmenordnungen** führt, bei dem nationale Standards mit dem Argument der durch die Globalisierung bedingten Unausweichlichkeit ausgedünnt und Schutzrechte aufgegeben werden.

Dieser Ansatz wurde in einem von Thomas Maak und York Lunau, beide Mitarbeiter am St. Galler Institut für Wirtschaftsethik, herausgegebenen Sammelband weiter entfaltet. Ihr Vorhaben beschreiben sie folgendermaßen:

„Wir werden in diesem Sinne [...] der Globalisierungsdebatte 'auf den normativen Punkt leuchten' (Ulrich), die Sachzwangrhetorik und Prädestinationsmetaphorik der Berufsglobalisierer hinterfragen und versuchen, erste Ansatzpunkte hin zu einer wirklich *lebensdienlichen Weltökonomie* zu erschließen. 'Globalisierung' ist und sollte ein *Weltgemeinschaftsprojekt* sein, nicht das einer privilegierten Minderheit. Wenn es uns nicht gelingt, die wahrhaft epochale Frage nach einer sinnvollen und gerechten Generierung globalen Wohlstands zu beantworten, dann schnappt die 'Globalisierungsfalle' in der Tat zu.“<sup>89</sup>

---

<sup>87</sup>Ulrich 2002, 176

<sup>88</sup>Ulrich 2002, 178

<sup>89</sup>Maak 1998, 21

#### 4. „Orte wirtschaftsethischer Verantwortung“

Mit den selben Argumentationsschritten wie bei der von Ulrich vorgenommenen grundlagenkritischen Analyse marktwirtschaftlicher Funktionszusammenhänge wird der Prozess der Globalisierung und dessen normatives Fundament unter die Lupe genommen. Die zentralen Einwände gegen die vorherrschende Form der weltweiten Vernetzung von Märkten und der damit einhergehenden steigenden Durchlässigkeit von Kapital- und Warenströmen richten sich gegen die **Instanzlosigkeit** dieser Prozesse, die zwar angestoßen und vorangetrieben werden, jedoch kaum mehr steuerbar sind, die **Parteilichkeit** zugunsten derer, die schon von den Rahmenbedingungen her und nicht zwingend aus eigener Leistung die besseren Ausgangsvoraussetzungen, Macht oder Einfluss haben, sowie gegen die grundsätzliche „**Dialektik** der Globalisierung“ von gleichzeitiger *Integration* (in monetärer Hinsicht) und *Desintegration* (in sozialer Hinsicht).<sup>90</sup> Der Ansatzpunkt müsse demnach darin bestehen, Institutionen und Prozesse auf Weltebene so zu gestalten, dass diese Pathologien eingedämmt statt verstärkt werden, um damit zugleich die normative Basis für eine nachhaltig erfolgreiche Weltwirtschaft zu schaffen.

Als entscheidendster Schritt hin zu dieser angezielten Stärkung der Strukturen einer globalen Governance kommt nach Ulrich vor allem eine Aufwertung der *Welthandelsorganisation WTO* in Frage. Entweder müsste – im Moment eher sehr entgegengesetzt zum Kräftefeld der Interessen der Weltkonzerne oder eines politischen *global players* wie den USA – innerhalb der Organisation neben dem stark ausgeprägten neoliberalen, wettbewerbsorientierten Schwerpunkt die vitalpolitische und stärker gerechtigkeitsorientierte Position gestärkt werden oder es müsste ihr im Sinne einer Macht- und Interessensbalance durch *checks and balances* eine oder mehrere weitere der UNO angeschlossene Institution(en) zur Seite gestellt werden. Diese würden dann „arbeitsteilig oder in einer Hand die humanitären, sozialen, kulturellen und ökologischen Gesichtspunkte vertreten“<sup>91</sup>, Andockstellen für die dazu notwendige kritische Weltöffentlichkeit sein und langfristig zur stärkeren Wahrnehmung **weltbürgerlicher Verantwortung** beitragen.<sup>92</sup> Unterhalb der Weltordnungsebene bietet sich die Möglichkeit, vermehrt auf regionale Netzwerke und Märkte zu setzen und so eine **mehrschichtiges Wirtschaftssystem** zu schaffen:

Dessen Prinzip wäre dann „nicht die bedingungslose globale Marktöffnung, sondern die Differenzierung verschiedener Wirtschaftssektoren, die je nach dem für sie vorrangigen vitalpolitischen (kulturellen, sozialen, ökologischen

---

<sup>90</sup>Vgl. Maak 1998, 40

<sup>91</sup>Ulrich 2002, 180

<sup>92</sup>Vgl. Ulrich 2001, 391

#### 4. „Orte wirtschaftsethischer Verantwortung“

*und* volkswirtschaftlichen) Gesichtspunkte vorzugsweise auf regionaler, staatlicher oder globaler Ebene 'lokalisiert' würden. So entstünde ein vernetztes Nebeneinander von lokal begrenzten und geschützten Märkten, nationalen oder in multinationalen wie der Europäischen Union geschützten weltregionalen Binnenmärkten und schliesslich einigen global geöffneten und entsprechend transnational geöffneten Märkten."<sup>93</sup>

Dass die wirtschaftspolitische Realität von der Umsetzung eines solchen Entwurfs weiter denn je entfernt ist, entspricht einerseits dem Befund einer nüchternen Analyse, sollte andererseits jedoch nicht ein Argument gegen sinnvolle Anstrengungen zur Etablierung einer ethisch gehaltvollen Weltordnungspolitik sein. Diese sollte fairen globalen Handel mit verbindlichen moralischen Mindeststandards gewährleisten, ohne die Autonomie und Eigeninitiative der je kleineren Einheiten unnötig zu beschneiden.

Über diesen realpolitischen Einwand hinaus bleibt die Frage, inwieweit es überhaupt noch in der Macht einzelner Volkswirtschaften und der von ihnen institutionalisierten internationalen Zusammenschlüsse liegt, an den Stellschrauben einer globalen Rahmenordnung zu drehen. Globale Konzerne müssen aus Eigenverantwortung, jedoch auch aus einem aufgeklärten Eigeninteresse für nachhaltige globale Kooperationsfähigkeit heraus, diese Lücke durch eigenes ethisches Engagement und konzern- oder sogar branchenweite Selbstverpflichtungsprogramme oder Kodizes füllen. Ein weiterer zu beachtender Aspekt ist daher eine der Realität weltweit vernetzten Wirtschaftens angemessene **interkulturelle Unternehmensethik**. Diese sollte für die ethischen Spannungsfelder, die sich durch das Agieren in unterschiedlichen Kulturen mit ihren je eigenen Einstellungen, Normen und Wertesystemen ergeben, sensibel sein, um diese Vielfalt in das Gesamt einer einheitlichen Unternehmenskultur zu integrieren und gleichzeitig die lokalen Besonderheiten wertzuschätzen und zu erhalten. Der international tätige Investmentbanker *Charles Sarasin*, der bei der Entwicklung nach ethischen und ökologischen Kriterien guter Anlageprodukte auf die Zusammenarbeit mit dem St. Galler Institut für Wirtschaftsethik setzt, sieht in solchen Bemühungen einen entscheidenden Mehrwert:

„Der Dreh- und Angelpunkt und damit auch der Ansatzpunkt für mehr Ethik im Unternehmensalltag ist die *gelebte Unternehmenskultur*. Aus ethischer und betriebswirtschaftlicher Sicht wünschenswert ist eine sinnstiftende, den Mitarbeiter in den Mittelpunkt stellende Unternehmensethik mit einem starken ethischen Fundament. [...] Im *globalen Kontext* stellen die Kompatibilität von zentralen Normen mit der lokalen Kultur sowie des Commitment der lokalen Kader zu ethischen Normen eine besondere Herausforderung dar.

---

<sup>93</sup>Ulrich 2001, 389



#### 4. „Orte wirtschaftsethischer Verantwortung“

Eine Möglichkeit, damit umzugehen, besteht darin, einige wenige universelle Normen sowie ein Verfahren zu deren Umsetzung zentral vorzugeben und die lokal verbindlichen Normen mit Hilfe des lokalen Kaders vor Ort auszugestalten. Durch ethisch reflektiertes Verhalten können die negativen Auswirkungen eines Unternehmens auf seine soziale und natürliche Mitwelt vermindert werden. In vielen Fällen wird dadurch aber auch die Wertschöpfung des Unternehmens gesteigert. Analog zur Idee der 'Öko-Effizienz' könnte man deshalb von einer 'Etho-Effizienz' sprechen."<sup>94</sup>

#### Fazit

Somit lässt sich ein doppeltes Fazit festhalten: Auf der Ebene der *Unternehmensethik* gibt es konkrete Ansätze und vorweisbare Ergebnisse dazu, wie sich trotz der inneren Komplexität von Organisationen und des immer dynamischeren Weltmarktes Kulturen, Normen und Werte integrieren lassen und dadurch zum Kern einer tatsächlich gelebten, guten Unternehmenskultur werden können.<sup>95</sup> Dagegen ist auf Ebene der *Weltwirtschaftsethik* bislang zwar einiges an konzeptioneller Vorarbeit zu beobachten, doch von der Realisierung der von Ulrich angezielten vitalpolitischen Stärkung internationaler Institutionen sind wir nach wie vor ein gutes Stück entfernt. Als Mischform der beiden 'Orte' kann die globale Initiative zur Stärkung des gesellschaftlichen Engagements von Unternehmen des *Global Compact* unter dem Dach der Vereinten Nationen genannt werden. Da solche Modelle auf der freiwilligen Selbstbindung und dem ehrenamtlichen Engagement von Firmenvertretern aufbauen, lassen sich bei den beteiligten Unternehmen immerhin punktuelle Aktivitäten mit respektablen Ergebnissen verzeichnen, nicht jedoch ein umfassender Beitrag zur Umgestaltung des globalen Wettbewerbs in Richtung Lebensdienlichkeit und Verantwortungsorientierung feststellen.

Dennoch scheinen hier vor allem Mut, Optimismus und konkretes Weiterdenken angezeigt, damit die von Peter Ulrich ersonnene Zukunftsvision — „die Vision einer vitalpolitisch eingebundenen Globalisierung, die allen Menschen auf diesem Planeten die Voraussetzungen für ein gutes, menschenwürdiges Leben in realer Freiheit und vernünftigem, d. h. international und intergenerationell verallgemeinerungsfähigem Wohlstand gewährt“<sup>96</sup> — immer mehr zur Wirklichkeit wird.

---

<sup>94</sup>Sarasin 1998, 370

<sup>95</sup>So etwa der Pharmakonzern *Novartis* (<http://www.novartis.com/about-novartis/corporate-citizenship/>) oder *Puma* (<http://about.puma.com/puma.jsp?type=company&parent=12&id=12&lang=de>), beide global agierende Unternehmen, die in ethisch gutem Verhalten gegenüber allen Stakeholdern einen wichtigen Baustein zu nachhaltigem Erfolg sehen und aus diesem Grund mit dem Preis für Unternehmensethik des *Deutschen Netzwerks für Wirtschaftsethik e.V.* ausgezeichnet wurden.

<sup>96</sup>Ulrich 2002, 184

# 5. Gesamtschau

## 5.1. Das Konzept im Spiegel der Kritik

Zum Abschluss der ausführlichen Darstellung des wirtschaftsethischen Konzepts Peter Ulrichs und als Hintergrundfolie für dessen kritische Würdigung durch den Verfasser sollen nun exemplarisch einige Stimmen, welche die Entwicklungen der St. Galler Schule aus einer kritischen und teils mehr teils auch weniger wohlwollenden Außenperspektive begleiten, zu Wort kommen.

Als größter „Gegenspieler“ der Integrativen Wirtschaftsethik wird immer wieder der Münchner Philosoph und Volkswirtschaftler **Karl Homann** angeführt. Dieser nimmt für sich in Anspruch, durch seinen Ansatz ethische Forderungen wesentlich nahtloser mit der Wahrung ökonomischer Interessen in Einklang bringen zu können. An der St. Galler Herangehensweise vermisst er, dass neben der philosophisch-grundlagenkritischen Analyse noch stärker Erkenntnisse der Kybernetik, Spieltheorie und Institutionenökonomik eingearbeitet wären.<sup>1</sup> Gegen den hohen und stellenweise idealistischen Anspruch, den Ulrich in Bezug auf die Moralfähigkeit und die charakterliche Haltung jedes einzelnen wirtschaftlichen Akteurs formuliert, stellt Homann die normative Regulierungskraft kollektiver Selbstbindung in den Vordergrund. Diese selbst gesetzten 'Spielregeln' einer ethisch gehaltvolle Rahmenordnung (als systematischer Ort der Wirtschaftsethik) ermöglichen, dass trotz der Entfesselung des individuellen Vorteilsstrebens in den jeweiligen 'Spielzügen' die gesetzten moralischen Standards gewahrt werden.<sup>2</sup> Dadurch sei die Wahrscheinlichkeit der erfolgreichen Implementierung<sup>3</sup> größer als bei der Herangehensweise der Integrativen Wirtschaftsethik:

„Eine Moral, die programmatisch gegen das – durch den Wettbewerb erzwungene – Vorteilsstreben ins Feld geführt wird, hat unter Realitätsbedingungen dauerhaft keine Chance auf Implementierung. Eine Ethik diesen

---

<sup>1</sup>Vgl. Homann/Suchanek 2005, 29f.

<sup>2</sup>Vgl. Homann 2000, 96; Homann 2004, 21

<sup>3</sup>Vgl. Homann 1999, 176

Zuschnitts beruft sich gern, so auch Peter Ulrich, auf I. Kant, dessen Kategorischer Imperativ 'unbedingt' gilt, also unabhängig davon, was die anderen tun. Wenn wir einmal von der Frage abstrahieren, ob dies eine angemessene Kant-Interpretation darstellt, erklärt sich daraus der moralisierende, appellative und – bei Nicht-Befolgung – kritisch-unduldsame Charakter vieler Argumentationen bei Peter Ulrich. Hegel hatte bereits Kant vorgehalten, beim 'leeren Sollen' stehen zu bleiben und die Frage der Implementierung aus den Augen zu verlieren. Für Peter Ulrich kann die Implementierung, die in Teilbereichen natürlich stattfindet, nur kontingent vorkommen – durch moralische Manager z.B. –, nicht jedoch systematisch."<sup>4</sup>

Charakteristisch für die Konzeption Homanns ist, dass er einen Antagonismus von Solidarität und Vorteilsstreben entschieden zurückweist und statt dessen in einer 'ordnungspolitisch eingerahmten' Wettbewerbsstruktur das beste Instrument zur Verwirklichung der „Solidarität aller Menschen“<sup>5</sup> sieht. Ob die Rahmenordnung tatsächlich so wirkungsvoll sein kann und welche Instanz für deren Qualitätssicherung und Weiterentwicklung verantwortlich ist, wären wiederum berechnete Anfragen an das Theoriegebäude Karl Homanns, die jedoch in diesem Rahmen nicht weiter verfolgt werden können.

Auch **Horst Steinmann**, inzwischen Emeritus des Lehrstuhls für Allgemeine Betriebswirtschaftslehre an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg und Mitgründer des European Business Ethics Network (EBEN) sowie des Deutschen Netzwerks für Wirtschaftsethik (DNWE), berührt mit seiner konstruktiven Kritik ähnliche Punkte. Im Sinne einer größeren Praxisnähe formuliert er die Notwendigkeit von konkreten Fallstudien, die über die in der Integrativen Wirtschaftsethik noch sehr allgemein gehaltenen Beispiele hinaus gehende Erfahrungen dokumentieren und deuten, die bereits „im Hinblick auf die Interaktion zwischen Staat (Politik), Wirtschaft (Unternehmen) und Zivilgesellschaft (NGOs) bei der Etablierung der normativen Grundlagen weltweiten Wirtschaftens“<sup>6</sup> gesammelt wurden. Weiter verweist er auf die in den letzten Jahren immer deutlicher geäußerte Kritik am erkenntnistheoretischen Status der Diskursethik (das 'Anfangsproblem' der Begründung ihrer universellen Gültigkeit), die auch das ideengeschichtliche Fundament der Integrativen Wirtschaftsethik betrifft. Ausgehend von der Kernthese des wirtschaftsethischen Ansatzes<sup>7</sup>, dass der Frieden unter den vom System Markt betroffenen Menschen gleichzeitig Fundament und Ziel der Wirtschaftsethik

---

<sup>4</sup>Homann 2004, 20

<sup>5</sup>Homann/Blome-Drees 1992, 49

<sup>6</sup>Steinmann 2004b, 35

<sup>7</sup>Entwickelt zusammen mit seinem Schüler Albert Löhr, jetzt Direktor des Internationalen Hochschulinstituts in Zittau.

darstelle und vor allem durch eine Kultur argumentativer Konfliktlösung zu verwirklichen sei<sup>8</sup>, plädiert er für einen Diskursbegriff diesseits der Unterscheidung von 'ideal' und 'real':

„Eine solche Position braucht dabei weder auf einen 'naturalistischen Fehlschluss' hinauszulaufen noch auf einen 'Kontextualismus' (Relativismus); und die als 'universal gültig' ausgezeichneten (Dialog-)Normen sind dann zu verstehen als das Ergebnis von Lernprozessen, wie sie im lebenspraktischen Vollzug argumentativer Konfliktlösung über die Zeit hin als bewährte Erfahrung gemacht und festgehalten wurden.“<sup>9</sup>

Steinmann zielt – wie auch schon im Rahmen dieser Untersuchung als mögliche Entzerrung der Frage nach der Letztbegründung des universellen Moralprinzips<sup>10</sup> angeregt – auf eine alltagsnähere Begründung des wirtschaftsethischen Dialogprinzips durch einen empirischen Blick auf die Lebenswelt der Menschen und die daraus ableitbaren Faktoren erfolgreicher sowie friedlicher Verständigung über Werte und Ziele. Für die 'Nürnberger Schule' Steinmanns und Löhrs liegt der Ernstfall der Wirtschaftsethik in der je situationgerechten Anwendung des Gewinnprinzips.<sup>11</sup>

Als Professor für Soziologie mit dem Schwerpunkt Wirtschaftsethik an der Universität Basel sowie als Präsident und Geschäftsführer der Novartis Stiftung für nachhaltige Entwicklung nimmt **Klaus M. Leisinger** das Thema Corporate Social Responsibility (CSR) sowohl aus theoretischer als auch aus praktischer Perspektive in den Blick. Die Integrative Wirtschaftsethik wertet er dabei als „einen der wichtigsten Beiträge zur deutschsprachigen Debatte, weil sie in ihrer Konsequenz und Kantigkeit Reaktionen herausfordert und dem allzu bequemen Pragmatismus schwierig zu beantwortende Fragen entgegenstellt.“<sup>12</sup> In dieser differenzierten These kommt sowohl die Schwierigkeit der starken Theorielastigkeit als auch die Chance einer im Ulrichschen Sinne 'grundlagenkritischen' Reflexion des Status quo zum Ausdruck. Desiderate meldet er dagegen im Bereich des Praxistransfers an und gibt damit einen Ausblick, welche Denkschritte die St. Galler Schule noch näher an die Notwendigkeiten und Bedingungen der unternehmerischen Realität führen kann:

„Die nächsten Jahre werden innerhalb der Unternehmensethik 'Business and Human Rights'-Jahre sein. Hier ist mehr Forschung erforderlich, sektoriell

---

<sup>8</sup>Vgl. Steinmann/Löhr 1991, 67

<sup>9</sup>Steinmann 2004b, 37

<sup>10</sup>Siehe Kapitel 2.3.1

<sup>11</sup>Vgl. Steinmann/Löhr 1991, 164f.

<sup>12</sup>Leisinger 2004, 25

differenzierend, realistisch, was die nachhaltige Umsetzungsmöglichkeit angeht und dennoch aus ethischer Perspektive angemessen anspruchsvoll. Eine reine 'Kompassfunktion' reicht hier nicht, wir sollten – in unternehmensethischen Multi-Stakeholder-Dialogen – konkrete Indikatoren, operationalisierbare Benchmarks und glaubwürdige Verifikationsmöglichkeiten erarbeiten.”<sup>13</sup>

### 5.2. Kritische Würdigung und Ausblick

Der St. Galler Ansatz präsentiert sich als der traditionsreichste der verschiedenen wirtschafts- und unternehmensethischen Entwürfe, die sich im deutschsprachigen Raum etabliert haben, und zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass er den ursprünglichen Impetus zur grundlagenkritischen Analyse der normativen Grundlagen allen „Wertschaffens“ konsequent durchgehalten hat. Zu Recht wird daher die *Integrative Wirtschaftsethik* in Fachkreisen trotz einiger manchmal mehr, manchmal weniger berechtigten Einwänden als ein in seiner philosophischen Fundierung sehr solides, den Ansprüchen moderner, ausdifferenzierter und flexibler Gesellschaften ebenso wie dem Wunsch nach klarer normativer Orientierung angemessenes Konzept eingeschätzt, an das sich sowohl im theoretischen Diskurs als auch in der praktischen Umsetzung konstruktiv anschließen lässt.

Auch wenn die über zehnjährige Forschungstätigkeit, die in die große konzeptionelle Monographie „Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie“ mündete, weitgehend von Peter Ulrich alleine verantwortet wurde, darf man dennoch nicht den Fehler machen, den Ansatz nur mit seinem Namen zu identifizieren. Heute zählt das IWE viele aktuelle und ehemalige Mitarbeiter, die im Geist seines Gründers jeweils eigene Akzente gesetzt haben und so das Themenspektrum erweitern konnten.

Wenn man den Grundlagenwerken aus der Feder Ulrichs attestieren muss, dass sie für einen an ethischen Fragen interessierten Praktiker aus dem operativen Management nur schwer zu erschließen und in konkrete Handlungsschritte umzusetzen sind, so erweist sich das Konzept insgesamt als relevante Metatheorie, die sich in Form von daran anschließenden Forschungsvorhaben auf verschiedenste Praxisfelder herunterbrechen lässt. Ein Blick auf die neueren Veröffentlichungen zeigt Schwerpunkte in Bereichen wie nachhaltige Entwicklungszusammenarbeit, verantwortungsvolle Mitarbeiterführung, gerechte Unternehmensbesteuerung oder Bankenethik und umfasst inzwischen das gesamte

---

<sup>13</sup>Leisinger 2004, 25

Spektrum von der Individualethik über die Unternehmensethik bis zur Makroebene der globalisierten Weltgesellschaft.

### Fazit

Als Vorzüge sind zusammenfassend die bereits angesprochene Reflexionstiefe der philosophischen Grundlagen, die klare und deutlich begründete Absage an die unhinterfragte Absolutsetzung des Gewinnmaximierungsprinzips und die in Abgrenzung dazu entwickelte Zielvorstellung der Zweckgebundenheit des Subsystems Wirtschaft im Rahmen des größeren Ganzen des *guten Lebens und gerechten Zusammenlebens*. Wichtig ist die Unterscheidung von deontologischer Legitimität, teleologischer Lebensdienlichkeit und ökonomischer Effizienz als grundlegende Gesichtspunkte vernünftigen Wirtschaftens, die stets in Balance zu halten sind.

Kritikpunkte sind an den beiden 'Enden' der Konzeption anzumelden – bei der ideengeschichtlichen Herleitung und bei der unmittelbaren Praxisrelevanz an den drei „Orten wirtschaftsethischer Verantwortung“: Der eigentlich nicht zwingend notwendige Anspruch der rein vernünftigen und metaphysikfreien Begründung des sozialökonomischen Moralprinzips wird nicht in überzeugender Weise eingelöst und geht zugleich auf Kosten der Erarbeitung einer material gehaltvollen Konzeption gelingenden Lebens. Dass die – um ein letztes Mal das von Ulrich eingeführte Wortspiel zu gebrauchen und auf ihn selbst zu wenden – *reine* Theorie des St. Galler Modells auf einer abstrakten und visionären Ebene verbleibt und für die jeweils angesprochenen Akteure nicht unmittelbar handlungsrelevant wird, ist den Autoren und nicht zuletzt dem 'Gründungsvater' selbst durchaus bewusst und führte in den vergangenen Jahren bereits zu einer deutlich gestiegenen Praxisorientierung.

### Ausblick: Weiterentwicklung im Dialog

Mit ihrem Status eines Rahmenmodells bleibt die *Integrative Wirtschaftsethik* offen für Fortschreibungen und Konkretisierungen sowie für den Dialog mit angrenzenden Disziplinen. In seiner Dissertation „Die Organisation der Verantwortung der Organisation“<sup>14</sup> gelang Philipp Christ beispielsweise der Brückenschlag zu dem bei Hans Ulrich grundgelegten und von Fredmund Malik entworfenen Konzept *systemorientieren Managements* und die Integration beider Dimensionen in Gestalt eines Modells *kybernet(h)ischen Managements*.

---

<sup>14</sup>Christ 2006

## 5. Gesamtschau

Solche interdisziplinären 'Grenzgänge' bieten eine große Chance für beide Dialogpartner: Wenn als Ziel nicht die 'Aufhebung' im hegelschen Sinne, sondern eine Synthese angestrebt wird, die beiden Seiten ihr jeweiliges Proprium belässt und gleichzeitig wahrgenommene Desiderate oder Leerstellen füllen kann, kommt es am Ende zu einer wissenschaftlichen win-win-Situation. Dieser Anspruch soll die nun folgende kritische Begegnung der *Integrativen Wirtschaftsethik* mit der Theoriebildung der theologischen Ethik und der kirchlichen Verkündigung zu Fragen guten und gerechten Wirtschaftens leiten.

## **Teil III.**

# **Kirchliche Sozialverkündigung und Sozialethik**



# 1. Entwicklungslinien der Sozialethik

## 1.1. Einführung

### **Kirche und Welt – eine Positionsbestimmung**

Die Kirche hat gemäß der katholischen Lehre Anteil am göttlichen Heilsplan und verwirklicht ihre Sendung in einer nicht mehr nur in menschlichen Kategorien greifbaren Form. Wenn sie ihrem Auftrag, den Menschen die befreiende Botschaft des christlichen Glaubens zu bringen, an der Verwirklichung des Reich Gottes mitzuwirken und Stimme für alle von Not und Ungerechtigkeit Betroffenen zu sein, gerecht werden will, muss sie jedoch ebenso fest auf dem Boden der irdischen Realität stehen und sich als Akteur innerhalb der Menschheitsgeschichte begreifen.<sup>1</sup> Als diakonische und prophetische Kirche ist sie notwendig immer *Kirche in der Welt*, die sich mit den ganz konkreten Fragen der Menschen befasst und die sensibel die „Zeichen der Zeit“<sup>2</sup> wahrnimmt, diese im Kontext der eigenen Lehre kritisch deutet, konstruktiv weiterdenkt und Perspektiven für eine immer gerechtere Welt aufzeigt.

### **Biblische und historische Spurensuche**

Auch wenn die dezidierte und systematische Auseinandersetzung seitens der katholischen Kirche und der akademischen Theologie mit der **sozialethischen Zielperspektive** einer Welt, in der gerechte Strukturen ein gutes, friedliches und vom Ethos der Nächstenliebe geprägtes Zusammenleben ermöglichen und schützen, erst ein Kind des späten 19. Jahrhunderts ist<sup>3</sup>, handelt es sich dabei um eine urchristliche Fragestellung. Schon

---

<sup>1</sup>Zur Positionsbestimmung der „Kirche in der Welt“ Vgl. LG 1; GS 40

<sup>2</sup>Vgl. GS 4. Das zweite vatikanische Konzil hat in der Positionsbestimmung der katholischen Kirche in einer plural geprägten Welt die Tür zu neuen Wegen geöffnet und sieht die Rolle der Kirche zunehmend im gleichberechtigten Dialog und weniger als in vorkonziliarer Zeit in der oft einseitigen, von der Neuscholastik geprägten Ausübung des Lehramts.

<sup>3</sup>Die erste Sozialenzyklika *Rerum novarum* wurde im Jahr 1891 veröffentlicht; siehe Kapitel 1.2.1

die ersten Gemeinden mussten sich darüber Rechenschaft geben, wie sie mit dem Kontrast zwischen Armut und Reichtum in den eigenen Reihen im Licht der jesuanischen Verkündigung umgehen wollten. Sie mussten Position zur politischen Macht beziehen und im Umgang mit den bestehenden gesellschaftlichen Systemen wie etwa der Rechtsprechung oder der jeweiligen Wirtschaftsordnung einen gangbaren Mittelweg zwischen fragloser Adaption und einem Übermaß an provokanter Unangepasstheit finden.<sup>4</sup>

Theologisch-ethische Reflexion ist rückgebunden an die göttliche Offenbarung und die Aussagen der Heiligen Schrift über die Zielbestimmung mitmenschlichen Zusammenlebens. Sowohl das Alte als auch das Neue Testament bieten viele Anhaltspunkte für das Spezifikum christlicher Sozialethik, nehmen den Menschen aber dennoch nicht die hermeneutische Aufgabe ab, diese Aussagen auf die Fragestellungen und Probleme ihrer eigenen Gegenwart herunterzubrechen.

- Im **Alten Testament** finden sich Motive wie etwa die Doppelstruktur von uneingeschränkter menschlichen Würde und hoher Verantwortung für die *'fruchtbare'* (Gen 1, 28) Weiterentwicklung der Welt, die sich durch die Kombination von Schöpfungsbericht und Weltgestaltungsauftrag ergibt, oder der Bundesgedanke von Exodus und Sinai, in dessen Gesetz sich ein differenzierter Gemeinschaftsbezug mit Normen für ein gerechtes und soziales Gemeinwesen niederschlägt und der bereits mit der Forderung *den Nächsten wie sich selbst zu lieben* (Lev 19, 18) dem christlichen Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe vorgreift. Neben dem sozialen Ethos der Propheten und deren sozialkritischem Eintreten für die Armen und Schwachen sind vor allem die Zehn Gebote der Kern einer alttestamentarischen *'Theologie des Sozialen'*.<sup>5</sup>
- Die **jesuanische Botschaft** hat einen vorwiegend eschatologischen Charakter. Angesichts der anbrechenden Gottesherrschaft sind Umkehr und eine am konkreten Nächsten orientierte Praxis der Liebe gefordert. In programmatischer Weise fassen die Bergpredigt und die verschiedenen Gleichnisreden das Ethos Jesu zusammen. Seine Gerechtigkeit bezieht sich nicht bloß auf äußere Normerfüllung, sondern auf die rechte Gesinnung des Herzens und die entsprechende Haltung gegenüber den Mitmenschen. „Es geht um individuell zurechenbare Praxis, nicht um soziale (politische, ökonomische) Verhältnisse. Vorgegebene soziale Strukturen werden lediglich hinsichtlich der Institution Ehe thematisiert. Die Evangelien verkünden keine strukturelle Neuordnung in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik,

---

<sup>4</sup>Vgl. Heimbach-Steins 2004a, 167

<sup>5</sup>Vgl. Holderegger 1995, 325 – für weitere Belegstellen vgl. Hilpert 1991, 185f.

## 1. Entwicklungslinien der Sozialethik

sondern persönliche Umkehr und die Praxis der Nachfolge im vorgegebenen sozialen Kontext.”<sup>6</sup>

Die *sozialethische* Seite des Gebotes der Nächstenliebe wird relevant, sobald die Gläubigen in den Gemeinden ihre Situation durch die Brille der Offenbarung zu betrachten beginnen. Die **Theologie des Paulus** zieht die Linie von der Interpretation des Christusereignisses als Erlösungsgeschehen weiter zu einem gegenüber der damaligen Umwelt profilierten und einzigartigen Menschenbild.<sup>7</sup> „Die Stellung und Berufung des Menschen [...] vollendet die im Schöpfungsmotiv angesprochene gottebenbildliche *Würde* des Menschen. In dem als Sohn (Tochter) Gottes begriffenen Menschen erhält diese Würde in strikter Bedeutung göttlichen Sinn (‘Freiheit und Herrlichkeit’). Da diese Berufung grundsätzlich den Menschen als ganzen Menschen betrifft, sind die sozialen Schranken, die institutionell zwischen Menschen bestehen (bei Paulus: Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Mann und Frau) prinzipiell relativiert.”<sup>8</sup> Bleibende Aufgabe für alle Christen ist es daher, diesem durchaus hohen Anspruch an die Verwirklichung der von Gott gewollten und grundgelegten Menschenwürde im eigenen Handeln genauso wie bei der Ausgestaltung menschlicher Gemeinschaften immer mehr gerecht zu werden.<sup>9</sup>

Aus den biblischen Texten und deren historischem Kontext lassen sich unmittelbar keine konkreten, direkt umsetzbaren Beurteilungskriterien bezüglich des Sozialen ableiten – dieser Rückgriff geschieht stets durch einen hermeneutischen Aneignungsprozess.<sup>10</sup> Vielmehr bringt uns die Heilige Schrift grundlegende Gewissheiten und vor allem den Impuls der Nächstenliebe in den Blick und konfrontiert uns mit der Forderung, dass diese die Basis der Kriterien sein müssen, nach denen Christen Soziales ethisch zu beurteilen haben.<sup>11</sup> Aus den biblischen Motiven lassen sich ethische Optionen ableiten, die Grundlage von handlungsleitenden Prinzipien oder Normen werden können: *für die universale Anerkennung der Würde des Menschen, für Freiheit und Befreiung, für die Armen, für den Frieden, für ein immer größeres Maß an Gerechtigkeit und für die Bewahrung der Schöpfung.*

---

<sup>6</sup>Anzenbacher 1998, 25

<sup>7</sup>„Ihr seid alle durch den Glauben Söhne Gottes in Christus Jesus. Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus (als Gewand) angelegt. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‘einer’ in Christus.” (Gal 3, 26-28); vgl. auch Gal 4, 4-7; Röm 8, 21

<sup>8</sup>Anzenbacher 1998, 26

<sup>9</sup>Vgl. Marx/Wulsdorf 2002, 161

<sup>10</sup>Vgl. Heimbach-Steins 2004b, 109

<sup>11</sup>Vgl. Holderegger 1995, 336

## 1. Entwicklungslinien der Sozialethik

- Die ersten Christen stellten sich die Frage nach gerechten Strukturen und einem Ethos der Mitmenschlichkeit vor allem im Binnenraum der eigenen Gemeinschaft. Christliche Caritas wurde in den **Urgemeinden** als gelebte Ausprägung des Doppelgebotes der Gottes- und Nächstenliebe und insofern als eine Gestalt von Gottesdienst gesehen.<sup>12</sup> Ihr Besitz sollte dem Gemeinwohl und der Sicherung des Lebensunterhaltes der Armen verpflichtet sein. Das Amt des Diakons war in der Folge die Antwort auf die Notwendigkeit, dieser Hilfeleistung eine institutionalisierte Form und ein öffentlich wahrnehmbares Profil zu geben. Hier scheint schon zum ersten Mal der „schöpfungstheologisch begründete Gedanke der Gemeinwidmung der Erdengüter und der daraus folgenden Sozialpflichtigkeit des Eigentums“<sup>13</sup> auf.
- In der ausklingenden **Antike** ist das Christentum mehr und mehr 'in der Welt angekommen' und genoss seit der Anerkennung als römische Staatsreligion einen Status, der mehr Gestaltungsspielraum bei sozialen und gesellschaftlichen Fragestellungen gab, gleichzeitig aber durch die zunehmende Verquickung von Kirche und Staat stärker von den politischen Rahmenbedingungen abhängig machte.<sup>14</sup> Gerade die prophetische Dimension der Verkündigung, die bewusst den Finger auf die Wunde gesellschaftlicher Schieflage legen will, musste sich durch den Prozess der Institutionalisierung und der Einbindung in weltliche Machtstrukturen immer öfter der politischen Rücksichtnahme unterordnen. Diese Entwicklung spitzte sich im **Mittelalter** zu auf das von Adel und Kirche gleichermaßen ausgebildete und gestützte Feudalsystem, das auf der Trennung der unterschiedlichen Stände, dem Vorrang der Grundherrschaft und einer stark protektionistischen Handels- und Handwerksordnung in Form der Zünfte und Gilden gründete.<sup>15</sup> Wie zu jeder Zeit gab es den Kontrast zwischen einer armen und auf fremde Fürsorge angewiesenen Schicht und einer kleinen, besonders privilegierten Gruppe am oberen Ende der Hierarchie. Doch für den Großteil der Bevölkerung konnte dieser gesellschaftliche Entwurf ein materiell gesichertes Leben garantieren — freilich um den Preis der Einpassung in die Struktur der Lehenspyramide und der damit verbundenen Einschnitte in die persönliche Freiheit.<sup>16</sup> In dieser Phase verstanden sich Handwerk

---

<sup>12</sup>Vgl. Dassmann 1991, 245

<sup>13</sup>Heimbach-Steins 2004a, 168

<sup>14</sup>Vgl. Furger 1991, 18

<sup>15</sup>Für den Ordo-Gedanken war – analog zum ptolemäischen Weltbild der damaligen Zeit – charakteristisch, dass sich die Welt streng in hierarchischen Ebene von steigender Abhängigkeit gliederte und dies sehr unwiderfragt als das Abbild der göttlichen Seins- und Heilsordnung gedeutet wurde.

<sup>16</sup>Beispiel: Statt der Möglichkeit einer objektiven Gerichtsbarkeit waren die Vasallen oft auf das Wohlwollen des Souveräns im jeweiligen Herrschaftsgebiet angewiesen. Die Grundbesitzer konnten bis hin

und Handel als wirtschaftliches Nullsummenspiel, das auf arbeitsteilige Erfüllung der menschlichen Bedürfnisse innerhalb der vorgegebenen Ordnung, nicht jedoch auf monetäres Wachstum angelegt war.<sup>17</sup> Erst die Entdeckung Amerikas und die mit den Kreuzzügen gesteigerte Mobilität sowie der damit verbundene Handel mit neuartigen Waren führte zu einer Dynamisierung der Wirtschaft und brachte gleichzeitig die Notwendigkeit einer Theorie des *pretium iustum* mit sich.<sup>18</sup>

- Eine Gegenbewegung dazu bildete das Bürgertum, dem es mehr und mehr gelang, aus diesem starr reglementierten Gefüge auszubrechen und gleichzeitig einen Rechtsstatus von Freiheit und Autonomie zu fordern. Diese humanistischen Strömungen waren ihrerseits Wegbereiter für die **neuzeitliche Wende zum Subjekt**. Der aus der Entdeckung und Aufwertung der unantastbaren Subjektstellung des Menschen entstandene Freiheitsanspruch führt zur Notwendigkeit einer neuen Balance zwischen der scheinbar grenzenlosen Dynamik der instrumentellen Vernunft und deren aufgeklärtem und verantwortungsvollem Gebrauch.<sup>19</sup> Dies spiegelt sich in der Ausdifferenzierung der bislang äußerst homogenen ständischen Ordnung in unterschiedliche Teilsysteme wider.

Im Bereich der Wirtschaft verwirklicht sich der Freiheitsgedanke durch die Abkoppelung der Ökonomie von ihrer politischen und moralphilosophischen Einbettung: Aus der mittelalterlichen Subsistenzwirtschaft entstand das freie Spiel der Marktkräfte mit dem Ziel immer größeren Wohlstands für alle. Auf der formalen Ebene wurden die Rechte und der Schutz der arbeitenden Bevölkerung durchaus gestärkt, Impulse von Seiten der Vertragstheorie führten zur Festschreibung der „Freiheit der Person (vor allem als Verfügungsrecht über die eigene Arbeitskraft), Freiheit des Eigentums und Freiheit des Vertrags (vor allem als Arbeits- und Kaufvertrag)“<sup>20</sup>. Doch je mehr der Staat sich als steuernde und kontrollierende Größe aus der Wirtschaft zurückzog und sich gleichzeitig der internationale Wettbewerb um Marktanteile und konkurrenzfähige Produkte verschärfte, stieg der Leistungsdruck auf die einzelnen Akteure, vor allem auf die unmittelbaren Leistungsträger am unteren Ende der Unternehmenshierarchien. Gerade der Prozess der **Industrialisierung** öffnete die Schere zwischen Arbeit und Kapital, zwischen den Menschen,

---

zur Wahl der jeweiligen Ehepartner die Familienverhältnisse ihrer Abhängigen mitbestimmen; diese standen in einem Verhältnis der Hörigkeit.

<sup>17</sup>Vgl. Ockenfels 1989, 25f.

<sup>18</sup>Vgl. Heimbach-Steins 2004a, 176

<sup>19</sup>Vgl. Kerber 1998, 11

<sup>20</sup>Anzenbacher 1998, 78

die sich mangels Alternativen in oft menschenunwürdige Arbeitsverhältnisse begeben mussten, einerseits und den Profiteuren dieser Entwicklungen andererseits immer weiter. Das Ende der agrarischen und ständischen Gesellschaft führte zu Landflucht und **Verstädterung**, die in ihrer Folge immer mehr Menschen in die Abhängigkeit von Lohnarbeit brachte. Ein sich verstärkender negativer Kreislauf trat hier in Kraft, durch den eine rasant steigende Zahl von Männern (und in der Folge auch Frauen und Kindern) zu einem in gleichem Maß sinkenden Lohnniveau vom Arbeitsmarkt absorbiert wurde. Deren **Arbeitsbedingungen** waren von Not und persönlicher Entbehrung geprägt. Schichten von zwölf und mehr Stunden am Tag sowie Sonntags- und Feiertagsarbeit wurden erzwungen, das Familienleben war durch die schwierigen Lebensbedingungen in den städtischen Wohnsiedlungen und Mietskasernen beeinträchtigt, der Gesundheitszustand der Bevölkerung litt unter dem fehlenden, der Gewinnmaximierung geopfertem Arbeitsschutz und dem ausbeuterischen Missverhältnis von Arbeit und Erholung.<sup>21</sup>

- Die Achtung der menschlichen Freiheitsrechte wird jedoch damals wie heute immer dann besonders gefährdet, wenn in der reinen Ausprägung des **Kapitalismus** die Arbeitskraft ihren hauptsächlichsten Wert im freien Spiel der Marktkräfte von Angebot (Männer und Frauen, die zur Sicherung der Lebensgrundlage auf ihren Arbeitsplatz angewiesen sind und daher nur asymmetrisch über angemessene Bezahlung und Arbeitszeit oder über einen humanen Umgang verhandeln) und Nachfrage (Unternehmer, die aus ihrer Position der Stärke auch zu Lasten der Untergebenen ausbeuterische Rahmenbedingungen durchsetzen können) erhält und der Staat sich aus seiner gestaltenden Rolle zurückzieht und damit ein ordnungspolitisches Vakuum hinterlässt. Damit schlug die an der Wende zur Neuzeit propagierte *Freiheit von* den überholten feudalen Machtstrukturen um in eine nur scheinbare *Freiheit zur* grenzenlosen Verwirklichung des Eigeninteresses, die sich nicht mehr selbst an der Trennlinie zur unteilbaren Würde des jeweils anderen Menschen begrenzt.<sup>22</sup>

## 1.2. Kirchliche Sozialzyklen

In diesem knappen sozial- und ideengeschichtlichen Durchgang wurde die Ausgangslage für die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts begonnene, verstärkte und systematischere Auseinandersetzung des kirchlichen Lehramts mit der *sozialen Frage* dargelegt.

---

<sup>21</sup>Vgl. Heimbach-Steins 2004a, 180; Anzenbacher 1998, 79

<sup>22</sup>Vgl. Marx 2008, 46f.

## 1. Entwicklungslinien der Sozialethik

Durch die Veröffentlichung des kommunistischen Manifestes (1848) geriet die Kirche in ein ideengeschichtliches Konkurrenzverhältnis bei dem bisherigen Proprium der Sorge um die Schwachen und Benachteiligten, ein Verlust des Rückhalts in der Arbeiterschaft schien zu befürchten. Dies war der eigentliche Impuls, durch die systematische Ausgestaltung einer Ethik von Gesellschaft und Wirtschaft verstärkt als kritisches Korrektiv der vorherrschenden Verhältnisse in Erscheinung zu treten.<sup>23</sup>

Die neuzeitliche Soziallehre beginnt mit der Enzyklika *Rerum novarum* Papst Leos XIII. (1891), in welcher er auf die negativen Auswüchse des „Manchester-Kapitalismus“ eingeht und gegen die unmenschlichen Bedingungen und die Not der arbeitenden Bevölkerung in den modernen Industriegesellschaften Stellung nimmt. Gleichzeitig erarbeitet er darin auf dem Fundament des christlichen Glaubens Kriterien und Veränderungsansätze für eine gerechte und ausgewogene Beziehung zwischen der Arbeiterschaft, dem Produktivvermögen sowie dem Staat als den drei zentralen Faktoren des Wirtschaftslebens. Damit gilt dieses Dokument als kirchliche *Magna Charta* einer menschlichen Wirtschafts- und Sozialordnung<sup>24</sup>, auf die sich alle weiteren lehramtlichen Aussagen als deren zeit- und situationsgemäße Fortschreibung beziehen, und begründet eine nun schon weit über hundertjährige Tradition kirchlicher Sozialenzykliken. Diese Entwicklungslinie der kirchlichen Sozialverkündigung soll im Folgenden summarisch nachgezeichnet werden.

### 1.2.1. Rerum novarum

Am 15. Mai 1891 wurde von *Papst Leo XIII.* die Enzyklika *Rerum novarum* („Über die Arbeiterfrage“) veröffentlicht. Die immer deutlicher wahrnehmbare Ausbeutung und Armut der europäischen und nordamerikanischen Arbeiter des 19. Jahrhunderts sowie das Drängen vor allem der englischen, irischen und amerikanischen Amtskirchen, sich auch mit einer spezifisch christlichen Perspektive am Dialog über sozialökonomische Zukunftsfragen zu beteiligen, gaben den Anstoß zu diesem Dokument.<sup>25</sup> Vorarbeiten wurden durch die *Freiburger Union für soziale und ökonomische Studien* geleistet, die sich nach Ende des Kulturkampfes verstärkt für neue Impulse seitens der Kirche zu einem konstruktiven Umgang mit den drängenden sozialen Problemen einsetzte.<sup>26</sup> Der Entstehungsprozess wurde unter anderem stark von den beiden „Arbeiterbischöfen“ *Wilhelm Emmanuel von Ketteler*, der sich in der deutschen Kirche für die Bewusstseinsbildung

---

<sup>23</sup>Vgl. Marx/Wulsdorf 2002, 115

<sup>24</sup>Vgl. Kerber/Ertl/Hainz 1991, 21

<sup>25</sup>Vgl. Kerber/Ertl/Hainz 1991, 41

<sup>26</sup>Vgl. Heitzer 1991, 15

in den sozialen Belangen der Arbeiterschaft stark machte, und Kardinal *Henry Edward Manning*, der für die Katholiken Englands eine vergleichbare Rolle einnahm, geprägt.

Das Dokument gliedert sich in zwei Hauptteile. Im ersten setzt sich Leo XIII. mit der **sozialistischen Theorie** auseinander und liefert Argumente, um deren Ruf als 'Lösungsbringerin' für die damaligen gesellschaftlichen Schieflagen zu entzaubern. Die Aufhebung und Kollektivierung des Privateigentums seien nicht nur als rechtswidrig und gegen die natürliche Ordnung der Dinge stehend zu kritisieren, sondern in ihren Auswirkungen sogar schädlich für die Interessen der Arbeiterklasse und insofern eine kontraproduktive Entwicklung.<sup>27</sup> Genau darin liegt auch die Pointe des Titels der Enzyklika. Die „Begierde nach sozialen Umwälzungen“ (damit ist die Aussage des Originaltextes „Rerum novarum [...] excitata cupidine“ wohl dem Kontext entsprechend treffender wiedergegeben als mit der deutschen Standardübersetzung „Geist der Neuerung“)<sup>28</sup> ist einerseits Gradmesser für die damalige Not eines Großteils der Gesellschaft, andererseits bringt der revolutionäre Impetus der sozialistischen Bewegung mehr neue Probleme mit sich, als er zu beheben verspricht. Doch auch die Systemalternative, eine demokratische, jedoch auch zunehmend **kapitalistisch geprägte Sozialordnung**, komme durch die ständig wachsende Dynamik des Wettbewerbs immer mehr an die Grenzen der Tragfähigkeit. Der zweite Hauptteil beschäftigt sich daher kritisch mit den negativen Auswirkungen von Industrialisierung und Liberalisierung, welche die Arbeiterklasse, anstatt zu deren Befreiung beizutragen, in neue Abhängigkeiten geführt haben. Begründet durch den kirchlichen Grundauftrag, die Ordnung der menschlichen Gesellschaft mitzugestalten, zeigt Leo XIII. mögliche Weichenstellungen zur Verbesserung der soziökonomischen Lage in den westlichen Ländern sowie zur Stärkung der Rechte von Familien, Frauen und Kindern auf und formuliert Erwartungen an die unterschiedlichen Akteure wie Staat, Kirche, Arbeiter- und Arbeitnehmerorganisationen.

### Kernaussagen

- **Bestandsaufnahme und Kritik an der Situation der Armen und Arbeiter:** „In der Umwälzung des vorigen Jahrhunderts wurden die alten Genossenschaften der arbeitenden Klassen zerstört, keine neuen Einrichtungen traten zum Ersatz ein, das öffentliche und staatliche Leben entkleidete sich zudem mehr und mehr der christlichen Sitte und Anschauung, und so geschah es, daß die Arbeiter allmählich der Herzlosigkeit reicher Besitzer und der ungezügelter Habgier der Konkurrenz isoliert und schutzlos überantwortet wurden. [...] Produktion und Handel sind

---

<sup>27</sup>Vgl. RN 4-5

<sup>28</sup>RN 1



fast zum Monopol von wenigen geworden, und so konnten wenige übermäßig Reiche einer Masse von Besitzlosen ein nahezu sklavisches Joch auferlegen.”<sup>29</sup>

- **Klassenkampf als Problemanzeige:** „Ein Grundfehler in der Behandlung der sozialen Frage ist sodann auch der, daß man das gegenseitige Verhältnis zwischen der besitzenden und der unvermögenden, arbeitenden Klasse so darstellt, als ob zwischen ihnen von Natur ein unversöhnlicher Gegensatz Platz griffe. [...] So wenig das Kapital ohne die Arbeit, so wenig kann die Arbeit ohne das Kapital bestehen.”<sup>30</sup>
- **Menschenrecht auf Privateigentum:** „Vor allem liegt nämlich klar auf der Hand, daß die Absicht, welche den Arbeiter bei der Übernahme seiner Mühe leitet, keine andere ist als die, daß er mit dem Lohn zu irgendeinem persönlichen Eigentum gelange. Indem er Kräfte und Fleiß einem andern leiht, will er für seinen eigenen Bedarf das Nötige erringen; er sucht also ein wahres und eigentliches Recht nicht bloß auf die Zahlung, sondern auch auf freie Verwendung desselben. Gesetzt, er habe durch Einschränkung Ersparnisse gemacht und sie der Sicherung halber zum Ankauf eines Grundstücks verwendet, so ist das Grundstück eben der ihm gehörige Arbeitslohn, nur in anderer Form; es bleibt seiner Gewalt und Verfügung nicht minder als der erworbene Lohn.”<sup>31</sup>
- **Stärkung der Rechte der Arbeiter:** „Wenn also auch insbesondere die Vereinbarung zwischen Arbeiter und Arbeitgeber, insbesondere hinsichtlich des Lohnes, beiderseitig frei geschieht, so bleibt dennoch eine Forderung der natürlichen Gerechtigkeit bestehen, die nämlich, daß der Lohn nicht etwa so niedrig sei, daß er einem genügsamen rechtschaffenen Arbeiter den Lebensunterhalt nicht abwirft. [...] Gesetzt, der Arbeiter beugt sich aus reiner Not oder um einem schlimmeren Zustande zu entgehen, den allzu harten Bedingungen, die ihm nun einmal vom Arbeitsherrn oder Unternehmer auferlegt werden, so heißt das Gewalt leiden, und die Gerechtigkeit erhebt gegen solchen Zwang Einspruch.”<sup>32</sup>
- **Aktivere Rolle des Staates zur Förderung des Allgemeinwohls:** „Die Beihilfe also, welche von den Staatslenkern erwartet werden muß, besteht zunächst in einer derartigen allgemeinen Einrichtung der Gesetzgebung und Verwaltung, daß daraus von selbst das Wohlergehen der Gemeinschaft wie der einzelnen emporblüht.”<sup>33</sup>

---

<sup>29</sup>RN 2

<sup>30</sup>RN 15

<sup>31</sup>RN 4

<sup>32</sup>RN 34

<sup>33</sup>RN 26

### 1.2.2. Quadragesimo anno

Zum vierzigsten Jahrestag von *Rerum novarum* verfasste Papst *Pius XI.* im Jahr 1931 die nächste große Sozialenzyklika *Quadragesimo anno* („Über die gesellschaftliche Ordnung, ihre Wiederherstellung und Vollendung“; veröffentlicht am 15. Mai). Motiviert durch die tragischen Auswirkungen der Weltwirtschaftskrise nahm er den roten Faden des Vorgängerdokuments auf, wies auf das sich in diesem neuen Kontext verschärfende Problem der sozialen Ungerechtigkeit hin und rief zur Wiederherstellung der sozialen Ordnung auf. Vorbereitet wurde die Enzyklika vor allem unter der Federführung des Königswinterer Kreises um den großen Moralthologen und Gesellschaftswissenschaftler Oswald von Nell-Breuning sowie des Sozialethikers Gustav Gundlach.

Wiederum grenzt sich das kirchliche Lehramt sowohl vom ungezügelter Wettbewerbsdenken des Kapitalismus als auch gegen den Klassenkampf und die angestrebte „Diktatur des Proletariats“<sup>34</sup> im Kommunismus ab und versucht statt dessen einen dritten Weg aufzuzeigen, der zum nachhaltigen wirtschaftlichen Wohlergehen aller Menschen führen soll. Dabei setzt Pius XI. drei Schwerpunkte.

Im Mittelpunkt des *ersten* Hauptteils steht die Würdigung der Wirkungsgeschichte, der kritische Abgleich mit den veränderten weltpolitischen Rahmenbedingungen und die Fortschreibung der Sozialverkündigung von **Rerum novarum**. Der Einfluss auf die Kirche, den Staat und die weiteren betroffenen Gruppen (vor allem die Arbeitnehmervereinigungen) wird analysiert und als durchaus positiv bewertet:

„[...] das in dieser unvergeßlichen Urkunde gezeichnete Bild der menschlichen Gesellschaft ist kein wirklichkeitsfremdes, wiewohl wundervolles Traumbild. Im Gegenteil: aus der unversiegblichen Lebensquelle der Frohbotschaft hat Unser großer Vorgänger Grundsätze entnommen, die den mörderischen, das Menschengeschlecht zerfleischenden Streit, wenn nicht augenblicklich zu befrieden, so doch gewiß merklich zu lindern vermögen. Daß die vor 40 Jahren so reichlich ausgestreute Saat zum guten Teil auf fruchtbare Erde gefallen ist, zeigt die herrliche Ernte, die mit Gottes Segen [...] eingebracht worden ist. Ohne Übertreibung dürfen Wir feststellen: in der Feuerprobe dieser Zeit hat Leos Werk sich bewährt als die Magna Charta, als die sichere Grundlage aller christlichen Sozialarbeit.“<sup>35</sup>

Der *zweite* Teil fasst die Position der katholischen Kirche in Bezug auf die sozialen und wirtschaftlichen Fragestellungen zusammen und gibt Impulse für die Verwirklichung der

---

<sup>34</sup>Vgl. QA 112

<sup>35</sup>QA 39

eingeforderten gerechten Ordnung der Gesellschaft. Dabei liest sich der Text wie ein erstes Plädoyer, das jenen ordnungspolitischen Weichenstellungen vorgreift, die in späteren Jahren als soziale Marktwirtschaft charakterisiert wurden: Innerhalb der gesteckten Grenzen solle der **Wettbewerb** seine effizienzsteigernde und das Wachstum stärkende Kraft entfalten können, wenn dabei die Grund- und Freiheitsrechte der Arbeiter und Familien geschützt werden. Als neues Paradigma von gesellschaftlicher Ordnung wird in *Quadragesimo anno* das **Subsidiaritätsprinzip** zum ersten Mal systematisch entfaltet, das die notwendige staatliche Hilfe mit der dem Menschen zukommenden Autonomie und Eigeninitiative ausbalanciert.

Die teils positiven, teils negativen **Wandlungen der Gesellschaft** seit der Veröffentlichung von *Rerum novarum* und deren theologische Bewertung sind Thema des *dritten* Hauptteils. Erneut wird der Sozialismus — sowohl der radikale Kommunismus als auch der gemäßigte demokratische Sozialismus, dessen Ziele sich in einigen Punkten mit der kirchlichen Position decken — als mit dem christlichen Menschenbild unvereinbar kritisiert und abgelehnt. Die kapitalistische Wirtschaftsweise wird differenzierter beurteilt: Sie ist „nicht in sich schlecht. Die Verkehrtheit beginnt vielmehr erst dann, wenn das Kapital die Lohnarbeiterschaft in seinen Dienst nimmt, um die Unternehmungen und die Wirtschaft insgesamt einseitig nach seinem Gesetz und zu seinem Vorteil ablaufen zu lassen, ohne Rücksicht auf die Menschenwürde des Arbeiters, ohne Rücksicht auf den gesellschaftlichen Charakter der Wirtschaft, ohne Rücksicht auf Gemeinwohl und Gemeinwohlgerechtigkeit.“<sup>36</sup>

### Kernaussagen

- **Das Recht auf Privateigentum bleibt unter dem Vorbehalt der Sozialpflichtigkeit garantiert:** An der „Doppelseitigkeit des Eigentums, d. i. seine individuelle und seine soziale, seine dem Einzelwohl und seine dem Gesamtwohl zugeordnete Seite“<sup>37</sup> wird festgehalten. „Eigentumsrecht und Eigentumsgebrauch sind wohl zu unterscheidende Dinge.“<sup>38</sup>
- **Wechselseitige Verwiesenheit von Arbeit und Kapital:** „Es widerstreitet daher den Tatsachen, einem der beiden, dem Kapital oder der Arbeit, die Alleinursächlichkeit an dem Ertrag ihres Zusammenwirkens zuzuschreiben; vollends widerspricht es der Gerechtigkeit, wenn der eine oder der andere Teil auf diese angebliche Alleinursächlichkeit pochend das ganze Erträgnis für sich beansprucht.“<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup>QA 101

<sup>37</sup>QA 45

<sup>38</sup>QA 47

<sup>39</sup>QA 53

- **Lohngerechtigkeit, Mitverantwortung und Gewinnbeteiligung:** „Für den heutigen Stand der gesellschaftlichen Wirtschaft mag immerhin eine gewisse Annäherung des Lohnarbeitsverhältnisses an ein Gesellschaftsverhältnis nach Maßgabe des Tunlichen sich empfehlen. Erfreuliche Anfänge sind ja bereits gemacht zum beiderseitigen nicht geringen Vorteil der Arbeitnehmer wie der Produktionsmittelbesitzer. Arbeiter und Angestellte gelangen auf diese Weise zu Mitbesitz oder Mitverwaltung oder zu irgendeiner Art von Gewinnbeteiligung.“<sup>40</sup> Die Höhe des für alle Seiten gerechten Lohns ist am Lebensbedarf des Arbeiters und der Arbeiterfamilie, der Lebensfähigkeit des Unternehmens und der allgemeinen Wohlfahrt der Gesellschaft zu bemessen.<sup>41</sup>
- **Subsidiarität als Grundpfeiler einer neuen Gesellschaftsordnung:** „Wie dasjenige, was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit eigenen Kräften leisten kann, ihm nicht entzogen und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden darf, so verstößt es gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen [...]. Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist ja ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär; sie soll die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen.“<sup>42</sup>
- **Notwendige Begrenzung der Wettbewerbsfreiheit:** „Die Wettbewerbsfreiheit – obwohl innerhalb der gehörigen Grenzen berechtigt und von zweifellosem Nutzen – kann aber unmöglich regulatives Prinzip der Wirtschaft sein. [...] Um segensbringend für die Menschheit zu sein, bedarf sie selbst kraftvoller Zügelung und weiser Lenkung; diese Zügelung und Lenkung kann sie sich aber nicht selbst geben. Höhere und edlere Kräfte müssen es sein, die die wirtschaftliche Macht in strenge und weise Zucht nehmen: die soziale Gerechtigkeit und die soziale Liebe!“<sup>43</sup>

### 1.2.3. Mater et magistra

Mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs und der darauf folgenden Neuordnung der internationalen Beziehungen rückt mehr und mehr die Vielfalt der politischen Systeme, die wachsende Kluft zwischen reichen und armen Nationen sowie die Frage nach einem ordnungspolitischen Brückenschlag zwischen dem vitalen Spielraum der Demokratie und dem ihr vorgeordneten Wunsch nach Sicherheit und Gerechtigkeit in den Mittelpunkt des sozialetischen Interesses.

Wiederum zu einem 'runden' Jubiläum, dem 70. Jahrestag der ersten Sozialenzyklika *Rerum novarum*, veröffentlichte Papst *Johannes XXIII.* am 15. Mai 1961 das Rund-

---

<sup>40</sup>QA 65

<sup>41</sup>Vgl. QA 71-74

<sup>42</sup>QA 79

<sup>43</sup>QA 88

## 1. Entwicklungslinien der Sozialethik

schreiben *Mater et magistra* („Über die jüngsten Entwicklungen des gesellschaftlichen Lebens und seine Gestaltung im Licht der christlichen Lehre“). Ein wichtiger Anlass war die sich immer weiter öffnende Schere zwischen den erfolgreichen westlichen Volkswirtschaften und den so genannten **Entwicklungsländern**. Als Antwort darauf verschreibt sich die katholische Soziallehre selbst die Internationalisierung ihres Ansatzes, um dem Phänomen der sich immer mehr vernetzenden **globalen Beziehungen** Rechnung zu tragen.

Die Enzyklika folgt dem bewährten Aufbau, wonach in den ersten Kapiteln die bisherigen Aussagen zur Soziallehre der Kirche zusammenfassend gewürdigt werden. Im Anschluss daran werden die aktuellen Probleme und Herausforderungen dargestellt sowie aus einer christlichen Perspektive Lösungsansätze formuliert. Johannes XXIII. bekräftigt dabei die früheren päpstlichen Lehraussagen über den Wert privater Initiative, gerechten Lohnes und der sozialen Funktion des privaten Eigentums.<sup>44</sup> Neue Aspekte sind die Rolle der **Landwirtschaft** in einer zunehmend industrie- und dienstleistungsorientierten Gesellschaft und das bereits angesprochene Schwerpunktthema der **sozialen Gerechtigkeit**, vor allem des wirtschaftlichen Ausgleichs zwischen Völkern unterschiedlicher Entwicklungsstufen. Zum ersten Mal findet die herausgehobene Rolle der Laien bzw. der *apostolischen Laienbewegungen* bei der praktischen Umsetzung der katholischen Soziallehre Eingang in ein gesamtkirchliches Dokument. In diesem Zusammenhang bezieht sich die Enzyklika als methodische Grundlage auf den von der Katholischen Arbeitnehmerbewegung geprägten sozialetischen Dreischritt 'Sehen – Urteilen – Handeln':

„Die Grundsätze der Soziallehre lassen sich gewöhnlich in folgenden drei Schritten verwirklichen: Zunächst muß man den wahren Sachverhalt überhaupt richtig sehen; dann muß man diesen Sachverhalt anhand dieser Grundsätze gewissenhaft bewerten; schließlich muß man feststellen, was man tun kann und muß, um die überlieferten Normen nach Ort und Zeit anzuwenden. Diese drei Schritte lassen sich in den drei Worten ausdrücken: Sehen, urteilen, handeln.“<sup>45</sup>

### Kernaussagen

- **Zeitdiagnose: Wachsende gesellschaftliche und globale Vernetzungen:**  
„Zu den für unsere Zeit kennzeichnenden Merkmalen gehört zweifellos die wachsende Zahl gesellschaftlicher Vernetzungen, dieses täglich dichter werdende Netz

---

<sup>44</sup>Vgl. Kerbel-Ertl-Hainz 1991, 57

<sup>45</sup>MM 236

sozialer Beziehungen zwischen den Menschen, die ihr Leben und Wirken durch eine Fülle von Organisationen bereichert haben, teils privatrechtlicher, teil öffentlich-rechtlicher Art. Das hat seinen Grund in einer Mehrzahl von zeitgeschichtlichen Umständen; zum Beispiel im wissenschaftlichen und technischen Fortschritt, in der gesteigerten Ergiebigkeit der Wirtschaft, in der gehobenen Lebenshaltung.“<sup>46</sup> Diese Entwicklungen sind ambivalent, daher „kann und soll der Vergesellschaftungsprozeß sich nach unserer Meinung in einer Weise vollziehen, die bei größtmöglicher Nutzung der Vorteile doch die mit ihm verbundenen Nachteile vermeidet oder mildert.“<sup>47</sup>

- **Soziale Gerechtigkeit als Chancengleichheit beim sozialen Fortschritt** (nationale Perspektive): „Angesichts der Tatsache, daß sich in der Gegenwart das Wirtschaftsleben der Länder rasch entwickelt, besonders nach dem letzten Weltkrieg, halten Wir es für angebracht, alle auf ein wichtiges Gebot der sozialen Gerechtigkeit aufmerksam zu machen: daß nämlich dem wirtschaftlichen Fortschritt der soziale Fortschritt entsprechen und folgen muß, so daß alle Bevölkerungskreise am wachsenden Reichtum der Nation entsprechend beteiligt werden. Darauf ist zu achten und darauf wirksam hinzuarbeiten, daß die aus der ungleichen Lage sich ergebenden sozialen Spannungen nicht zunehmen, sondern nach Möglichkeit sich vermindern.“<sup>48</sup>
- **Soziale Gerechtigkeit als wirtschaftlicher Ausgleich zwischen Völkern unterschiedlich hoher Wirtschaftsstufe** (globale Perspektive): „Eine der größten unserer Zeit gestellten Aufgaben ist wohl diese, zwischen den wirtschaftlich fortgeschrittenen und den wirtschaftlich noch in Entwicklung begriffenen Ländern die rechten Beziehungen herzustellen. Während die einen im Wohlstand leben, leiden die andern bittere Not. Wenn nun die wechselseitigen Beziehungen der Menschen in allen Teilen der Welt heute so eng geworden sind, daß sie sich gleichsam als als Bewohner ein und desselben Hauses vorkommen, dann dürfen die Völker, die mit Reichtum und Überfluß gesättigt sind, die Lage jener anderen Völker nicht vergessen, deren Angehörige mit [...] großen inneren Schwierigkeiten zu kämpfen haben [...] und nicht in angemessener Weise in den Genuß der wesentlichen Menschenrechte kommen. Dies um so weniger, als die Staaten täglich mehr voneinander abhängig werden und ein dauerhafter und segensreicher Friede nicht gewährleistet ist, wenn die wirtschaftliche und soziale Lage des einen von der des anderen allzu stark abweicht.“<sup>49</sup>
- **Mitwirkung der Laien an der Umsetzung der Soziallehre:** „Alle Soziallehren müssen nicht nur vorgetragen, sie müssen auch verwirklicht werden.“<sup>50</sup> Daher brauche es eine Anleitung zum sozialen Handeln, durch die entsprechende Wege aufgezeigt werden. „Aus diesem Grund fällt nach Unserer Meinung in der Bildungs-

---

<sup>46</sup>MM 59

<sup>47</sup>MM 64

<sup>48</sup>MM 73

<sup>49</sup>MM 157

<sup>50</sup>MM 226

arbeit den apostolischen Laienbewegungen eine wichtige Rolle zu. Sie ist besonders Aufgabe derer, die sich zum Ziel gesetzt haben, alle Aufgaben der Gegenwart aus christlichem Geist zu erfüllen.”<sup>51</sup>

#### 1.2.4. Pacem in terris

Bereits zwei Jahre später wurde von Papst *Johannes XXIII.* eine weitere Sozialenzyklika verfasst. Mit *Pacem in terris* („Über den Frieden unter allen Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit“; 11. April 1963) führte er die Internationalisierung der katholischen Soziallehre weiter und griff dabei die aktuellen weltpolitischen Entwicklungen auf: Die Spaltung der Welt in zwei Blöcke – der demokratisch orientierte Westen und der kommunistische Osten – wurde von beiden Seiten nicht nur geduldet, sondern aktiv vorangetrieben. Der Veröffentlichung des Dokuments gingen der Bau der Berliner Mauer und die Kubakrise als Gradmesser der Brüchigkeit des nach dem Zweiten Weltkrieg geschlossenen Friedens voraus, und so traf es auf eine Weltöffentlichkeit, die sich der Gefahr und der möglichen katastrophalen Auswirkungen eines Atomkriegs nur allzu bewusst war.<sup>52</sup>

Umso positiver war die Resonanz sowohl bei Christen als auch bei Nichtchristen. Bereits im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils richtete sich *Pacem in terris* nicht mehr nur an Bischöfe, Priester und anderweitig kirchlich Organisierte, sondern sprach daneben auch „alle Menschen guten Willens“<sup>53</sup> an. Ein wichtiger Schritt dabei war die Anerkennung<sup>54</sup> der Allgemeinen Erklärung der **Menschenrechte** der Vereinten Nationen durch den Heiligen Stuhl sowie dessen vermehrte Unterstützung der Bemühungen um deren weltweite Verwirklichung.

Im *ersten* Teil der Enzyklika wird auf der Grundlage des christlichen Menschenbildes das Konzept unveräußerlicher Grundfreiheiten begründet und in die katholische Soziallehre integriert. Neben dem personal gefassten Recht auf Leben und eine würdige Lebensführung, Bildung, Religionsfreiheit, Selbstentfaltung wird ansatzweise eine Systematik **wirtschaftlicher Grundrechte** dargestellt. Die drei folgenden Abschnitte geben

---

<sup>51</sup>MM 233

<sup>52</sup>Vgl. Kerbel-Ertl-Hainz 1991, 68

<sup>53</sup>PT Präambel

<sup>54</sup>Da in Europa eine direkte Verbindungslinie vom Ideengut der Französischen Revolution zur Menschenrechtsbewegung besteht. Gerade die daraus entstammende Menschenrechtsdeklaration hatte eine ausgesprochen kirchen- und religionsfeindliche, antiklerikale, teilweise atheistische Stoßrichtung. Dieser Traditionszusammenhang verhinderte bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts die positive Rezeption seitens der Katholischen Kirche (vgl. Hilpert 2001, 91f.).

jeweils Orientierung, wie das Zusammenleben innerhalb einer Volksgemeinschaft, die Beziehungen der Staaten untereinander sowie das Zueinander von souveränen Staaten und transnationalen Organisationen gut und gerecht zu organisieren sind. Im *fünften* Teil werden den Christen, die in den vielfältigen Rollen Verantwortung für das Wohl der Menschen übernehmen, pastorale Weisungen mit auf den Weg gegeben.

### Kernaussagen

- **Personenwürde und Menschenrechte:** „Jedem menschlichen Zusammenleben, das gut geordnet und fruchtbar sein soll, muß das Prinzip zu Grunde liegen, daß jeder Mensch seinem Wesen nach Person ist. Er hat eine Natur, die mit Vernunft und Willensfreiheit ausgestattet ist; er hat daher aus sich Rechte und Pflichten, die unmittelbar und gleichzeitig aus seiner Natur hervorgehen. Wie sie allgemein gültig und unverletzlich sind, können sie auch in keiner Weise veräußert werden.“<sup>55</sup>
- **Wirtschaftliche Grundrechte:** „Wenn Wir Uns nun dem Bereich der Wirtschaft zuwenden, so ergibt sich für den Menschen auf Grund des Naturrechts nicht nur, daß ihm Arbeitsmöglichkeit gegeben werden muß, sondern auch, daß er seine Arbeit frei übernimmt.“<sup>56</sup>  
Daneben werden die bereits in früheren Enzykliken genannten Rechte auf der Würde der Person entsprechende Arbeitsbedingungen, auf gerechten Lohn sowie auf Privateigentum bekräftigt.
- **Verantwortung für das Gemeinwohl aller Menschen; Balance zwischen Rechten und Pflichten:** „Da man heutzutage annimmt, daß das Gemeinwohl vor allem in der Wahrung der Rechte und der Pflichten der menschlichen Person besteht, muß dem Staat besonders daran gelegen sein, daß einerseits diese Rechte anerkannt, geachtet, aufeinander abgestimmt, geschützt und gefördert werden und daß andererseits ein jeder seinen Pflichten leichter nachkommen kann.“<sup>57</sup>
- **Gelebte Solidarität als Grundlage des universalen Gemeinwohls:** „Da die gegenseitigen Beziehungen der Staaten gemäß der Wahrheit und Gerechtigkeit geregelt werden sollen, müssen sie besonders durch tatkräftige Solidarität gefördert werden. Dies kann durch eine vielfältige gegenseitige Zusammenarbeit erreicht werden, wie es in unserer Zeit mit gutem Erfolg auf dem Gebiete der Wirtschaft, der Sozialarbeit, der Politik, der Kultur, des Gesundheitswesens und des Sports geschieht.“<sup>58</sup>  
„Auch das universale Gemeinwohl verlangt, daß in jeder einzelnen Nation der Verkehr jeglicher Art zwischen Bürgern und zwischen sozialen Gruppen gefördert wer-

---

<sup>55</sup>PT 9

<sup>56</sup>PT 18

<sup>57</sup>PT 60

<sup>58</sup>PT 98



de.”<sup>59</sup>

### 1.2.5. **Gaudium et spes**

Auch wenn es sich dabei nicht um eine Sozialenzyklika im eigentlichen Sinn handelt, finden sich in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* („Über die Kirche in der Welt von heute“; 7. Dezember 1965) des Zweiten Vatikanischen Konzils einige wichtige sozialethische Orientierungen für ein **gutes und gerechtes Wirtschaftssystem**.

Sie gilt inzwischen „als das wichtigste Dokument der gesamten Tradition kirchlicher Soziallehre“. Die Konzilsväter schreiben darin die Pflicht des Volkes Gottes fest, die **Zeichen der Zeit** sensibel wahrzunehmen und kritisch im Licht der Botschaft des Evangeliums zu prüfen. „Indem es sich selbst dieser Mühe unterzieht, entdeckt das Dokument, welcher tiefgreifender Wandel für die ganze Welt kennzeichnend ist. [...] Die Aufgabe der Kirche in der Welt besteht darin, für die Förderung menschlicher Würde und das Gemeinwohl zu arbeiten.“<sup>60</sup> Damit ist endgültig der Übergang zu einer auf die Herausforderungen und Chancen der Moderne hin geöffneten Weltkirche, der sich in den kirchlichen Dokumenten der Nachkriegszeit bereits angekündigt hatte, vollzogen und bekommt in Form der Konzilsdokumente ein neues Maß an Verbindlichkeit.

Der *erste* Hauptteil stellt mit Nachdruck die in seiner Gottebenbildlichkeit begründete Würde des Menschen als Grundgröße aller weiteren ethischen Überlegungen heraus. **Menschliche Gemeinschaft** muss in gleichem Maße auf das Gemeinwohl und auf das individuelle Heil jedes und jeder Einzelnen hingeorndet sein:

„Aus der gesellschaftlichen Natur des Menschen geht hervor, daß der Fortschritt der menschlichen Person und das Wachsen der Gesellschaft als solcher sich gegenseitig bedingen. Wurzelgrund nämlich, Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen ist und muß auch sein die menschliche Person.“<sup>61</sup> Daraus ergibt sich folgende Verhältnisbestimmung der Rollen von Mensch und Gesellschaft: „Die gesellschaftliche Ordnung und ihre Entwicklung müssen sich dauernd am Wohl der Personen orientieren; denn die Ordnung der Dinge muß der Ordnung der Personen dienstbar werden und nicht umgekehrt.“<sup>62</sup>

---

<sup>59</sup>PT 100

<sup>60</sup>Kerber/Ertl/Hainz 1991, 78

<sup>61</sup>GS 25

<sup>62</sup>GS 26

Dazu hat gerade auch die Kirche in der Welt profiliert Stellung zu beziehen und ihren eigenen Beitrag zu leisten. In welchen Bereichen sich Christen gestaltend am öffentlichen Leben beteiligen können und sollen, wird im *zweiten* Hauptteil entfaltet. Neben Aussagen zu den Bereichen Ehe und Familie, Kultur und Gesellschaft, Frieden und Völkergemeinschaft findet sich dort ein umfangreiches Kapitel mit christlichen Wert- und Handlungsmaßstäben für das Wirtschaftsleben.

### Kernaussagen

- **Der Mensch im Mittelpunkt:** „Auch im Wirtschaftsleben sind die Würde der menschlichen Person und ihre ungeschmälerte Berufung wie auch das Wohl der gesamten Gesellschaft zu achten und zu fördern, ist doch der Mensch Urheber, Mittelpunkt und Ziel aller Wirtschaft.“<sup>63</sup>  
Produktionssteigernder Fortschritt und durch Marktstrukturen bedingtes Streben nach Effizienz verdienen es gefördert zu werden, insofern sie den **Bedürfnissen und Ansprüchen des ganzen Menschen** gerecht werden: „Die fundamentale Zweckbestimmung [...] besteht aber weder in der vermehrten Produktion als solcher noch in Erzielung von Gewinn oder Ausübung von Macht, sondern im Dienst am Menschen, und zwar am ganzen Menschen im Hinblick auf seine materiellen Bedürfnisse, aber ebenso auch auf das, was er für sein geistiges, sittliches, spirituelles und religiöses Leben benötigt.“<sup>64</sup>
- **Beteiligungsgerechtigkeit, sozialer Ausgleich in und zwischen den Volkswirtschaften:** „Um den Erfordernissen von Gerechtigkeit und Billigkeit Genüge zu tun, müssen ernsthafte Anstrengungen unternommen werden, um – unbeschadet der Rechte der menschlichen Person und der besonderen Veranlagung jedes einzelnen Volkes – die übergroßen und noch weiter zunehmenden Ungleichheiten der wirtschaftlichen Lage und die damit Hand in Hand gehende persönliche und soziale Diskriminierung möglichst rasch abzubauen.“<sup>65</sup>
- **Der besondere Wert der menschlichen Arbeit:** „Die in der Gütererzeugung, der Güterverteilung und in den Dienstleistungsgewerben geleistete menschliche Arbeit hat den Vorrang vor allen anderen Faktoren des wirtschaftlichen Lebens, denn diese sind nur werkzeuglicher Art. Die Arbeit nämlich, gleichviel, ob selbständig ausgeübt oder im Lohnarbeitsverhältnis stehend, ist unmittelbarer Ausfluß der Person, die den stofflichen Dingen ihren Stempel aufprägt und sie ihrem Willen dienstbar macht.“<sup>66</sup>
- Auch die wichtigsten anderen Forderungen der vorhergehenden Sozialenzykliken werden zusammengefasst und bekräftigt: *Recht auf Arbeit und umgekehrt Pflicht*

---

<sup>63</sup>GS 63

<sup>64</sup>GS 64

<sup>65</sup>GS 66

<sup>66</sup>GS 67

*zum gewissenhaften Arbeiten, Mitbestimmung, Recht auf Eigentum, Sozialpflichtigkeit von Besitz.*

### 1.2.6. Populorum progressio

Stärker noch als alle vorhergehenden Sozialenzykliken widmet sich *Populorum progressio* („Über die Entwicklung der Völker“; 26. März 1967) von *Papst Paul VI.* dem ständig größer werdenden Wohlstandsgefälle zwischen Nord und Süd, zwischen West und Ost, kurz: zwischen den immer reicheren industrialisierten Staaten und den so genannten Entwicklungsländern bzw. Schwellenländern der damaligen Zeit. Zunächst werden das Wesen der **Armut** und die unterschiedlichen Typen von Konflikten, die in der Folge daraus entstehen können, analysiert. Als Gegenpol zu einem rein monetären Wachstumsbegriff entwirft er eine spezifisch christliche Vision von gerechter und – um einen später in der ökologischen Debatte geprägten Begriff vorweg zu nehmen – nachhaltiger **Entwicklung**. „Der Papst ruft zu sofortigem Handeln auf, das sich von der Bestimmung der Erdengüter für alle Menschen leiten läßt. Er tritt ein für Wirtschaftsplanung und Hilfszahlungen zur Förderung der Entwicklung.“<sup>67</sup>

Dahinter steckt die über den früheren Fokus auf die jeweils einzelnen Volkswirtschaften hinausgehende *weltwirtschaftsethische* Einsicht, dass lokal ansetzende Instrumente nicht mehr der **globalen Vernetzung** von Reichtum und Armut, von sozialer Gerechtigkeit und sozialem Frieden und den sich daraus ergebenden komplexen Zusammenhängen gerecht werden können. So wichtig humane und relativ zum jeweiligen Lebensstandard angemessene Arbeitsbedingungen und Lohnstrukturen sind, so entscheidend ist für eine dauerhaft gute wirtschaftliche und soziale Entwicklung aller Menschen die internationale Institutionalisierung von Gerechtigkeit und fairen Marktbedingungen.

#### Kernaussagen

- **Neues, umfassenders Verständnis von Entwicklung:** „Wahre Entwicklung muß umfassend sein, sie muß jeden Menschen und den ganzen Menschen im Auge haben.“<sup>68</sup>
- **Ambivalenz des Wachstums:** „Mehr zu haben ist also weder für die Völker noch für den einzelnen das höchste Ziel. Es ist unentbehrlich, damit der Mensch mehr

---

<sup>67</sup>Kerber/Ertl/Hainz 1991, 94

<sup>68</sup>PP 14

Mensch werde, aber es sperrt ihn wie in ein Gefängnis ein, wenn es zum höchsten Wert wird, der dem Menschen den Blick nach oben versperrt.”<sup>69</sup>

- **Der freie Markt und Vertragsfreiheit sind zu garantieren, doch darüber hinaus muss die soziale Gerechtigkeit gewahrt und ausgebaut werden:** „Die Regel, wonach Verträge durch das freie Einverständnis der Partner zustandekommen, ist den Forderungen des Naturrechts untergeordnet. Was dort vom gerechten Lohn für den einzelnen Arbeiter gelehrt wird, gilt ebenso von internationalen Verträgen: eine Verkehrswirtschaft kann nicht mehr allein auf Gesetze des freien und ungezügelter Wettbewerbs gegründet sein [. . .]. Der freie Austausch von Gütern ist nur dann recht und billig, wenn er mit den Forderungen der sozialen Gerechtigkeit übereinstimmt.”<sup>70</sup>
- **Weltweite Entwicklung durch internationale Zusammenschlüsse und Institutionen:** „Weil die Völker die Baumeister ihres eigenen Fortschritts sind, müssen sie selbst auch an erster Stelle die Last und Verantwortung dafür tragen. Aber sie werden es nicht schaffen, wenn sie gegenseitig isoliert bleiben. Regionale Übereinkünfte unter den schwachen Völkern zu gegenseitiger Unterstützung, umfassende Hilfeleistungsabmachungen und noch gewichtigere Zusammenschlüsse und gemeinsame Vorhaben sind sozusagen Meilensteine auf den Weg zur Entwicklung, der auch zum Frieden führt. Diese internationale Zusammenarbeit auf Weltebene braucht Institutionen, die sie vorbereiten, aufeinander abstimmen, leiten, bis eine Rechtsordnung geschaffen wird, die allgemein anerkannt ist.”<sup>71</sup>

### 1.2.7. Laborem exercens

Zum 90. Jubiläum von *Rerum novarum* wurde von Papst *Johannes Paul II.* seine erste Sozialenzyklika *Laborem exercens* („Über die menschliche Arbeit“; 14. September 1981<sup>72</sup>) veröffentlicht. Während sich die Vorgängerdokumente stark mit strukturellen Überlegungen für ein gerechtes Wirtschaftssystem auf nationaler und auf globaler Ebene befassten, rückt hier wieder stärker der arbeitende **Mensch** in den Mittelpunkt der Überlegungen. Er ist das eigentliche **Subjekt der Arbeit** und muss daher jeder Instrumentalisierung für ein schrankenloses Effizienzdenken enthoben sein: Arbeit gilt als ein „der Würde des Menschen entstprechendes Gut, ein Gut, das diese Würde zum Ausdruck bringt und sie vermehrt“<sup>73</sup>. Aller Bemühungen um gute Arbeitsbedingungen, ein faires Lohnniveau und

---

<sup>69</sup>PP 19

<sup>70</sup>PP 59

<sup>71</sup>PP 77

<sup>72</sup>Der Vorstellung war ursprünglich für den 15. Mai, den unmittelbaren Jahrestag von *Rerum novarum*, geplant, musste jedoch wegen des Attentats auf den Papst um einige Monate verschoben werden.

<sup>73</sup>LE 9.3

## 1. Entwicklungslinien der Sozialethik

angemessene Mitspracherechte seien der Dreh- und Angelpunkt der sozialen Frage.<sup>74</sup>

Nach einer grundlegenden Einführung gibt das Dokument in seinem *zweiten und vierten Hauptteil* Auskunft über die biblisch begründete Deutung von Arbeit und Erwerbslebens sowie die **im Sinne der Arbeitnehmer geforderten Rechte**, nicht zuletzt auch von besonderen Gruppen wie etwa behinderten Menschen oder Migranten. Hier sind im Wesentlichen die bisherigen Lehraussagen neu zusammengefasst und im Hinblick auf die Herausforderungen einer Volkswirtschaft am Übergang von der Industrie- zur Dienstleistungsgesellschaft aktualisiert.

Der *dritte Hauptteil* zergliedert diese eher individualethischen Aspekte und thematisiert den **gesellschaftlichen Grundkonflikt zwischen Arbeit und Kapital**, der sich seit Rerum novarum für die Theologie und die kirchliche Sozialverkündigung in immer neuen Facetten darstellt. Zu Beginn der 1980er Jahre wurde selbst innerhalb der kommunistischen Welt der Glaube an den durch Gleichschaltung der gewachsenen ökonomischen Strukturen und Verstaatlichung aller Produktionsmittel erzielbaren Wohlstand immer geringer und es deuteten sich vorsichtige Öffnungen gerade der Satellitenstaaten Russlands hin zu mehr Markt- und Leistungsorientierung an. Umgekehrt wurden in der westlichen Welt – gerade am Beispiel der Vereinigten Staaten – die externen Effekte und sozialen Schieflagen der ungebremsten kapitalistischen Orientierung am freien Markt deutlich. Diese Spannung bestärkt die Vordenker der katholischen Soziallehre, für einen **ausgewogenen Mittelweg** zwischen Sozialismus (Überbetonung der Arbeit auf Kosten der Privatinitiative und des Eigentums) und der so genannten freien Marktwirtschaft (Markt- und Effizienzdenken überlagern die legitimen Interessen der einzelnen Arbeiter) einzutreten:

Auf Grund des obersten Kriteriums der Personwürde des Menschen „wird ganz deutlich, daß man das Kapital nicht von der Arbeit trennen und weder die Arbeit gegen das Kapital noch umgekehrt das Kapital gegen die Arbeit in Gegensatz stellen kann, und noch viel weniger [...] die konkreten Menschen, die jeweils hinter diesen Begriffen stehen. Richtig, das heißt [...] innerlich wahr und zugleich moralisch zulässig, kann nur eine Ordnung des Arbeitslebens sein, die den Grundsatz zwischen Arbeit und Kapital schon in ihrer Grundlage überwindet und darauf angelegt ist, das [...] Prinzip zu verwirklichen, wonach der Arbeit ein wesentlicher und wirksamer Vorrang zukommt.“<sup>75</sup>

Aus dieser Grundorientierung leitet sich die Präferenz für eine **soziale Marktwirt-**

---

<sup>74</sup>Vgl. LE 3.2

<sup>75</sup>LE 13.1

**schaft** ab, die durchaus die Produktivkräfte eines gesunden Wettbewerbs freisetzt, jedoch durch eine von der Politik gestaltete und durch Verbände und Interessensgemeinschaften – nicht zuletzt die Gewerkschaften – mitverantwortete Rechtsordnung die Würde der einzelnen Akteure und die Gerechtigkeit des Systems gewährleistet.

### Kernaussagen

- **Durch den Auftrag der Menschen als Mitschöpfer und Gestalter der Erde erhält die Arbeit ihre besondere Würde:** „Der Mensch soll sich die Erde untertan machen, soll sie beherrschen, da er als 'Abbild Gottes' eine Person ist, das heißt ein subjekthaftes Wesen, das imstande ist, auf geordnete und überlegte Weise zu handeln, fähig, über sich zu entscheiden, auf Selbstverwirklichung ausgerichtet. Als Person ist der Mensch daher Subjekt der Arbeit. Als Person arbeitet er und vollzieht die verschiedenen Schritte des Arbeitsganges, die unabhängig von ihrem objektiven Gehalt alle zur Verwirklichung seines Menschseins dienen, zur Erfüllung der ihm eben aufgrund seines Menschseins eigenen Berufung zum Personsein.“<sup>76</sup>
- **Solidarität aller als bleibende Aufgabe und Voraussetzung für Gerechtigkeit:** „Um soziale Gerechtigkeit in den verschiedenen Teilen der Welt, in den verschiedenen Ländern und in ihren Beziehungen untereinander zu verwirklichen, bedarf es immer neuer solidarischer Anstrengungen der Werktätigen untereinander und mit ihnen. Diese Solidarität muß immer dort zur Stelle sein, wo die gesellschaftliche Herabwürdigung des Subjekts der Arbeit [...] sie herausfordert.“<sup>77</sup>
- **Dauerhafter Erfolg durch die Balance zwischen Effizienz und Humanität:** Die Ausbeutbarkeit des Menschen „spricht für die moralische Verpflichtung, die Arbeitsamkeit als Tugend mit einer sozialen Ordnung zu verbinden, die es dem Menschen erlaubt, in der Arbeit 'mehr Mensch zu werden', und die es ihm erspart, in ihr erniedrigt zu werden und nicht nur seine körperlichen Kräfte zu verschleißen (was ja wenigstens zu einem gewissen Grad unvermeidlich ist), sondern sogar seine ureigene Würde und Personalität angetastet zu sehen.“<sup>78</sup>
- **Die Rechte der arbeitenden Menschen stehen im größeren Zusammenhang der Menschenrechte,** die aller positiven Gesetzgebung vorgelagert sind und daher absoluten Schutz genießen müssen. Umgekehrt lässt sich aus dem christlichen Menschenbild sowie dem Zueinander der Schöpfungsordnung eine **Pflicht zur Arbeit** ableiten.<sup>79</sup>
- **Ein angemessenes Lohn- und Preisgefüge als Messlatte für die soziale Gerechtigkeit einer Volkswirtschaft:** „Hervorzuheben ist auch, daß die Gerechtigkeit eines sozioökonomischen Systems und auf jeden Fall dessen rechtes

---

<sup>76</sup>LE 6.3

<sup>77</sup>LE 8.6

<sup>78</sup>LE 9.4

<sup>79</sup>Vgl. LE 14.1f.

Funktionieren letzten Endes danach einzuschätzen sind, wie in diesem System die menschliche Arbeit ihre angemessene Entlohnung findet. Hier kommen wir auf das Grundprinzip der ganzen sozialetischen Ordnung zurück, auf das Prinzip der gemeinsamen Nutzung der Güter. In jedem System, unabhängig von den ihm zugrundeliegenden Beziehungen zwischen Kapital und Arbeit, bleibt die Bezahlung, das heißt der Lohn für die geleistete Arbeit, der konkrete Weg, auf dem die meisten Menschen zu jenen Gütern gelangen, die zur gemeinsamen Nutzung bestimmt sind.”<sup>80</sup>

### 1.2.8. *Sollicitudo rei socialis*

Gegen Ende der 1980er Jahre wurden erstmals in der Nachkriegszeit die Auswirkungen der fortschreitenden Dynamisierung der Wirtschaft in vollem Umfang deutlich: „Verschuldung, Arbeitslosigkeit und Rezession beeinträchtigen ernsthaft das Leben von Millionen nicht nur in den Entwicklungsländern, sondern auch in den wohlhabenderen Ländern.”<sup>81</sup> In seiner zweiten Sozialenzyklika schlägt Papst *Johannes Paul II.* daher den Bogen zu dem vor 20 Jahren von seinem Vorgänger veröffentlichten Dokument *Populorum progressio*, würdigt dessen Einsatz für Entwicklungspolitik und einen gerechten Austausch zwischen den Ländern, mahnt jedoch auch gleichzeitig die dringende Notwendigkeit erneuter Bemühungen an. Dem der polnischen Arbeiterbewegung entstammenden und selbst von den Folgen des kalten Krieges betroffenen Papst ist die **nachhaltige und solidarische Entwicklung der Menschen und Völker** ein wichtiges Anliegen, das er auf seinen Pastoralreisen und in besonderer Weise in seiner Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* („Die soziale Sorge der Kirche”; 30. Dezember 1987) zur Sprache bringt.

Die sozialetische Zeitdiagnose im *ersten Teil (I-III)* sieht das weltpolitische Geschehen von zwei **Trennlinien** geprägt und herausgefordert — *erstens* zwischen den reichen Ländern der Nordhalbkugel und den Entwicklungsländern Afrikas und Asiens<sup>82</sup> sowie *weitens* zwischen den politischen Blöcken der westlichen und östlichen Welt, wo die ideologische Überspitzung des Konflikts zwischen den Prinzipien des liberalistischen Kapitalismus und des marxistischen Kollektivismus statt zu einer Lösung der wirtschaftlichen und sozialen Verwerfungen zu deren Verschärfung beigetragen hatte. Wie sich gegen solche Fehlformen von Entwicklung auf der Grundlage des christlichen Menschenbildes

---

<sup>80</sup>LE 19.2

<sup>81</sup>Kerber/Ertl/Hainz 1991, 138

<sup>82</sup>Kritisiert wird „das Fortbestehen und oft sogar die Verbreiterung des Grabens zwischen dem sogenannten entwickelten Norden und dem unterentwickelten Süden” (SRS 14).

eine positive **Zielperspektive „wahrer menschlicher Entwicklung“**<sup>83</sup> und konkrete Maßnahmen entgegen stellen lassen, ist Inhalt des *zweiten Hauptteils (IV-VI)*. Vor allem das internationale Handelssystem sowie das Weltwährungs- und Weltfinanzsystem müssen in ihrer vorfindbaren Form auf den Prüfstand gestellt werden, so dass sie effektiver und gerechter arbeiten und auf diese Weise Anwalt eines Fortschritts sein können, der allen Menschen unabhängig von ihrem Heimatland zukommt.<sup>84</sup>

Die Enzyklika thematisiert zwar erneut den Systemstreit zwischen Ost und West, verweist dabei aber gleichzeitig viel deutlicher als die Vorgängerdokumente auf die **eigenständige Rolle der katholischen Sozialethik**, die weit über die Kritik der wirtschaftspolitischen Ideologien und die damit verbundenen integrierenden Impulse hinaus gehen müsse. Aus dem Text spricht ein neues Selbstverständnis als ernst zu nehmender Diskurspartner beim Ringen um ein Weltwirtschaftssystem, das Effizienz und Wettbewerb in den größeren Zusammenhang der Menschenrechte und von Gerechtigkeit und Solidarität zwischen den Menschen, aber auch zwischen den Systemen und globalen Akteuren stellt.

### **Kernaussagen**

- **Katholische Soziallehre als eigenständige sozioökonomische Position im Spannungsfeld zwischen Kontinuität und Erneuerung:** „Die kirchliche Soziallehre ist kein 'dritter Weg' zwischen liberalistischem Kapitalismus und marxistischem Kollektivismus und auch keine Alternative zu weniger radikal entgegengesetzten Lösungen: Sie ist vielmehr etwas Eigenständiges. Sie ist auch keine Ideologie, sondern die genaue Formulierung der Ergebnisse einer sorgfältigen Reflexion über die komplexen Wirklichkeiten menschlicher Existenz in der Gesellschaft und auf internationaler Ebene, und dies im Licht des Glaubens und der kirchlichen Überlieferung. Ihr Hauptziel ist es, solche Wirklichkeiten zu deuten [...], um daraufhin dem Verhalten der Christen eine Orientierung zu geben.“<sup>85</sup>
- **Differenzierte Sicht auf Chancen und Probleme des Entwicklungsparadigmas der Moderne:** Es wird nachgewiesen, „daß sich Entwicklung, wenn sie auch eine notwendige wirtschaftliche Dimension besitzt, weil ja der größtmöglichen Zahl der Erdenbewohner die zum 'Sein' unerläßlichen Güter zur Verfügung stellen muß, dennoch nicht in dieser Dimension erschöpft. Wenn sie auf diese beschränkt wird, wendet sie sich gegen diejenigen, die man damit fördern möchte.“<sup>86</sup> Damit

---

<sup>83</sup>Vgl. SRS 27

<sup>84</sup>Vgl. SRS 43

<sup>85</sup>SRS 41; vgl. auch SRS 3

<sup>86</sup>SRS 28



greift Johannes Paul II. das **Verständnis „wahrer Entwicklung“** auf, wie es erstmals in *Populorum progressio* entfaltet wurde.

- Das Recht auf Eigentum ist eingebettet in eine **Rangfolge der Werte** „zwischen 'Haben' und 'Sein', besonders wenn sich das 'Haben' einiger zum Schaden des Seins von so vielen auswirken kann.“<sup>87</sup>
- Es „wäre ein Entwicklungstyp nicht wirklich des *Menschen würdig*, der nicht auch die persönlichen, wirtschaftlichen und politischen *Menschenrechte*, die *Rechte der Nationen und Völker* eingeschlossen, achten und fördern würde.“<sup>88</sup>
- Der moralische Charakter der Entwicklung verlangt **ökologische Achtsamkeit** gegenüber den „lebenden und leblosen Geschöpfen“, die der „Natur *eines jeden Wesens* und seiner *Wechselbeziehung* in einem geordneten System wie dem Kosmos“ Rechnung tragen. Dies verlangt einen klugen und verantwortungsvollen Umgang mit der **Begrenztheit der natürlichen Ressourcen**: „Sie mit *absolutem Verfügungsanspruch* zu benutzen, als ob sie unerschöpflich wären, bringt ihr Fortbestehen nicht nur für die gegenwärtige Generation, sondern vor allem für die künftigen in Gefahr.“<sup>89</sup>

### 1.2.9. Centesimus annus

Die bislang letzte Sozialenzyklika stammt wiederum von Papst *Johannes Paul II.* Zum hundertjährigen Jubiläum von *Rerum novarum* wurde von ihm am 1. Mai 1991 das Dokument *Centesimus annus* („Das hundertste Jahr“) der Öffentlichkeit vorgestellt. In den wenigen Jahren seit *Sollicitudo rei socialis* hat sich die weltpolitische Lage tiefgehend verändert. Der Fall der deutsch-deutschen Mauer war gleichzeitig Ausdruck und Ergebnis der immer sichtbareren Selbstentzauberung des 'real existierenden Sozialismus' und der Beginn des Zusammenbruchs der planwirtschaftlichen Systeme in Mittel- und Osteuropa. Damit scheint zwar der ideologische Kampf um das 'bessere' Wirtschaftssystem von der Geschichte beantwortet zu sein, doch die Frage nach den Voraussetzungen gerechter und nachhaltig erfolgreicher Entwicklung blieb und bleibt bestehen.

In ihrem Aufbau folgt die Enzyklika dem schon traditionellen Muster ihrer Vorgänger. Nach einer Relecture von *Rerum novarum* durch die Brille der zeitgeschichtlichen Herausforderungen werden die bereits ansprochenen Ereignisse des Jahres 1989 gedeutet

---

<sup>87</sup>SRS 31

<sup>88</sup>SRS 32

<sup>89</sup>SRS 34

und weitergedacht. In zwei ausführlichen Kapiteln wird erneut die sozialetische Position im Hinblick auf die Teilsysteme Wirtschaft und Politik entfaltet und schließlich von einigen allgemeinen Überlegungen zur Rolle der Christen in der Welt abgerundet.

Die katholische Kirche bringt – bestärkt durch die politische Entwicklung – eine neue Wertschätzung der Subjektivität und Freiheit in der Wirtschaft zum Ausdruck und formuliert deutlicher als je zuvor ihr Bekenntnis zum **freien Markt**. Gleichzeitig bleibt die Warnung vor einer Absolutsetzung der Marktstrukturen (*idolatria*, „Vergötzung“, wie es im Wortlaut der Enzyklika heißt<sup>90</sup>) und der Hinweis auf die Notwendigkeit der **gesellschaftspolitischen Einbindung des Wirtschaftssystems** bestehen:

„Sowohl auf nationaler Ebene der einzelnen Nationen wie auch auf jener der internationalen Beziehungen scheint *der freie Markt* das wirksamste Instrument für die Anlage der Ressourcen und für die beste Befriedigung der Bedürfnisse zu sein. Das gilt allerdings nur für jene Bedürfnisse, die 'bezahlbar' sind, die über eine Kaufkraft verfügen, und für jene Ressourcen, die 'verkäuflich' sind und damit einen angemessenen Preis erzielen können. Es gibt aber unzählige menschliche Bedürfnisse, die keinen Zugang zum Markt haben. Es ist strenge Pflicht der Gerechtigkeit und der Wahrheit zu verhindern, daß die fundamentalen menschlichen Bedürfnisse unbefriedigt bleiben und daß die davon betroffenen Menschen zugrunde gehen. Diesen notleidenden Menschen muß geholfen werden, sich das nötige Wissen zu erwerben, in den Kreis der internationalen Beziehungen einzutreten, ihre Anlagen zu entwickeln, um Fähigkeiten und Ressourcen besser einbringen zu können. Noch vor der Logik des Austausches gleicher Werte und der für sie wesentlichen Formen der Gerechtigkeit gibt es etwas, *das dem Menschen als Menschen zusteht*, das heißt auf Grund seiner einmaligen Würde. Dieses ihm zustehende Etwas ist untrennbar verbunden mit der Möglichkeit, zu überleben und einen aktiven Beitrag zum Gemeinwohl der Menschheit zu leisten.“<sup>91</sup>

In klaren Worten spricht sich das Dokument für die **soziale Marktwirtschaft** als das dem Menschen angemessenste System aus. In diesem Zusammenhang wird jene Art von Wohlfahrtsstaat kritisiert, die Menschen zu wenig Raum zur Entfaltung der eigenen Potentiale gibt und sie, anstatt auf Eigeninitiative zu setzen, von Hilfeleistungen abhängig macht. Die Rolle von Staat und Gesellschaft innerhalb dieses anzustrebenden „neuen Kapitalismus“ beinhaltet die „Pflicht, *die gemeinsamen Güter zu verteidigen*, die unter anderem den Rahmen bilden, in dem allein es jedem einzelnen möglich ist, seine persönlichen Ziele auf gerechte Weise zu verwirklichen.“<sup>92</sup>

---

<sup>90</sup>Vgl. CA 40

<sup>91</sup>CA 34

<sup>92</sup>CA 40

## Kernaussagen

- **Plädoyer für den Ordoliberalismus – der freie Markt braucht einen rechtlichen Rahmen:** „Zweifelloos gibt es einen berechtigten Raum der Freiheit der Wirtschaft, in den der Staat nicht eingreifen soll. Der Staat hat aber die Aufgabe, den rechtlichen Rahmen zu erstellen, innerhalb dessen sich das Wirtschaftsleben entfalten kann.“<sup>93</sup>  
„Es geht [...] um eine *Gesellschaftsordnung der freien Arbeit, der Unternehmen und der Beteiligung*. Sie stellt sich keinesfalls gegen den Markt, sondern verlangt, daß er von den sozialen Kräften und vom Staat in angemessener Weise kontrolliert werde, um die Befriedigung der Grundbedürfnisse der Gesellschaft zu gewährleisten.“<sup>94</sup>
- **Der Staat als 'Katalysator' wirtschaftlichen Fortschritts und als 'Sicherungsnetz' für schwierige Zeiten:** „Der Staat hat die Pflicht, die unternehmerische Tätigkeit dahingehend zu unterstützen, daß er günstige Voraussetzungen für die Sicherung von Arbeitsplätzen schafft. Wo sich unternehmerische Tätigkeit als unzureichend erweist, muß sie der Staat anregen und in Zeiten der Krise unterstützen.“<sup>95</sup>
- **Kritik an einem paternalisierenden Sozialstaat – Subsidiarität als entscheidende Orientierung:** „Funktionsstörungen und Mängel im Wohlfahrtsstaat rühren von einem unzutreffenden Verständnis der Aufgaben des Staates her. Auf diesem Gebiet muß das *Subsidiaritätsprinzip* beachtet werden: Eine übergeordnete Gesellschaft darf nicht in das Leben einer untergeordneten Gesellschaft dadurch eingreifen, daß sie diese ihrer Kompetenzen beraubt. Sie soll sie bei Bedarf unterstützen und ihr dazu helfen, ihr eigenes Handeln mit dem der anderen gesellschaftlichen Kräfte im Hinblick auf das Gemeinwohl abzustimmen.“<sup>96</sup>
- **Ein neues Selbstverständnis von Arbeit – Vernetzung zum gegenseitigen Vorteil:** „Heute aber wird die *menschliche Arbeit* als Produktionsfaktor der geistigen und materiellen Reichtümer immer wichtiger. Zudem wird offenkundig, daß die Arbeit des einen und die Arbeit des anderen ineinandergreifen und sich verflechten. Arbeiten ist heute mehr denn je ein *Arbeiten mit den anderen* und ein *Arbeiten für die anderen*: Arbeiten besagt, etwas für jemanden zu tun. Die Arbeit ist umso fruchtbarer und produktiver, je mehr der Mensch in der Lage ist, die Produktivkraft der Erde und die wahren Bedürfnisse des anderen Menschen zu erkennen, für den die Arbeit getan wird.“<sup>97</sup>

---

<sup>93</sup>CA 15

<sup>94</sup>CA 35

<sup>95</sup>CA 48

<sup>96</sup>Ebd.

<sup>97</sup>CA 31

### 1.3. Gesamtschau und Ausblick

Dieser gerade nachgezeichnete Entwicklungsstrang der katholischen Sozialverkündigung umfasst einen Zeitraum von genau 100 Jahren, ausgehend von *Rerum novarum*, sozusagen der Mutter aller Sozialenzykliken, bis zum zuletzt veröffentlichten Dokument *Centesimus annus*. Viele Einzelereignisse und ein bewegtes Auf und Ab der weltpolitischen Lage durch mehrere Wirtschaftskrisen, zwei Weltkriege, die Ära des kalten Krieges, jedoch auch hin zu einer Verstärkung der internationalen Zusammenarbeit und der Konsolidierung der entsprechenden globalen Strukturen prägten dieses Jahrhundert. Der Fokus der sozioökonomischen Analyse in den Lehrschreiben lag auch auf der Frage nach der kirchlichen Positionsbestimmung zum Wirtschaftssystem des Kapitalismus. Im Jahr 1891 und der folgenden Zeit geschah dies vorwiegend in Abgrenzung zum kommunistischen Denken und dessen späterer realpolitischen Umsetzung in den sozialistischen Ländern des Ostblocks. Dieses Kontrast- oder sogar Feindbild greift seit dem Zusammenbruch der planwirtschaftlichen Systeme und deren Hinwendung zum freien Markt freilich nicht mehr. Damit fällt für die Soziallehre eine jahrzehntelang wahrgenommene Aufgabe, nämlich die Moderation der beiden jeweils auf ihre Art ideologisch aufgeladenen Positionen und die konzeptionellen Überlegungen für einen eigenen Weg jenseits der Systemfrage zwischen Kapitalismus und Sozialismus endgültig weg. Im Gegenzug bietet sich die Chance, das grundsätzliche „Ja“ zur sozialen Marktwirtschaft mit einem stets kritischen Blick auf die vorfindbaren Rahmenbedingungen und einem konstruktiven „Ja, aber“ zu verbinden, das auch gerechte Strukturen und Gesetze, faire Chancen für die schwächeren Akteure des Wirtschaftsgeschehens und ernsthafte Bemühungen um globale Solidarität aller Menschen und Völker einfordert.

Das Ringen um christlich geprägte Lösungen für die *Arbeiterfrage* gegen Ende des 19. Jahrhunderts begründete die Tradition der katholischen Sozialverkündigung. Über die Jahrzehnte haben sich die Probleme und Herausforderungen immer wieder geändert und auf neue Weise gestellt, doch die kritische Reflexion über die Rolle des Menschen in den unterschiedlichen gesellschaftlichen Teilsystemen bildet bis heute den durchgehenden roten Faden. Der methodische Zugang war dabei stets abhängig vom vorherrschenden theologischen Paradigma. Die ersten Sozialenzykliken argumentierten im naturrechtlichen Denken der Neuscholastik und waren – modern gesprochen – an die Multiplikatoren in den eigenen Reihen gerichtet. Mit *Mater et magistra* rückte die soziologische Analyse als Interpretationsinstrument in den Vordergrund: Die wahrgenommenen gesellschaftlichen Bedingungen sollen im Licht des Evangeliums gedeutet und daraus Handlungsmaßstäbe

## 1. Entwicklungslinien der Sozialethik

abgeleitet werden (der inzwischen klassische Dreischritt: Sehen - Urteilen - Handeln). Das *Zweite Vatikanische Konzil* trägt der Tatsache, dass die Kirche sich von einer europazentrierten Institution zu einer zwischen vielen Kulturen aufgespannten Weltkirche weiterentwickelt hat, durch eine neue Positionierung Rechnung. Sie besitzt auf Grund ihrer Sendung in die Welt eine besondere Verantwortung, die Institutionen, Strukturen und Wertesysteme mitzugestalten und mitzuformen. Dazu ist es nötig, sich in einem vielstimmigen Diskurs um einen möglichst verantwortungsvollen und nachhaltig erfolgreichen Weg in die Zukunft konstruktiv und deutlich wahrnehmbar einzubringen. Diese geforderte **Dialogkompetenz** soll die Kirche insgesamt, deren Amtsträger und Mitarbeiter sowie letztlich alle politisch engagierten Christinnen und Christen dazu befähigen, sich mit einer angemessenen Distanz zu den vorgegebenen Institutionen und Subsystemen „fragend, werbend, mahnend und argumentierend“<sup>98</sup> in die gesellschaftspolitischen Gestaltungsprozesse einzumischen und sich für die **Realisierung sozialer Gerechtigkeit** stark zu machen:

Für eine Neuorientierung kirchlichen Handelns im Kontext der pluralen Gesellschaft „müssen die Kirchen dabei vor allem ihre eigene gesellschaftliche Rolle klären und ihre Prioritäten als mitverantwortliche gesellschaftliche Größen jenseits der traditionellen Arrangements und bei kleiner werdenden personellen und materiellen Ressourcen neu definieren. Entscheidend wird sein, ob es ihnen gelingt, Profilbildung als christliche Glaubensgemeinschaften mit einem feinfühligem Realitätsbezug zu vereinbaren, und ob sie über genügend gesellschaftsanalytische Sehschärfe und zugleich über ein Instrumentarium der Selbstkritik verfügen.“<sup>99</sup>

### **Sozialzyklika von Papst Benedikt XVI.**

Die letzte Veröffentlichung eines an die Weltkirche und die globale Gesellschaft adressierten Lehrschreibens zur Sozialethik liegt bereits über 15 Jahre zurück. Daher wird der Wunsch nach einer neuen Sozialzyklika laut, welche die Veränderungen der weltpolitischen Lage kritisch bewertend aufgreift und die eigene Botschaft auf diese neuen Herausforderungen hin herunterbricht. Gerade die noch stärker fortschreitende Globalisierung der internationalen Finanz- und Warenströme oder der Paradigmenwechsel von der Industriegesellschaft zur Wissens- und Dienstleistungsgesellschaft mit ihren immer weniger überschaubaren Wertschöpfungsketten finden in der Reflexion von *Centesimus annus* noch keinen angemessenen Niederschlag.

---

<sup>98</sup>Heimbach-Steins 2001, 20

<sup>99</sup>Heimbach-Steins 2001, 15

## 1. Entwicklungslinien der Sozialethik

Aus Medienberichten<sup>100</sup> ist bekannt, dass Papst Benedikt der XVI. an einem solchen Dokument arbeitet, dessen Veröffentlichung für den 40. Jahrestag von *Populorum progressio* am Jahr 2007 geplant war. Trotz einiger Verzögerung, die sich gegenüber diesem ursprünglichen Zeitplan ergeben hat, wird in den nächsten Monaten damit zu rechnen sein: „Die geplante Sozialenzyklika von Papst Benedikt XVI. wird nach Angaben des italienischen Wochenmagazins *Panorama* nächstes Jahr erscheinen. Die Enzyklika, die den Titel 'Caritas in veritate' (Liebe in Wahrheit) trage, werde derzeit von Wirtschaftsexperten gegengelesen; mit einer Veröffentlichung sei in den ersten Monaten des Jahres 2009 zu rechnen.“<sup>101</sup>

---

<sup>100</sup>Vgl. z.B. *Süddeutsche Zeitung* vom 15. April 2008; *Die Tagespost* vom 3. Juni 2008

<sup>101</sup>Kathpress-Meldung vom 29. Oktober 2008

## 2. Sozialprinzipien

Nach der chronologischen Darstellung der Gesellschaftslehre der Kirche entlang der Sozialenzykliken mit ihren jeweiligen Schwerpunkten sollen deren Kerngehalte nun in einem zweiten Durchgang anhand der Sozialprinzipien inhaltlich gebündelt und systematisiert werden. Diese sind das Ergebnis der Bemühungen, die zu unterschiedlichen Zeiten entstandenen Einsichten und Lehrsätze der katholischen Sozialverkündigung zu systematisieren und dabei der Spannung zwischen ihrer Zeitlosigkeit und ihrer Gebundenheit an zeitgeschichtliche Epochen und politische Kontexte gerecht zu werden.

Die Auflösung der traditionellen ständischen Ordnung an der Schwelle zur Neuzeit brachte in einem bisher unbekanntem Maß die Notwendigkeit der ethischen Reflexion der eigenen Wertmaßstäbe und der Selbstorganisation gesellschaftlicher Strukturen und Normen mit sich: „Das neuzeitliche Denken entdeckte [...] das soziale Gefüge als geschichtlich und kulturell bedingte Größe, die sich einerseits permanent verändert und andererseits vom Menschen zu gestalten ist. Soziale Institutionen und Ordnungen waren nicht mehr länger das nur *Vorgegebene*, sondern gewannen den Charakter des *Aufgegebenen*.“<sup>1</sup> Die Reichweite der Verantwortung dehnt sich also vom passiven Sich-Einfügen in die bestehenden sozialen Strukturen auf deren aktive Mitgestaltung aus. Davon ausgehend lässt sich die Suche nach Prinzipien verstehen, die unabhängig vom gesellschaftlichen Wandel eine verlässliche Orientierung zur Gestaltung des Sozialen bieten und dennoch offen genug formuliert sind, um neuen Herausforderungen und veränderten Rahmenbedingungen gerecht werden zu können.

Wenn sich die Sozialethik zwar als in sich kongruentes, aber stets dynamisches „Gefüge offener Sätze“ – so die von Hermann-Josef Wallraff<sup>2</sup> geprägte Formulierung – versteht, dann sind die Sozialprinzipien als jene hermeneutischen Ordnungsmuster – bildlich gesprochen: Streben – zu verstehen, die diesem offenen Konstrukt eine verbindliche Grundlage und eine äußere Gestalt geben.

---

<sup>1</sup>Heimbach-Steins 2004, 263 (Hervorhebungen durch den Autor)

<sup>2</sup>Vgl. Wallraff 1968b, 9

## 2. Sozialprinzipien

Dem Menschen kommt als unvergleichliches Subjekt eine besondere und je einmalige Würde zu. Gleichzeitig ist er ein auf Gemeinschaft, Austausch und Liebe angewiesenes Wesen, das sich in eine soziale Ordnung einfügen kann und muss. Diese doppelte anthropologische Bestimmung des Menschen als Individual- und Sozialwesen findet ihren Niederschlag in den beiden wechselseitig aufeinander bezogenen Prinzipien **Personalität** und **Gemeinwohl**. Eine weitere Grundfrage für ein gutes und friedliches Zusammenleben innerhalb einer sozialen Gemeinschaft ist die der **Gerechtigkeit**. Durch die gesamte Geistesgeschichte hindurch wurden unterschiedliche Konzepte der fairen Verteilung von Gütern entwickelt, diskutiert und teilweise auch wieder verworfen. Das Ringen um gerechte Beziehungen zwischen den Einzelnen und der Gruppe sowie um sozioökonomische Strukturen, die diesem Ideal gerecht werden, muss auch entlang der Zeitachse weitergedacht werden. Das Ziel der Generationengerechtigkeit und ein dem entsprechend verantwortungsvoller Umgang mit den natürlichen Lebensgrundlagen bündelt sich im Prinzip der **Nachhaltigkeit**. Das letzte Begriffspaar speist sich in besonderer Weise aus seinem zeitgeschichtlichen Hintergrund. Die Frage nach der **Solidarität** wurde in besonderer Weise virulent, als die neuzeitliche Wende hin zu einer arbeitsteiligen und industrialisierten Gesellschaft das bisherige Sicherungsnetz der ständischen Strukturen aufweichte und so neue Formen der Organisation von sozialer Einheit notwendig machte. Als entsprechenden Gegenpol und vor allem als Reaktion auf die Erfahrungen mit der freiheitsberaubenden Sogwirkung totalitärer Staatsformen wurde als Schutz für die Eigenverantwortung Einzelner oder von möglichst kleinen und dezentralen Einheiten das Prinzip der **Subsidiarität** formuliert.

### 2.1. Personalität und Gemeinwohl

#### Personalität

Ausgangspunkt aller ethischen Überlegungen zum Menschen als Individuum sowie als Teil unterschiedlicher sozialer Systeme ist die hinter den Normen und Werten stehende anthropologische Option<sup>3</sup>: als Basis für tragfähige Aussagen über das *Sollen* des Menschen sind zuerst die dem Ethikentwurf immanenten Annahmen über das *Sein* des Menschen zu formulieren. Das *biblisch-christliche Menschenbild* zentriert sich um die

---

<sup>3</sup>Beinahe jede Konzeption von Ethik setzt bei deren Menschenbild an, das alle weiteren Denkschritte wie ein roter Faden durchzieht; siehe auch die Darstellung der Einführungskapitel zur *Integrativen Wirtschaftsethik* von Peter Ulrich (Teil II, 1.3).



## 2. Sozialprinzipien

Grundtatsache der **Personalität**. Der Mensch ist als Ebenbild Gottes geschaffen und mit einer einzigartigen Würde ausgestattet; er ist zur Freiheit berufen, aber gleichzeitig auch mit einer besonderen Verantwortung in die Zeitlichkeit der Welt gestellt:

„Weil er nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, hat der Mensch die Würde, Person zu sein; er ist nicht bloß etwas, sondern jemand. Er ist instande, sich zu erkennen, über sich Herr zu sein, sich in Freiheit hinzugeben und in Gemeinschaft mit anderen Personen zu treten, und er ist aus Gnade zu einem Bund mit seinem Schöpfer berufen, um diesem eine Antwort des Glaubens und der Liebe zu geben, die niemand anderer an seiner Stelle geben kann.“<sup>4</sup>

Die **Geschöpflichkeit** des Menschen bedingt eine Spannung zwischen den Polen *Selbstbescheidung* und *Entwurfsoffenheit*: Einerseits verdankt er sich wie alle anderen Lebewesen dem schöpferischen Handeln Gottes und teilt mit ihnen Vergänglichkeit und Endlichkeit. Andererseits kommt ihm durch die Teilhabe an der schöpferischen Kraft Gottes eine eigene Kreativität zu, die ihn zur Gestaltung der Umwelt und sozialen Mitwelt beruft<sup>5</sup>; er ist auf Grund seiner Natur befähigt zu Selbstreflexion und zur Selbstüberschreitung und kann auf Grund seiner Freiheit und Vernunft Verantwortung gegenüber sich selbst sowie gegenüber anderen übernehmen. Seine Sonderstellung und seine transzendente Rückbindung an seinen Schöpfer begründen die **Unverfügbarkeit des Menschen als Person**.

„Die menschliche Person muss immer in ihrer unwiederholbaren und unauslöschlichen Einzigartigkeit begriffen werden. Denn der Mensch existiert vor allem als *Subjektivität*, als Zentrum des *Bewusstseins* und der *Freiheit*, dessen einzigartige und mit keiner anderen vergleichbare Entwicklung jeden wie auch immer gearteten Versuch verbietet, ihn in gedankliche Schemata oder mehr oder weniger ideologische Machtsysteme zu pressen.“<sup>6</sup>

Mit dem Gedanken der *unbedingten Würde und der grundsätzlichen Gleichheit aller Menschen* bildet das Christentum die Synthese einer großen Traditionslinie von der antiken Philosophie über das mittelalterliche Ringen um den Personbegriff, die Formulierung des kategorischen Imperativs bis hin zur heutigen Festschreibung der Menschenrechte<sup>7</sup> als untrennbaren Bestandteil demokratischer Gesellschaften. **Personwürde** bedeutet demnach, dass jedem Menschen – Frau oder Mann, jung oder alt, gleich welcher Abstammung – „in jeder Phase seines individuellen Entwicklungsstands und unabhängig

---

<sup>4</sup>KKK 357

<sup>5</sup>Vgl. Baumgartner 2004b, 267

<sup>6</sup>KSK 131

<sup>7</sup>Siehe Teil II, 1.3.3

## 2. Sozialprinzipien

von seinen Eigenschaften und Leistungen ein unbedingter Wert zukommt.”<sup>8</sup>

Von der Freiheit und der *grundsätzlichen Vernunftbegabung des Menschen* leitet sich dessen Status als **sittliches Subjekt** ab. Innerhalb der Schöpfungsordnung ist er in seinem Handeln nicht determiniert, sondern zu reflektierten Willensakten fähig. Hier eröffnet sich der ethisch relevante Spielraum zwischen gutem und schlechtem Tun und die damit verbundene Forderung, sich am inneren Moralprinzip zu orientieren und die eigenen Entscheidungen in Verantwortung vor Gott, den Mitmenschen und sich selbst zu treffen. Der christliche Glaube nimmt jedoch gleichzeitig die gebrochene Natur des Menschen und die *Ambivalenz jedes Handelns* ernst und stellt so auch die negativen Konsequenzen der Freiheit in den größeren Zusammenhang von Vergebung und Versöhnung untereinander und mit Gott.

Diese **anthropozentrische Orientierung** der christlichen Sozialethik ist die Prämisse, unter der alle weiteren Überlegungen zur Zielperspektive *guten Handelns in gerechten Strukturen* stattfinden. Mit den Worten der Konzilsväter des II. Vatikanums zusammengefasst: „Wurzelgrund nämlich, Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen ist und muß auch sein die menschliche Person.”<sup>9</sup>

### Gemeinwohl

Die Personalität des Menschen ist jedoch kein selbstgenügsamer, sondern wesentlich ein relationaler Begriff. Der Mensch ist per definitionem ein *animal sociale*<sup>10</sup>, Gemeinschaftswesen, und daher immer darauf angewiesen, die eigenen **Werte und Ziele** mit denen der Mitmenschen – sowohl in den unmittelbaren Bezugsgruppen wie Familie, Freundes- und Kollegenkreis als auch im größeren Gefüge ganzer Gesellschaften oder Staaten – abzustimmen. Die eigene Freiheit darf nicht die Freiheit der anderen beschränken und die grundsätzlich wünschenswerte Selbstverwirklichung daher nicht um jeden Preis angestrebt werden. Diese Selbstbeschränkung ist eine innere Schranke des Menschen, die ihm im Letzten das Gewissen setzt.<sup>11</sup> Dazu kommt die Einsicht, dass jeder Einzelne nur dann dauerhaft zur persönlichen Entfaltung gelangen kann, wenn diese Hand in Hand mit der Orientierung an einer intersubjektiv gültigen Vorstellung vom Guten geht. Das Gemeinwohl zielt also auf die **sozialen Bedingungen** und die **strukturellen Voraussetzungen**, damit das konkrete Leben in gleichem Maße der Individualität und der Sozialität des Menschen gerecht wird:

---

<sup>8</sup>Baumgartner 2004b, 268

<sup>9</sup>GS 25

<sup>10</sup>Siehe auch Teil II, 1.3.1

<sup>11</sup>Vgl. Fonk 2004, 159

## 2. Sozialprinzipien

„Das Gemeinwohl besteht nicht in der einfachen Summe der Einzelgüter eines jeden Subjekts im sozialen Gefüge. Als Wohl aller und jedes Einzelnen ist und bleibt es gemeinsam, weil es unteilbar ist und nur gemeinsam erreicht, gesteigert und auch im Hinblick auf die Zukunft bewahrt werden kann.“<sup>12</sup>

Die Entwicklungslinie des Gemeinwohlbegriffs beginnt bei der Suchbewegung der antiken Philosophie nach einem politischen System, das sowohl das Glück der Regierten als auch der Regierenden in den Mittelpunkt stellt. Platon sieht das Gemeinwohl als Ergebnis einer idealen *politeia* und verknüpft das Wohl der Menschen mit der Beschaffenheit des Staats, vor allem mit dessen **Gerechtigkeitskonzeption**. Aristoteles greift diese Zielsetzung auf, geht dabei jedoch nicht von einer apriorischen Ordnung aus, sondern sucht nach den vorhandenen Funktionsbedingungen eines gerechten Staats und ihrer konkreten Umsetzbarkeit.<sup>13</sup> Damit ist schon eine Grundspannung aufgezeigt, die bis heute in der Sozialphilosophie diskutiert wird: Ist das Gemeinwohl eher eine formale Kategorie, die Kriterien zur gelungenen **Integration von Einzelinteressen** liefert, oder ein durchaus material gefüllter Begriff, der einen für die unterschiedlichen Lebensbereiche wie Politik, Wirtschaft oder Medien mehr oder weniger verbindlichen **Kernbestand an sozialen Leitvorstellungen** gelungenen Lebens beinhaltet? Thomas von Aquin versucht diese beiden Dimensionen dadurch zu verbinden, dass er das *bonum commune* nicht nur weltimmanent auf die Strebungen und Ziele der Einzelnen bezieht, sondern durch das höchste Gut der transzendenten Vervollkommnung der menschlichen Natur auf Gott hin vermittelt sieht.

Auch aus heutiger Perspektive sind sowohl der apriorische als auch der konkret-normative Aspekt von Wichtigkeit. Das Gemeinwohl bildet die **Legitimationsgrundlage moderner Gesellschaften**, einerseits als vorgeseztliche Begründung für die zu leistende Unterordnung der individuellen Freiheit unter das Dach gesellschaftlicher Institutionen, andererseits als Prüfkriterium für den sozialen Standard der positiven Gesetzgebung.

## 2.2. Solidarität und Subsidiarität

### Solidarität

Ein wichtiger Ausdruck der gerade angesprochenen Orientierung an einem gemeinsam angestrebten Ganzen ist die Solidarität unter den Menschen. Hinter diesem Begriff

---

<sup>12</sup>KSK 164

<sup>13</sup>Vgl. Veith 2004a, 271-274

## 2. Sozialprinzipien

steckt die sozialetische Ausdifferenzierung des zum geflügelten Wort gewordenen Satzes 'Wir sitzen alle in einem Boot'.<sup>14</sup> Die Identifikation des Einzelnen mit der Gruppe und der Gemeinschaft mit ihren Mitgliedern begründet ein **wechselseitiges Füreinander-Einstehen** der Menschen. Jeder Zusammenschluss von Menschen entwickelt eine mehr oder weniger ausgeprägte solidarische Grundstruktur. „Die gemeinsame Verfolgung bestimmter Zielsetzungen heißt jedoch nicht, daß bestehende Ungleichheiten und Differenzen in den Solidargebilden nicht weiter bestehen bleiben. [...] Charakteristisch für die Solidarität ist das Gefühl der Gleichgerichtetheit der Interessen gegenüber Dritten und die zu gegenseitiger Verantwortung motivierende Einstellung.“<sup>15</sup> Insgesamt lässt sich **Solidarität** als ein symmetrisches Verhältnis wechselseitiger Verbundenheit, Wertschätzung und Verantwortlichkeit verstehen, das zum Engagement für gemeinsame Ziele und Interessen motiviert und auf dem Hintergrund eines aufgeklärten Eigeninteresses steht.<sup>16</sup>

Solidarität in spezifisch ethischer Sicht verlangt darüber hinaus, diese Reziprozität von den *Nächsten* in der unmittelbaren 'sozialen Nachbarschaft' auch auf die *Fernen*, mit denen man letztlich nicht einmal durch die gemeinsame Nationalität verbunden ist, auszudehnen und so die Idee der grundsätzlichen Gleichheit aller Menschen sowie der Menschenwürde konkret umzusetzen.<sup>17</sup> Auf diese **globale Perspektive der Solidarität** wird zuerst in der Sozialenzyklika *Sollicitudo rei socialis* Bezug genommen:

„Vor allem die Tatsache der gegenseitigen Abhängigkeit wurde als *entscheidendes System* von Beziehungen in der heutigen Welt mit seinen wirtschaftlichen, kulturellen, politischen und religiösen Faktoren verstanden und als *moralische Kategorie* angenommen. Wenn die gegenseitige Abhängigkeit in diesem Sinne anerkannt wird, ist die ihr entsprechende Antwort als moralische und soziale Haltung, als 'Tugend', die *Solidarität*. Diese ist nicht nur ein Gefühl vagen Mitleids oder oberflächlicher Rührung wegen der Leiden so vieler Menschen nah oder fern. Im Gegenteil, sie ist die *feste und beständige Entschlossenheit*, sich für das Gemeinwohl einzusetzen, das heißt für das Wohl aller und eines jeden, weil wir *für alle* verantwortlich sind.“<sup>18</sup>

Solidarität ist ein Maßstab für die eigene Haltung gegenüber den Armen und Bedürftigen und auf einer höheren Ebene für die Gestaltung einer Gesellschafts- und Weltordnung, die der Verwirklichung der sozialen Gerechtigkeit dient. Damit kommt dem Sozialprinzip

---

<sup>14</sup>Vgl. Nell-Breuning 1957, 361; Baumgartner, Alois: Solidarität. I. Begriffsgeschichte, in: LThK<sup>3</sup> 9, 706-708, hier: 707.

<sup>15</sup>Marx/Wulsdorf 2002, 176

<sup>16</sup>Vgl. Zürcher 1998, 176

<sup>17</sup>Vgl. Fonk 2000, 238

<sup>18</sup>SRS 38

## 2. Sozialprinzipien

eine doppelte Funktion zu, einerseits als **Tugendbegriff** für den guten Umgang der Menschen miteinander, andererseits als **Strukturprinzip** für den Sozialstaat:

„Die neuen Beziehungen der wechselseitigen Abhängigkeit zwischen Menschen und Völkern, bei denen es sich de facto um Formen der Solidarität handelt, müssen sich in Beziehungen verwandeln, die auf eine wahre und eigentliche moralische Solidarität ausgerichtet sind, denn das ist die moralische Forderung, die allen menschlichen Beziehungen innewohnt. Die Solidarität hat also zwei einander ergänzende Aspekte: den eines *sozialen Prinzips* und den einer *moralischen Tugend*.“<sup>19</sup>

Die sprachlichen Wurzeln gehen zurück auf das lateinische *solidum*, was entweder festen Grund und Boden oder die Gesamtheit einer Gruppe bezeichnen kann.<sup>20</sup> Der Begriff Solidarität im eigentlichen Sinn ist erst in der Neuzeit als nachlateinische Wortschöpfung in die gesellschaftliche Diskussion eingeführt worden; zuerst in der französischen Rechtssprache (als Figur der so genannten gesamtschuldnerischen Haftung: 'in solidum obligari'<sup>21</sup>) und später in der soziologischen Wissenschaftssprache (als *lien social*, das die gesellschaftliche Kohäsion fördert).<sup>22</sup> Durch Heinrich Pesch<sup>23</sup> und die von ihm mit begründete Solidaristische Schule der Nationalökonomie<sup>24</sup> wurde die Solidarität zu Beginn des 20. Jahrhunderts schließlich zu einem Kernbegriff der Sozialethik.

### Subsidiarität

Das zur Solidarität komplementäre Sozialprinzip ist das der Subsidiarität. Abgeleitet vom lateinischen *subsidium* bedeutet es im wörtlichen Sinn zuerst einmal „Hilfe aus der Reservestellung“ durch die *subsidiarii cohortes*, die im Notfall die eigentlichen Truppen unterstützen. Auf soziopolitische Zusammenhänge übertragen findet sich darin eine Leitlinie für die Verhältnisbestimmung von größeren und kleineren Einheiten, welche die Autonomie des Einzelnen wahrt und gleichzeitig eine Einbruchstelle für die helfende Solidarität des übergeordneten und damit machtvolleren Systems vorsieht. Als Reaktion auf den Vormarsch totalitärer Staatsmacht<sup>25</sup> wurde dieses **Zuständigkeits- und Organisationsprinzip** von Papst Pius XI. in *Quadragesimo anno* formuliert:

„Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist ja ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär; sie soll die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals

---

<sup>19</sup>KSK 193

<sup>20</sup>Vgl. Nell-Breuning 1990, 22

<sup>21</sup>Vgl. Kerber 1998, 58

<sup>22</sup>Vgl. Baumgartner 2004c, 285f.

<sup>23</sup>Vgl. u.a. Pesch 1924, 35

<sup>24</sup>Gründer waren mit neben ihm Oswald von Nell-Breuning und Gustav Gundlach.

<sup>25</sup>Siehe auch Kapitel 1.2.2

## 2. Sozialprinzipien

zerschlagen oder aufsaugen. [...] Angelegenheiten von untergeordneter Bedeutung, die nur zur Abhaltung von wichtigeren Aufgaben führen müssten, soll die Staatsgewalt also den kleineren Gemeinwesen überlassen. Sie selbst steht dadurch nur umso freier, stärker, schlagfertiger da für diejenigen Aufgaben, die in ihre ausschließliche Zuständigkeit fallen.”<sup>26</sup>

Auch in späteren Dokumenten der kirchlichen Sozialverkündigung wird die Wichtigkeit des Prinzips für die erfolgreiche Gestaltung des sozialstaatlichen Zueinanders und als Katalysator für die Eigenverantwortung und Initiative jedes einzelnen Bürgers oder von Interessensgruppen aus dem dritten Sektor betont. Eine negative (abgrenzende) und eine positive (verpflichtende) Seite machen zusammen die Idee der Subsidiarität aus: Das **Kompetenzanmaßungsverbot** schützt die Eigenständigkeit der jeweils kleineren Einheiten, das **Hilfestellungsgebot** verpflichtet die übergeordneten Instanzen zur Unterstützung in konkreten Einzelfällen, wenn deren Kompetenz oder Mächtigkeit notwendig sind. Dies soll jedoch keineswegs in einem entmündigenden Sinn geschehen, sondern stets als *Hilfe zur Selbsthilfe*, die so lange wie nötig gegeben, aber auch so schnell wie möglich wieder zurück genommen wird.<sup>27</sup>

Gerade die neusten Stellungnahmen der katholischen Kirche in Deutschland zur Zukunft des Gesundheitswesens (Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen/Kommission für caritative Fragen: *Solidarität braucht Eigenverantwortung*) oder zu einer möglichen Neuordnung des Sozialstaats (Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen: *Das Soziale neu denken*) legen – begründet durch das Subsidiaritätsprinzip – einen Schwerpunkt auf die aktivierende Kraft von **Eigenverantwortung** und Eigeninitiative. Gleichzeitig warnen sie vor einer Fehlform des Sozialstaats, der durch Zentralisierung und Bürokratisierung Kräfte eher bindet als freisetzt: „Der Wohlfahrtsstaat, der direkt eingreift und die Gesellschaft ihrer Verantwortung beraubt, löst den Verlust an menschlicher Energie und das Aufblähen der Staatsapparate aus, die mehr von bürokratischer Logik als von dem Bemühen beherrscht werden, den Empfängern zu dienen; Hand in Hand damit geht eine ungeheure Ausgabensteigerung.”<sup>28</sup>

Dass die beiden Sozialprinzipien Solidarität und Subsidiarität in ihrer **Komplementarität** der Dreh- und Angelpunkt für die vom christlichen Ethos geprägte Ausgestaltung von Staat und Gemeinschaft sind, wird in der Formulierung des gemeinsamen Worts „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit” besonders deutlich:

---

<sup>26</sup>QA 79f.

<sup>27</sup>Vgl. Hagel 1999, 279

<sup>28</sup>CA 48

„Eine gerechte Gesellschaft baut auf den beiden sich ergänzenden Prinzipien der Solidarität und der Subsidiarität auf. Sie bringen zum Ausdruck, daß der Mensch je einmalige Person und als solche zugleich ein soziales Wesen ist.“<sup>29</sup>  
„Ebenso wie die gleiche Menschenwürde aller die Einrichtung der Gesellschaft nach dem Grundsatz der Solidarität verlangt, fordert sie zugleich dazu heraus, der je einmaligen Würde und damit der Verantwortungsfähigkeit und Verantwortlichkeit einer jeden menschlichen Person Rechnung zu tragen. Deshalb wird der Solidarität das Prinzip der Subsidiarität zur Seite gestellt.“<sup>30</sup>

### 2.3. Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit

#### Gerechtigkeit

In ihrer klassischen, auf Thomas von Aquin zurückgehenden Formulierung ist Gerechtigkeit „der beständige, feste Wille, Gott und dem Nächsten das zu geben, was ihnen gebührt“<sup>31</sup>. Sie ist eng mit dem ersten Paar von Sozialprinzipien, Personalität und Gemeinwohl verknüpft. *Subjektiv* äußert sich Gerechtigkeit in der Bereitschaft, den anderen als Person und Mitmensch anzuerkennen und auch dessen Bedürfnisse als grundsätzlich berechtigt zu akzeptieren; *objektiv* betrachtet ist sie das zentrale Kriterium für Moralität in sozialen Systemen.<sup>32</sup>

Die Theologie hat für sich die aus der griechischen Philosophie stammende und vor allem durch Aristoteles geprägte und von Thomas von Aquin für die christliche Tradition rezipierte Unterscheidung dreier Grundformen adaptiert. Die **Gesetzesgerechtigkeit** (*iustitia legalis*) regelt das Verhältnis zwischen den einzelnen Personen und zu den Institutionen der Gesellschaft in Form von Normen und Gesetzen und fordert dasjenige ein, was der Einzelne für die Gesamtheit zu leisten hat und was die Bürger berechtigter Weise voneinander erwarten können. Das rechte Verhältnis zwischen dem Wert einer Leistung und deren Gegenleistung und die notwendige gegenseitige Achtung und Fairness in Kooperationsbeziehungen sind die wesentlichen Aspekte der **Tauschgerechtigkeit** (*iustitia commutativa*). Mit der Formel „Ungleiches ist ungleich zu behandeln“ ist das Kernanliegen der **Verteilungsgerechtigkeit** (*iustitia distributiva*) umrissen. Im Mittelpunkt stehen dabei Regelungen zur Verteilung von Gütern, Leistungen oder auch

---

<sup>29</sup>ZSG 115

<sup>30</sup>ZSG 120

<sup>31</sup>KKK 1807

<sup>32</sup>Vgl. PT 55

## 2. Sozialprinzipien

Lasten, die innerhalb einer sozialen Gruppe oder durch staatliche Institutionen zugeteilt oder eingefordert werden. Dabei ist im Einzelfall eine kluge Balance zwischen der Leistungsfähigkeit und der Bedürftigkeit gefragt, die der Lebenssituation des Einzelnen und der Verantwortung für die Gesamtheit möglichst gut gerecht wird.<sup>33</sup>

### **Soziale Gerechtigkeit – Beteiligungsgerechtigkeit**

Die **soziale Gerechtigkeit** (*iustitia socialis*) ist ein neuer, vierter Aspekt, der die kommutative und distributive Dimension neu akzentuiert und weiterführt.<sup>34</sup> Dieser Begriff taucht mit *Quadragesimo anno* zum ersten Mal in einer Enzyklika auf und meint dort vor allem eine Gerechtigkeit mit primär ökonomischen Zielvorstellungen: eine gerechte Verteilung von Eigentum, Gütern und Produktivitätszuwächsen, ein faires Lohnniveau und insgesamt eine gerechte Wirtschaftsordnung.<sup>35</sup> Die heutige Diskussion fasst die Perspektive weiter und fragt auch nach den strukturellen Voraussetzungen für die Teilnahme am gesellschaftlichen Leben und für die Teilhabe aller Menschen an den Erträgen der globalisierten Wirtschaft. Das *Kompendium der Soziallehre der Kirche* bietet eine knappe Definition des Begriffs:

„Von zunehmender Bedeutung ist dabei die soziale Gerechtigkeit, die eine wahre und eigentliche Weiterentwicklung der allgemeinen Gerechtigkeit darstellt, welche die sozialen Verhältnisse auf der Grundlage der Kriterien der Gesetzestreue regelt. Die Forderung der sozialen Gerechtigkeit ist mit der sozialen Frage verknüpft, die mittlerweile globale Ausmaße erreicht hat, und betrifft die sozialen, politischen und ökonomischen Aspekte und vor allen die strukturelle Dimension der Probleme und der dazugehörigen Lösungen.“<sup>36</sup>

Aus der wesensmäßigen Gleichheit aller Menschen und ihrer solidarischen Verbundenheit wird in einem doppelten Sinn die notwendige **Chancengleichheit** abgeleitet. „Der negativ ausgrenzende Aspekt der Chancengleichheit umschließt die Überwindung aller rechtlichen und sozialen Diskriminierungen, während die positive Lesart konkrete Hilfen zum Ausgleich von Benachteiligungen fordert.“<sup>37</sup> Soziale Gerechtigkeit drängt auf die Verwirklichung bürgerlicher Freiheitsrechte und demokratischer Mitwirkungsrechte sowie auf die aktive Beteiligung am gesamtgesellschaftlichen Abstimmungsprozess über die Ausgestaltung des Gemeinwohls. Als Ausdifferenzierung der kommutativen Gerechtigkeit

---

<sup>33</sup>Vgl. Marx/Wulsdorf 2002, 169-173

<sup>34</sup>Vgl. Kramer 1992, 45

<sup>35</sup>Vgl. QA 57, 71, 88, 101

<sup>36</sup>KSK 201

<sup>37</sup>Fonk 1998, 27



## 2. Sozialprinzipien

verlangt sie eine „faire und somit weitgehend symmetrische Gestaltung von Tauschbeziehungen auf allen Ebenen gesellschaftlicher Interaktion“<sup>38</sup>. Entsprechend ist im Sinn der Verteilungsgerechtigkeit gefordert, die „individuellen, voneinander abweichenden und ungleichen Anlagen, Fähigkeiten, Bedürfnisse und Lebenspläne der Menschen als solche zu berücksichtigen“.<sup>39</sup> Für alle diejenigen Menschen, welche aufgrund ihrer schwächeren Position innerhalb der Gesellschaft nicht wirksam auf die Einhaltung ihrer Freiheits- und Schutzrechte drängen können, fordert die soziale Gerechtigkeit sowohl von Einzelnen als auch von Institutionen eine advokatorische Rolle.

An diese Aspekte der sozialen Gerechtigkeit knüpft das Konzept der **Beteiligungsgerechtigkeit** an. Menschen haben das Recht, in einem zumutbaren Maß aber auch die Pflicht, sich am öffentlichen Leben zu beteiligen. Gesellschaftliche Strukturen, die zur Stärkung der kontributiven Gerechtigkeit beitragen wollen, müssen sich daran messen, ob sie alle Bürger unabhängig von ihren Ausgangsvoraussetzungen durch Bildung dazu befähigen, die eigenen Stärken zum Wohl aller wirksam werden zu lassen. Umgekehrt sind zwischenmenschliche und institutionelle Hürden, die bürgerschaftliches Engagement bisweilen bereits im Entstehen behindern, abzubauen und der Stellenwert ehrenamtlicher Tätigkeiten zu stärken.

Diese Herangehensweise versucht, Antworten sowohl auf die Notwendigkeit weltweit solidarischer Entwicklung als auch auf das politische Ziel der noch breiteren Aktivierung gesellschaftlicher Ressourcen zu geben:

- Der Entwicklungs- und Befähigungsansatz des indischstämmigen Wirtschaftsphilosophen Amartya Sen geht beispielsweise davon aus, dass die durch Güterknappheit bedingten Schieflagen bei der gerechten Verteilung der globalen Ressourcen vor allem durch **Befähigung** (Empowerment) zur Eigenverantwortung gemildert werden können. Ein rechtlich garantierter **Zugang** zu Märkten, zu gesellschaftlicher Interaktion wie Arbeit, Bildung und Kultur sowie zu Grundgütern wie Wasser oder Boden ist in seinem Konzept der entscheidende Baustein für die Gestaltung einer „Ökonomie für den Menschen“<sup>40</sup>.
- Als Reaktion auf die in Deutschland nach wie vor drängenden Probleme der Massenarbeitslosigkeit und der Krise der sozialen Sicherungssysteme drängt die Kommission VI für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz in dem von ihr angeregten Memorandum *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit* (1998) auf

---

<sup>38</sup>Veith 2004b, 322

<sup>39</sup>Ebd.

<sup>40</sup>so der Titel eines seiner Hauptwerke; vgl. Sen 2005

die Intensivierung der Doppelstrategie von **'Fördern und Fordern'** der bislang eher am Rand der Gemeinschaft Stehenden: Demnach muss das „Handeln und Entscheiden in Gesellschaft, Politik und Wirtschaft [...] an der Frage gemessen werden, inwiefern es auch die Nichtbeteiligten trifft, ihnen nützt, sie zu eigenverantwortlichem Handeln befähigt und ihnen gesellschaftliche Beteiligung ermöglicht.“<sup>41</sup>

### **Intergenerationelle Gerechtigkeit – Nachhaltigkeit**

Bisher wurde Gerechtigkeit vor allem als Relationsbestimmung der Rechte und Pflichten in einer Gruppe von Menschen oder der Menschheitsfamilie insgesamt entfaltet. Das Handeln und Entscheiden hat jedoch immer Folgen, die den unmittelbaren zeitlichen Nahbereich (*synchron*) überschreiten. Das immer noch rasant steigende Niveau an Mobilität und Technologisierung erzeugt neben allen für Mensch und Gesellschaft lebensförderlichen Chancen ebenso Risiken, die nicht nur Einfluss auf das ökologisch-soziale Gefüge unseres Planeten nehmen, sondern darüber hinaus die **Existenzbedingungen künftiger Generationen** einschneidend mitbestimmen können. Die universelle Perspektive der Gerechtigkeit gilt daher nicht nur den aktuell betroffenen Mitmenschen, sondern auch den nachfolgenden Generationen der eigenen Nachkommen und letztlich aller zukünftig Lebenden (*diachron*).

**Nachhaltige Entwicklung** (sustainable development)<sup>42</sup> muss gleichzeitig die sozialen, ökologischen und ökonomischen Erfordernisse der modernen Zeit berücksichtigen, um langfristig gutes Leben und Zusammenleben zu ermöglichen. Sobald eine dieser drei Dimensionen ausgeklammert wird, droht auch das ethische Ziel der intergenerationellen Gerechtigkeit aus dem Blick zu geraten: Wirtschaftlicher Erfolg, der die sozialen Belange der unterschiedlichen Stakeholder nicht ernst nimmt, führt nicht zu dauerhaftem Wachstum. Umgekehrt kann ökologisches Engagement, das auf Kosten der Zukunftsfähigkeit von Unternehmen geht, nicht als ernsthafter Beitrag zur Nachhaltigkeit gelten. Ein wichtiges Instrument, um mit der Spannung zwischen einer positiven Beurteilung der technischen Möglichkeit und einem wachen Blick auf mögliche unerwünschte Auswirkungen umzugehen, stellt die **Technikfolgenabschätzung** dar. Gerade bei für Ökologie oder für die Gesundheit von Menschen kritischen Maßnahmen sind zu erwartende Auswirkungen sowie deren in die Zukunft interpolierte 'Folgefolgen' zu analysieren und anhand ihrer Reversibilität und Verträglichkeit einzuordnen. Es ist dann ethisch noch

---

<sup>41</sup>DBK 1998, 6

<sup>42</sup>Der deutsche Begriff Nachhaltigkeit stammt aus dem forstwirtschaftlichen Kontext und bezeichnet dort schon seit dem 18. Jahrhundert ein Bewirtschaftungsmodell, das nicht auf kurzfristigen Profit, sondern auf gleichmäßigen Ertrag über möglichst lange Zeit setzt.

## 2. Sozialprinzipien

vertretbar, „Risiken für den Menschen und die Natur einzugehen, deren Ausmaß im Eintrittsfall begrenzt und beherrschbar ist“<sup>43</sup>.

Doch diese zeitlichen und kausalen Zusammenhänge sind komplex und immer schwerer zu erfassen. Mensch, Umwelt und Technik sind nicht auf eine starre Weise miteinander verbunden, sondern befinden sich in einem Fließgleichgewicht mit wechselseitigen Rückkopplungsprozessen. Die Vernetzung und **Koevolution ökonomischer, ökologischer und sozialer Systeme** macht die Lösung der Zukunftsfragen nach einfachen Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen nahezu unmöglich, sondern fordert statt dessen einen integrativen Ansatz und entsprechende nichtlineare Erklärungsmodelle.<sup>44</sup> Bereits gegen Ende der 1980er Jahre wurde von Wilhelm Korff die fehlende Rückbindung der technischen Entwicklung an die tragende Grundlage des Ökosystems der Erde kritisiert und dieser Tatsache das Prinzip der **Retinität** gegenübergestellt:

„Die Ausweitung der technischen Welt widerspricht als solche der evolutiven Vernunft der Schöpfung nicht. Tatsächlich vollzieht sie sich ganz und gar auf deren Linie, solange der Mensch in jedem seiner technisch-rationalen Schritte von der Zielvorstellung eines [...] möglichst stabilen Fließgleichgewichts zwischen Ökonomie und Ökologie mitbestimmt bleibt. Als defizitär erweisen sich technische Errungenschaften entsprechend dort, wo ihre Nebenwirkungen in Abkoppelung von dem stets mitzuverantwortenden humanen und ökologischen Gesamtzusammenhang unaufgearbeitet bleiben. [...] Die entsprechende Rückbindung dieser unserer technisch-rationalen Welt in das sie ermöglichende Netzwerk der Natur ist bisher keineswegs zureichend geleistet. Der kategorische Imperativ im Hinblick auf eine umweltgerechte Technik lautet: *Rückvernetzung, Retinität.*“<sup>45</sup>

Doch das „Bewußtsein vom alles zusammenschließenden Band der Retinität stellt zwar eine notwendige Voraussetzung bereit, aber sie gibt noch kein hinreichendes Kriterium an die Hand, wie nun im konkreten Fall zu entscheiden sei“<sup>46</sup>. Der Testfall der Anwendungsethik ist dann gegeben, wenn verschiedene Interessen und Forderungen aufeinander stoßen. Mit den Prinzipien der Güterabwägung, der Wahl des kleineren Übels oder für eine Handlung mit Doppelwirkung kann die Moralthologie zusätzlich zur Orientierungsfunktion der strukturethisch geprägten Sozialethik konkretes Handwerkszeug für einen ethischen Kompromiss bei der Entscheidung im jeweiligen Einzelfall an die Hand geben.<sup>47</sup>

---

<sup>43</sup>Reiter 1989, 21

<sup>44</sup>Vgl. Höhn 2001, 133

<sup>45</sup>Korff 1989, 258

<sup>46</sup>Fonk 1997, 131

<sup>47</sup>Vgl. Fonk 2000a, 16-34

Fazit: Ein weit zu fassender Begriff von Gerechtigkeit schließt also ein Bündel von Polaritäten mit ein, die jeweils nach Kräften im Gleichgewicht gehalten werden sollten: ökonomischer Ertrag, ökologische Sorge und soziale Verantwortung; Nutzung und Regeneration der ökologischen Ressourcen; effektives Handeln im Einklang mit den Zeitmaßen der Natur und nicht zuletzt zwischen intergenerationeller (Leitsatz: Mehr Wohlstand heute darf nicht zu Lasten zukünftiger Generationen gehen) und intragenerationaler (Leitsatz: Vorrang für die Grundbedürfnisse der Ärmsten) Gerechtigkeit.

### 2.4. Fazit: Profil der theologischen Sozialethik

Immer schon ist jede und jeder Einzelne Teil der gesellschaftlichen Strukturen und des politischen Systems des jeweiligen Landes. Auch heute müssen wir uns als Christen in einer Welt positionieren, in der die Verwirklichung der eigenen Ideale im selben Maße notwendig und gefordert ist wie deren Verwirklichung auf Widerstände trifft. Denn zum Leben aus dem Glauben gehört nicht nur die Nächstenliebe, wie sie uns als Einzelmensch im alltäglichen Leben begegnet, sondern auch der Einsatz für den Nächsten durch das Engagement für gerechte Strukturen, innerhalb derer sich der Mensch zu seiner ganzen Fülle entwickeln kann.

Zusammenfassend lässt sich folgendes Aufgabenfeld und Profil der theologischen Sozialethik formulieren:

Als ethische Reflexion gesellschaftlicher Prozesse, Institutionen und Strukturen lässt sie sich fragend und begleitend auf die vorfindlichen Umstände ein, sucht sie zu verstehen, untersucht Implikationen, Chancen und Hindernisse für gelingendes Zusammenleben von Menschen. Aus dem ihr eigenen Blickwinkel entwirft sie normative Orientierungen und bringt sie in einen vielstimmigen gesellschaftlichen Diskurs über Ziele und Wege der Entwicklung gerechter gesellschaftlicher Strukturen argumentativ ein.

### 3. Perspektive Deutschland: „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“

Nach diesem zeit- und ideengeschichtlichen Durchgang wichtiger Stationen der weltkirchlichen Sozialverkündigung soll nun die kirchlich-theologische Reflexion der *wirtschaftlichen Lage Deutschlands* in den Blick genommen werden. Das Dokument „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ wird im Folgenden mit einer doppelten Zielsetzung dargestellt: *Erstens* als ein vertiefter Blick auf die *spezifisch deutsche Situation* mit den sich in den 1990er Jahren stellenden sozial- und wirtschaftspolitischen Herausforderungen sowie entsprechenden Lösungsansätzen und *zweitens* als Analyse von dessen bisher unwiederholt gebliebener Entstehungsgeschichte mit dem ökumenischen und für die gesamte Gesellschaft offenen *Konsultationsprozess*. Denn diese Herangehensweise könnte – so eine erste These – modellbildend für die Rolle der Kirchen im Diskurs über die Zukunft des Wirtschaftsstandorts Deutschland sein.

Die Vorgeschichte begann mit einem Impuls seitens des römischen Lehramts, die Kirchen der einzelnen Länder zur theologischen Reflexion ihrer jeweiligen gesellschaftlichen und ökonomischen Bedingungen anzuregen. Das apostolische Schreiben *Octogesima adveniens* Papst Pauls VI. an den Präsidenten der Päpstlichen Kommission „Justitia et Pax“, Kardinal Maurice Roy, delegierte die auf die einzelnen Länder zugeschnittene Ausgestaltung der Sozialverkündigung stärker an die jeweiligen Teilkirchen: Der Papst könne nicht „allerorts passende Lösungen“ vorgeben. „Das ist vielmehr Sache der einzelnen christlichen Gemeinschaften; sie müssen die Verhältnisse ihres jeweiligen Landes objektiv abklären, müssen mit dem Licht der umwandelnden Lehre des Evangeliums hineinleuchten und der Soziallehre der Kirche Grundsätze für die Denkweise, Normen für die Urteilsbildung und Direktiven für die Praxis entnehmen.“<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>OA 4

### 3. Perspektive Deutschland: „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“

Seit der Gründung der Bundesrepublik nach dem Zweiten Weltkrieg hielt sich die katholische Kirche im politischen Diskurs mit konkreten Gestaltungsvorschlägen oder Initiativen dennoch eher zurück. Ihren Verkündigungs- und Mitgestaltungsauftrag sah sie auf der oberen Ebene ihrer Amtsträger weitgehend durch prophetisch-aufrüttelnde Gedanken in Predigten oder im Rahmen anderer teilweise öffentlicher Ansprachen erfüllt.<sup>2</sup> Im Sinne der Subsidiarität blieb es den christlich geprägten Verbänden und einzelnen politisch engagierten Christen freilich überlassen, sich in die laufenden Debatten einzubringen. Lediglich zu zwei Anlässen wurde ein offizielles Dokument mit wirtschafts- und sozialpolitischen Stellungnahmen veröffentlicht: Der eine, der Beschlusstext „*Kirche und Arbeiterschaft*“ der Würzburger Synode<sup>3</sup> (veröffentlicht am 20.11.1975) nimmt Bezug auf die gesamtkirchlichen Verlautbarungen, überträgt diese gemäß dem durch die Arbeiterbewegung geprägten Motto „Sehen - Urteilen - Handeln“ auf die in Deutschland vorfindbare Situation und gibt Anstöße für die Zukunft. Der andere, die Erklärung von Stuttgart „*Gottes Gaben – Unsere Aufgabe*“ der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen (22.10.1988)<sup>4</sup> gibt aus ökumenischer Sicht neben den Thesen zum eigentlichen Themenfeld *Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung* auch einige Impulse für die Verwirklichung eines gerechteren Weltwirtschaftssystems und zur Zukunft der Arbeit allgemein.

Beiden Dokumenten ist gemeinsam, dass sie jeweils das Ergebnis eines längerfristig durchgeführten Diskussions- und Redaktionsprozesses darstellen: einerseits die viereinhalb Jahre lang in mehreren Sitzungsperioden abgehaltenen Beratungen der deutschen Bischöfe in der Gemeinsamen Synode und andererseits das wissenschaftliches Forum der Arbeitsgemeinschaft, auf dem Delegierte beider Kirchen<sup>5</sup> in zwei Versammlungen und einer dazwischen liegenden mehrmonatigen Arbeitsphase den „Überlebensfragen unserer Zeit“<sup>6</sup> nachgingen. Diese bewusst diskursive Auseinandersetzung mit den Themen wurde in der Öffentlichkeit als mutiger Schritt im Geist des 'aggiornamento' (II. Vatikanisches Konzil) innerkirchlicher Kommunikation wahrgenommen und vorwiegend positiv gewürdigt.

Dies und auch die guten Erfahrungen der US-amerikanischen sowie österreichischen Bischofskonferenz mit der unter Beteiligung der Öffentlichkeit erfolgten Ausarbeitung ih-

---

<sup>2</sup>Vgl. Ockenfels 1989, 62f.

<sup>3</sup>Vgl. Gemeinsame Synode 1976

<sup>4</sup>Vgl. DBK 1988

<sup>5</sup>Es gab insgesamt 120 Teilnehmer, darunter die Vollmitglieder der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen und Gastmitglieder, die als Experten jeweils einzelne Themenschwerpunkte vertraten.

<sup>6</sup>DBK 1988, 9

### 3. Perspektive Deutschland: „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“

rer jeweiligen Sozialhirtenbriefe<sup>7</sup>, veranlasste die Kommission VI für soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz im Juni 1993 auch den – für das inzwischen wiedervereinigte Deutschland – geplanten *Hirtenbrief zur wirtschaftlichen und sozialen Lage des Landes* in einem breiten Diskussionsprozess vorzubereiten. Nach dem Willen des Initiators Josef Homeyer, damals Bischof von Hildesheim, sollte innerkirchlich und in der politischen Öffentlichkeit 'auf allen Ebenen' ein Dialog über einen guten, gerechten *und* erfolgreichen Weg in die Zukunft angestoßen werden.<sup>8</sup>

## 3.1. Ausgangslage

Bevor in Abschnitt 3.2 der Konsultationsprozess zur Vorbereitung des Gemeinsames Wortes vorgestellt wird, wird als Grundlage für die weitere sozialetische Reflexion die politische und ökonomische Ausgangslage Deutschlands zur Zeit des Entstehens vorgestellt. Im Vorgriff auf die Inhalte des Dokuments sollen dazu die zeitgeschichtlichen Eckdaten des Jahres 1996 mit der Bestandsaufnahme, die das zweite Kapitel von „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ bietet, verbunden werden. Zusammengefasst unter dem Schlagwort „Gesellschaft im Umbruch“ bietet das Gemeinsame Wort dort eine fundierte Analyse der Faktoren, die gegen Ende des 20. Jahrhunderts zu den großen Zukunftsaufgaben für die Soziale Marktwirtschaft geworden sind. Ähnlich wie viele andere westliche Länder steht Deutschland vor neuen und bisher noch relativ wenig gelösten Herausforderungen:

„Rationalisierungsprozesse, der europäische Integrationsprozeß und vor allem die Internationalisierung der Güter- und Kapitalmärkte gehen mit einem einschneidenden wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Wandel einher und wirken sich nicht zuletzt nachhaltig auf den Arbeitsmarkt aus. Die ökologischen Grenzen der wirtschaftlichen Entwicklung fordern Veränderungen, die nicht mehr länger aufgeschoben werden können. Die langanhaltende Massenarbeitslosigkeit und die mit ihr verbundenen Probleme des Sozialstaates gefährden den solidarischen Zusammenhalt und bedrohen den sozialen Frieden.“<sup>9</sup>

In der darauf folgenden Diagnose des 'Standorts Deutschland' wird die **Arbeitslosigkeit** als ein *strukturell verfestigtes* Phänomen charakterisiert, von dem immer mehr

<sup>7</sup>Wirtschaftshirtenbrief „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle“ der Katholischen Bischofskonferenz der USA (13.11.1986); Sozialhirtenbrief „Der Mensch ist der Weg der Kirche“ der Katholischen Bischofskonferenz Österreichs (15.5.1990)

<sup>8</sup>Vgl. Hengsbach/Emunds/Möhring-Hesse 1997, 48

<sup>9</sup>ZSG 48

### 3. Perspektive Deutschland: „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“

Personengruppen zum Teil auf Dauer betroffen sind. Vor allem Jugendliche, die ihren Einstieg in die Arbeitswelt zu finden versuchen, und ältere Menschen<sup>10</sup>, die oft ohne eigenes Verschulden ihren Arbeitsplatz verloren haben und meist nur schlechte Chancen auf einen Neueinstieg haben, sind besonders gefährdet, in die wirtschaftliche und auch psychische Abwärtsspirale der Langzeitarbeitslosigkeit abzugleiten. Die Autoren stellen besonders das Paradox heraus, dass eine Gesellschaft, deren Wirtschaft zu den erfolgreichsten der Welt gehört, schon seit Jahren mit einer stetig steigenden Zahl an Erwerbslosen zu kämpfen hat.<sup>11</sup> Als Ursachen genannt werden das stagnierende Wirtschaftswachstum und der immer noch mit großen Umbrüchen verbundene Wandel von der Industriegesellschaft der Nachkriegszeit hin zur Dienstleistungs- und Wissensgesellschaft des 21. Jahrhunderts, in der weniger neue Arbeitsplätze entstehen als in den traditionellen Branchen abgebaut werden. Neben den Auswirkungen des sich verschärfenden globalen Wettbewerbs, dessen Rationalisierungs- und Effizienzdruck sich genauso in allen vergleichbar strukturierten Volkswirtschaften niederschlägt, hat Deutschland damals wie heute mit einem spezifischen Problem zu kämpfen: „Besonders belastend ist die Massenarbeitslosigkeit in den neuen Bundesländern. [...] Durch den Zusammenbruch der sozialistischen Planwirtschaft, die abrupte Einführung marktwirtschaftlicher Verhältnisse ohne hinreichende strukturpolitische Begleitung, die mit der Währungsunion verbundene Aufwertung und den Verlust der bisherigen östlichen Märkte sind ganze Industriezweige weggebrochen.“<sup>12</sup> Mehr als zwei Drittel der Beschäftigten mussten sich neue Arbeitsplätze beschaffen; der durch große Infrastrukturprojekte angestoßene erste Boom verpuffte schnell, von staatlichen Subventionen profitierten vielmals hauptsächlich Konzerne aus den alten Bundesländern.

Als eine ihrer gravierendsten Auswirkungen ist mit der Arbeitslosigkeit eng die **Krise des Sozialstaats** verbunden. Seit ihrer Einführung bieten die sozialen Sicherungssysteme ein Versorgungsnetz, das persönliche Härten und Risiken abzufedern vermag ohne der Gesellschaft den Anreiz zu eigenverantwortlicher Leistung zu entziehen, und sind damit wichtige Garanten für den sozialen Frieden. Diese erfüllen – so wiederum die Analyse der Autoren – immer noch ihren Zweck, werden jedoch durch die bereits angesprochenen grundlegenden Veränderungen der Sozialstruktur, durch die demographische Ent-

---

<sup>10</sup>Nach den Kriterien der Weltgesundheitsorganisation gelten folgende Abgrenzungen zur Beschreibung des Phänomen Alter: 45-59 Jahre = alternde Menschen, 60-75 Jahre = ältere Menschen, ab 76 = alte Menschen. In den Statistiken der Bundesagentur für Arbeit liegt die Schwelle für die Kategorie „ältere Arbeitslose“ bei 55 Jahren (vgl. Breig/Leuther 2007, 55).

<sup>11</sup>Vgl. ZSG 51

<sup>12</sup>ZSG 56



### 3. Perspektive Deutschland: „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“

wicklung und die zunehmend angespannte Situation der öffentlichen Haushalte an ihre Grenzen geführt.<sup>13</sup> Auch in die westlichen Wohlstandsgesellschaften ist Armut vor allem in ihrer relativen<sup>14</sup> und verdeckten<sup>15</sup> Ausprägung immer mehr vorgezogen. Durch eine Spirale aus wegbrechenden Beitragseinnahmen (Arbeitslosigkeit) und steigenden Ausgaben wird die Leistungsfähigkeit der Sozialversicherungsträger an ihre Grenze geführt. Die gesetzliche Kranken- und Rentenversicherungen sind vom demographischen Wandel hin zu einer alternden Gesellschaft unmittelbar betroffen; umgekehrt ermöglicht der wissenschaftliche Fortschritt wirkungsvolle, aber auch entsprechend kostspielige Therapien, die aus den schrumpfenden Töpfen finanziert werden müssen. Die Politik nimmt zwar immer wieder kurzfristige Intervention vor, doch ein auf längerfristige Zukunft ausgerichteter Umbau dieser Systeme steht noch aus.<sup>16</sup>

Neben alten und kranken Menschen besteht gerade auch für junge Familien in ihrer Gründungsphase ein gesteigertes Risiko, an ihre finanziellen Grenzen zu kommen und ihrerseits von Hilfeleistungen abhängig zu werden. „Die gesellschaftlichen Verhältnisse haben sich in den letzten Jahrzehnten so geändert, daß Eltern im Vergleich zu Kinderlosen immer größere wirtschaftliche und persönliche Verluste abgefordert werden und auch die Tragfähigkeit der familialen Beziehungen immer häufiger überlastet wird.“<sup>17</sup> Ausreichend großer und dennoch leistbarer Wohnraum ist immer schwieriger zu bekommen, dem Arbeitsmarkt fehlt die Flexibilität für familienfreundliche Arbeitszeitmodelle und insgesamt entspricht der Transfer des Familienlastenausgleichs nicht dem gesellschaftlichen Gegenwert, welcher der Erziehung und Förderung der kommenden Generation angemessen ist.

Neben diesen beiden Hauptpunkten, die sich um das Themenfeld innergesellschaftliche Solidarität und soziale Sicherheit drehen, werden drei weitere Krisen und Herausforderungen

---

<sup>13</sup>Vgl. ZSG 67

<sup>14</sup>Einkommensarmut: Der international übliche Grenzwert (Armutgefährdungsquote) liegt bei 60 % des durchschnittlichen Haushaltsnettoeinkommen der Bevölkerung. In den Jahren 1984 bis 1992 lebten in Deutschland 750.000 Menschen ununterbrochen unter dieser Schwelle. Zum Veröffentlichungszeitpunkt 1997 galten nach diesem Kriterium 10,9 % (West: 9,84 %; Ost: 12,97 %) der Gesamtbevölkerung als arm (vgl. ZSG 69; SOEP 2007, 96-97). Ein weiterer Indikator ist die so genannte Sozialhilfebedürftigkeit, der die Zahl der auf staatliche Grundsicherung angewiesenen Menschen bemisst.

<sup>15</sup>Viele Bürgerinnen und Bürger leben nach formellen Kriterien in Armut und wären zum Bezug von sozialen Transferleistungen berechtigt. Aus Unwissenheit oder vielfach aus Scham nehmen sie diese nicht in Anspruch und tauchen daher nicht in den öffentlich wahrgenommenen Statistiken auf. Es ist daher nach einer Studie des Deutschen Caritasverbandes davon auszugehen, dass auf vier Sozialhilfeempfänger noch einmal etwa drei verdeckt armen Menschen kommen (vgl. ZSG 69; Becker/Hauser 2005).

<sup>16</sup>Vgl. ZSG 77

<sup>17</sup>ZSG 70

### 3. Perspektive Deutschland: „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“

rungen genannt, deren Bewältigung wichtig für die dauerhafte Zukunftsfähigkeit der von der weltweiten Verflechtung der Kapital, Informations- und Warenströme immer mehr betroffenen deutschen Volkswirtschaft sind: *erstens* die ökologischen Auswirkungen der Industrialisierung und die damit verbundene Notwendigkeit **nachhaltiger Entwicklung**, *zweitens* die Weiterführung und Konsolidierung des **europäischen Integrationsprozesses** über die wirtschaftspolitische Ebene hinaus sowie *drittens* die Steuerung und Begrenzung der Dynamik der fortschreitenden **Globalisierung**. Wirtschafts- und Sozialpolitik bedarf übergreifender Entscheidungs- und Koordinationsinstanzen, die Chancen und Lasten gerecht verteilen helfen und neben der Steigerung des Wohlstands aller auch die Achtung der Menschenrechte nicht aus dem Blick verlieren.<sup>18</sup>

Alles in allem spiegelt der erste Teil des Wirtschafts- und Sozialworts eine in der Sache deutliche und gleichzeitig für konstruktives Weiterdenken offene Situationsbeschreibung der Bundesrepublik Deutschland und ihrer Gesellschaft wider, die Risiken und Herausforderungen beim Namen nennt, Chancen und Ressourcen ebenso wahrnimmt und immer wieder eine gewisse Aufbruchstimmung, dem Reformdruck auch Taten folgen zu lassen, erzeugen will. In der ersten Hälfte der 1990er Jahre hielten sich die Kirchen mit aktiven Gestaltungsversuchen in Bezug auf das wirtschaftspolitische System noch sehr zurück. Die christdemokratisch-liberale Koalition weckte nach ihrer Wahl große Erwartungen, dass sie die soziale Marktwirtschaft erneuern könne und damit die Arbeitslosigkeit wirksam zu bekämpfen in der Lage sei, und suchte dabei den Schulterschluss mit kirchlichen Kreisen. Doch dieser Optimismus wurde in der Realität nicht eingeholt: „So entwickelte sich denn eher eine zögerliche Haltung der offiziellen Amtskirche zu wirtschaftlichen und sozialen Fragestellungen in Deutschland, dies auch dann noch, als die versprochene 'geistig-moralische Wende' dann wirklich stattfand, allerdings in eine völlig andere Richtung als die C-Parteien angekündigt hatten, nämlich hin zu einem auf der Grundlage eines neoliberalen Wirtschaftskonzepts bewußt in Kauf genommenen Verdrängungswettbewerbs und hin zu einer weiter fortschreitenden Spaltung der Gesellschaft.“<sup>19</sup> Die steigende Unzufriedenheit war am Ende die – wenngleich auch etwas verspätete – Motivation, in Form des *Gemeinsamen Wortes* einen genuinen Beitrag aus dem Blickwinkel der kirchlichen Sozialverkündigung in die Diskussion einzubringen und damit den festgefahrenen Reformprozess wieder neu zu beleben.

---

<sup>18</sup>Vgl. ZSG 83

<sup>19</sup>Schäfers 1997, 13

## 3.2. Konsultationsprozess

Es ist bereits angeklungen: Den Initiatoren des Wirtschafts- und Sozialwortes war es ein Anliegen, nicht nur Kraft amtlicher Autorität zu sprechen und hinter verschlossenen Türen ein fertiges Papier auszuarbeiten, sondern innerkirchliche wie gesamtgesellschaftliche Gruppen auf möglichst vielen Ebenen in den Entstehungs- und Diskussionsprozess mit einzubinden. Es gab im eigenen Raum nur wenige Erfahrungen mit dieser offenen Herangehensweise. Die Gemeinsame Synode konnte Modell für diözesenübergreifende Kommunikations- und Arbeitsstrukturen sein; die bislang gemeinsam mit den evangelischen Kirchen entstandenen Dokumente hatten bereits Wege der ökumenischen Kooperation eingeschlagen. Gerade die gewünschte Öffnung der Debatte für außenstehende, wenngleich kircheninteressierte Kreise bedeutete, methodisches Neuland beschreiten zu müssen. Doch die positive Wahrnehmung der Hirtenworte in den USA und in Österreich schien Mut zu machen, dass die Überwindung mancher Berührungängste zu einem für alle Seiten guten Ergebnis führen würde. Von Beginn der redaktionellen Arbeiten an war nicht nur das fertige Dokument als Ergebnis der Bemühungen im Blick, die Verantwortlichen maßten auch dem Prozess selbst einen großen Eigenwert bei. Die beiden Sozialethiker Friedhelm Hengsbach und Bernhard Emunds fassen in ihrer Reflexion über den konziliaren Charakter diese Leitidee in folgender These zusammen: „Der Prozeß ist die Botschaft.“<sup>20</sup>

Nachdem sowohl der Ständige Rat der Deutschen Bischofskonferenz als auch der Rat der Evangelischen Kirchen Deutschlands die Erarbeitung eines *gemeinsamen* Worts beschlossen hatten, wurde von einer spontan konstituierten Expertengruppe eine **Problemskizze** unter dem Titel „Unsere Verantwortung für Wirtschaft und Gesellschaft“<sup>21</sup> erarbeitet und in drei Konsultationsgesprächen weiterentwickelt.<sup>22</sup> Die Ergebnisse dieser allerersten Phase wurden von einer zehnköpfigen ökumenischen Arbeitsgruppe ausgewertet und nach zum Teil kontroversen Debatten, die durch die aktuellen Themen des Wahlkampfsjahrs 1994 noch zusätzlich angeheizt worden sind, in der so genannten **Diskussionsgrundlage** „Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland“<sup>23</sup> gebündelt. Als von den Kirchenleitungen bewusst zum konstruktiv-kritischen Dialog freigegebenes Impulspapier wurde sie am 22. November 1994 der Öffentlichkeit vorgestellt. Ihr erster Teil legt die Anliegen der Kirchen dar und nennt dabei drei handlungsleitende Optionen,

---

<sup>20</sup>Hengsbach/Emunds 1994

<sup>21</sup>Dokumentiert in DBK 1996

<sup>22</sup>Vgl. Heimbach-Steins/Lienkamp 1997, 16

<sup>23</sup>DBK/EKD 1996

### 3. Perspektive Deutschland: „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“

nämlich (1.) für die Schwachen, (2.) für eine soziale Friedensordnung sowie (3.) für die soziale Gestaltung der Zukunft in der einen Welt. Der zweite Teil geht auf die Kontexte des politischen Handelns ein: die deutsche Einigung, die europäische Erweiterung und die zusammenwachsende Welt. Im folgenden Teil werden die aktuellen Problemfelder wie Arbeitslosigkeit, strukturelle Benachteiligung von Familien oder wachsende Armut inmitten eines reichen Landes angerissen und mögliche Lösungswege angeboten. Die Resonanz in den Medien war grundsätzlich positiv, vor allem die Beschreibung der Situation in Deutschland wurde von Parteien und Organisationen unterschiedlichen Couleurs als zutreffend anerkannt.<sup>24</sup>

Damit war ein öffentlichkeitswirksamer Startschuss für den eigentlichen **Konsultationsprozess** gegeben. Den Kirchen ist es durch ihre offene Haltung gelungen, eine unerhofft große Aufmerksamkeit zu erzielen. Die Diskussionsgrundlage wurde in einer Auflage von über 400.000 Exemplaren in unterschiedlichen Sprachen verbreitet. Durch Multiplikatoren innerhalb der Kirchen selbst sowie in kirchennahen Verbänden wurden Foren für Austausch und Auseinandersetzung geschaffen; Parteien, Wirtschaftsverbände und Gewerkschaften organisierten eine große Zahl von Begegnungen und Veranstaltungen. Ein zentrales Wissenschaftliches Forum führte am 12. September 1995 die Expertise vieler Fachleute an einen Tisch zusammen. Bis zum offiziellen Ende der Konsultationen, die mit einer Tagung am 9. und 10. Februar 1996 in Berlin beschlossen wurden, gingen insgesamt rund 2500 Stellungnahmen mit einem Umfang von insgesamt über 25.000 Seiten ein.<sup>25</sup> Diese wurden von den beiden zentralen Clearing- und Informationsstellen, dem Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD (SWI) in Bochum und dem Katholisch-Sozialen Institut (KSI) der Erzdiözese Köln gesammelt und strukturiert. Alle diese Beiträge von Basis und Funktionseliten flossen in die Arbeit der **Redaktionsgruppe** ein, die sich in der Zeit von Februar bis August 1996 in fünf Textstufen der Endfassung des gemeinsamen Wortes annäherte. Viele der Kritikpunkte, die sich noch gegenüber der Diskussionsgrundlage ergaben, wurden konstruktiv aufgegriffen. Beispielsweise wurde die Frage nach der Rolle der Frauen im Spannungsfeld von Erwerbsarbeit und der unbezahlten aber gesellschaftlich durchaus wertschöpfenden Arbeit in der Familie als Ergebnis der Konsultationen wesentlich differenzierter thematisiert.<sup>26</sup>

Die Stichworte *Ökumene, Beteiligung, Zivilgesellschaft*<sup>27</sup>, die den Prozess leiten sollten, beschreiben gleichzeitig die kommunikativ-methodische Herausforderung, der sich die

<sup>24</sup>Vgl. Hengsbach/Emunds/Möhring-Hesse 1997, 51f.

<sup>25</sup>Vgl. ZSG 38

<sup>26</sup>Vgl. Wager 1997, 105

<sup>27</sup>Vgl. Hengsbach/Emunds 1994; Hengsbach/Emunds/Möhring-Hesse 1997, 49

### 3. Perspektive Deutschland: „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“

beteiligten Institutionen gestellt hatten. Die Vorbereitungsphase für das Gemeinsame Wort sollte die beiden großen und auch mehrere kleinere christlichen Konfessionen an einen „nationalen Tisch“ bringen, gleichzeitig breite Schichten und Gruppen der Gesellschaft mobilisieren und in den Diskussionsprozess einbinden, um am Ende die zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit für die wichtigen Zukunftsthemen sensibilisiert und dadurch den nötigen Reformen die Tür geöffnet zu haben. Innerhalb eines kurzen Zeitraums haben die Clearingstellen, die kirchlichen Sozialinstitute und die vielen Gruppen an der Basis neue Erfahrungen mit dem Management von Pluralität und mit der Struktur von landesweiten Diskussionsprozessen gesammelt. Dass dabei nicht jede Meinung und nicht jedes Interesse von Einzelnen Eingang in die Endversion des Dokuments gefunden haben, liegt in der Natur des Vorhabens begründet. Alles in allem erhielt der Konsultationsprozess positives Feedback – für den mutigen Schritt der Kirchenleitung und für die gewählte Herangehensweise: Dessen Architektur konnte verhindern, dass die bestehenden Funktionsebenen in Politik und Verbandswesen die Beratungen dominiert hätten und statt einer offenen Suche nach Lösungswegen lediglich die teilweise festgefahrenen parteipolitischen Positionen reproduziert worden wären.<sup>28</sup> Welche inhaltlichen Ergebnisse der Prozess erzielt hat und wie diese zu bewerten sind, soll im Folgenden dargestellt werden.

### 3.3. Ergebnisse und Orientierungen

Das Selbstverständnis der Initiatoren und Mitwirkenden forderte, sich nicht hauptsächlich aus einer ökonomischen oder soziologischen Expertenperspektive einzubringen, sondern als Moderatoren der vorhandenen „Zukunftskompetenz“ der Bürgerinnen und Bürger sowie als gesamtgesellschaftliche konsens- und kommunikationsbildende Kraft zu wirken:

„Das Wort der Kirchen ist kein alternatives Sachverständigengutachten und kein weiterer Jahreswirtschaftsbericht. Die Kirchen sind nicht politische Partei. Sie streben keine politische Macht an, um ein bestimmtes Programm zu verwirklichen. Ihren Auftrag und ihre Kompetenz sehen sie auf dem Gebiet der Wirtschafts- und Sozialpolitik vor allem darin, für eine Wertorientierung einzutreten, die dem Wohlergehen aller dient. Sie betrachten es als ihre besondere Verpflichtung, dem Anliegen jener Gehör zu verschaffen, die im wirtschaftlichen und politischen Kalkül leicht vergessen werden, weil sie sich

---

<sup>28</sup>Vgl. Hengsbach/Emunds/Möhring-Hesse 1997, 67

### 3. Perspektive Deutschland: „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“

selbst nicht artikulieren können: der Armen, Benachteiligten und Machtlosen, auch der kommenden Generationen [. . .]. Sie wollen auf diese Weise die Voraussetzungen für eine Politik schaffen, die sich an den Maßstäben der Solidarität und Gerechtigkeit orientiert.“<sup>29</sup>

#### **Aufbau und Grundstruktur**

Das Dokument gliedert sich in eine systematische Hinführung und sechs Hauptkapitel, die gemäß dem sozialetischen Dreischritt „Sehen - Urteilen - Handeln“ konzeptioniert sind. Das *erste* Kapitel lässt den vorausgehenden Konsultationsprozess Revue passieren und würdigt dessen über die inhaltliche Ebene hinaus gehenden Ertrag und die Wirkungen des dialogischen Kommunikationsstils. Im folgenden *zweiten* Kapitel wird das Bild einer „*Gesellschaft im Umbruch*“ gezeichnet und die drängenden Herausforderungen der Zeit benannt und in ihren Ursachen und Wirkungen analysiert. Angesichts dieser Bestandsaufnahme wird im *dritten* Kapitel nach „Perspektiven und Impulsen aus dem christlichen Glauben“ gefragt, um alle weiteren Denkschritte auf den Boden des christlichen Menschenbilds zu stellen. Ausgehend von diesen biblischen und systematischen Begründungslinien werden einige Leitperspektiven christlicher Sozialethik entwickelt: die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, die Option für die Armen, Gerechtigkeit, Solidarität und Subsidiarität sowie das ökologische Kriterium der Nachhaltigkeit.<sup>30</sup> Hier werden die im Lauf des vergangenen Jahrhunderts herausgebildeten Sozialprinzipien als normative Grundlage aufgegriffen und auf die Situation in Deutschland hin aktualisiert. Im darauf folgenden *vierten* Kapitel wird die Notwendigkeit eines neuen ethischen Grundkonsens als Basis des Dialogs innerhalb einer pluralen Gesellschaft über deren zukünftige Ordnung und Gestalt angemahnt. Mögliche Reformschritte vor dem Hintergrund dieser grundsätzlichen Perspektiven nennt dann das *fünfte* Kapitel unter der Überschrift „*Ziele und Wege*“. Abschließend stellen sich im *sechsten* Kapitel die Kirchen selbst die Frage, welche Konsequenzen diese Zielsetzungen für ihren theologischen Sendungsauftrag, aber auch für ihre eigene Rolle als Marktteilnehmer und Unternehmen mit Personal- und Finanzverantwortung haben.

#### **Grundkonsens einer zukunftsfähigen Gesellschaft**

Damit wird die Grundstruktur des Argumentationsgangs deutlich: Auf der Folie ethischer Orientierungen (Urteilen: Kapitel 3) wird die vorfindbare Situation wahrgenommen und analysiert (Sehen: Kapitel 1 und 2), um daraus in die Zukunft gewandte Problemlö-

---

<sup>29</sup>ZSG 4

<sup>30</sup>Vgl. Heimbach-Steins/Lienkamp 1997, 36

### 3. Perspektive Deutschland: „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“

sungsansätze abzuleiten (Handeln: Kapitel 5 und 6). Eine Sonderrolle nimmt Kapitel 4 über den **gesellschaftlichen Grundkonsens** ein. Im Sinne einer Gelenkstelle versucht es zwischen der weltanschaulich gebundenen Option christlicher Ethik und der Notwendigkeit pluralistischer Meinungsbildung in einem demokratischen Verfassungsstaat zu vermitteln. Über das grundsätzliche „Dass“ des umfassenden Ziels der „Fortentwicklung einer menschenwürdigen, freien, gerechten und solidarischen Ordnung von Gesellschaft und Staat“<sup>31</sup> besteht ein tragfähiger Konsens. Doch über das „Wie“ – die Wege, mit denen dieses Ziel möglichst erfolgreich und nachhaltig zu erreichen ist – besteht durchaus Diskussionsbedarf. Eine Vielfalt von Meinungen wird durch die Erweiterung des Denkhorizonts und der kreativen Findung von Lösungsmöglichkeit abseits der vertrauten, aber nicht immer bewährten Gleise dem größeren Wohl aller zuträglich sein, wenn sie sich innerhalb eines Korridors gemeinsam für wahr gehaltener Überzeugungen und Maßstäbe bewegen:

„Grundkonsens meint nicht Harmonie, sondern ein ausreichendes Maß an Übereinstimmung trotz verbleibender Gegensätze. [...] Um so wichtiger wird jedoch eine Übereinstimmung über bestimmte Grundelemente der sozialen Ordnung, auf deren Grundlage dann geregelte Verfahren entwickelt werden können, um die unterschiedlichsten Überzeugungen und Lagebeurteilungen miteinander zu einem Ausgleich zu bringen und Entscheidungen zu ermöglichen, mit denen alle Beteiligten leben können.“<sup>32</sup>

Folgendes Dilemma prägte die Entstehungsgeschichte des Gemeinsamen Wortes: Einerseits sollte und musste die offene und plurale Kultur des Konsultationsprozesses ernst genommen und somit der Vielfalt der Überzeugungen zuerst einmal unabhängig davon, ob oder auf welcher weltanschaulichen Grundlage sie basieren, Raum gegeben werden. Andererseits wollten die Kirchen zu Recht das christliche Erbe als eine der tragende Säulen der westlichen Demokratien herausstellen und manchem politischen Zeitgeist ihre befreiende und menschenfreundliche Botschaft gegenüber stellen können. Diese angestrebte Konvergenz christlicher und profaner Ethik wurde durch den Rückgriff auf die Idee eines „*overlapping consensus*“ (übergreifender Konsens)<sup>33</sup> von philosophischen und theologischen Postulaten denkerisch eingeholt. Bischof Homeyer brachte in seinem Schlusswort zum Wissenschaftlichen Forum<sup>34</sup> diese Denkfigur des US-amerikanischen Rechts- und Moralphilosophen John Rawls ein, weil er darin ein Modell für die Vereinbarkeit von

---

<sup>31</sup>ZSG 126

<sup>32</sup>ZSG 127

<sup>33</sup>Vgl. Rawls 1975, 225

<sup>34</sup>Vgl. Homeyer 1995, 119

### 3. Perspektive Deutschland: „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“

Vernunft und Glaube im gesellschaftsübergreifenden Diskurs entdeckte. Wenn ein echter Konsens angesichts der Pluralität mehr als lediglich die kleinste Schnittmenge der unterschiedlichen Vorstellungen guten Lebens sein solle, dann müsse eine Antwort darauf gefunden werden, „wie freie Institutionen angesichts einer Pluralität widerstreitender umfassender religiöser, philosophischer und moralischer Lehren, wie sie immer in einer demokratischen Gesellschaft gefunden werden können [...], diejenige Loyalität gewinnen können, die für ihr dauerhaftes Bestehen unerlässlich ist.“<sup>35</sup> Nach Rawls sind folgende fünf Mindestbedingungen an den materialen Gehalt des Grundkonsenses zu stellen, damit er die gewünschte in die Zukunft gewandte Stabilität garantieren kann:

„[...] (1) die politische Autorität muß die Rechtsstaatlichkeit und eine Konzeption des Allgemeinwohls respektieren, die das Gut jedes Bürgers umfaßt; (2) Gedanken- und Gewissensfreiheit müssen garantiert werden, und dies schließt die Freiheit ein, seiner eigenen Konzeption des Guten zu folgen, vorausgesetzt, diese verletzt nicht die Grundsätze der Gerechtigkeit; (3) gleiche politische Rechte müssen gesichert sein, zusätzlich Versammlungs- und Pressefreiheit, das Recht politische Parteien zu gründen, einschließlich des Gedankens einer loyalen Opposition; (4) faire Chancengleichheit und freie Berufswahl müssen vor dem Hintergrund verschiedener Optionen gewährt werden; und (5) allen Bürgern ist ein fairer Anteil an materiellen Mitteln zu sichern, so daß sie genügend unabhängig sind und ihre Grundrechte, Grundfreiheiten und Chancen zum eigenen Vorteil nutzen können.“<sup>36</sup>

Diese Mindeststandards für einen Wert- und Verfahrenskonsens, der liberales Denken mit einem aus der Tradition schöpfenden deontologischen Fundament verbindet, haben in erweiterter Form ihren Niederschlag im Wirtschafts- und Sozialwort der Kirchen gefunden.

1. In den **Menschenrechten** findet die neuzeitliche Ausprägung der immer schon zentralen Freiheits- und Gerechtigkeitsidee sowie der unbedingten Würde aller Menschen ihren Ausdruck. Sie sind daher in allen ihren Ausprägungen – als individuelle Freiheitsrechte, als politische Mitwirkungsrechte sowie als wirtschaftlich-soziale Grundrechte – von den Institutionen auf nationaler und globaler Ebene zu gewährleisten und von allen Personen zu wahren.<sup>37</sup>
2. Das Verständnis der Bundesrepublik Deutschland als **freiheitlich-soziale Demokratie** bildet unverändert die Grundlage für einen dauerhaften Grundkonsens.

---

<sup>35</sup>Rawls 1992, 334

<sup>36</sup>Rawls 1992, 321

<sup>37</sup>Vgl. ZSG 131f.



### 3. Perspektive Deutschland: „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“

Dabei kommt allen Verantwortlichen eine große Verantwortung zu, die in der Verfassung garantierten Freiheitsrechte zu wahren und immer neu auszugestalten: „Eine Gesellschaft, die Freiheit als 'gebundene Freiheit' versteht und die Würde des anderen auch in den Marktbeziehungen achtet, wird dieses Freiheitsverständnis durch umfassende Rahmenbedingungen zum Ausdruck bringen.“<sup>38</sup>

3. Es gilt, den Ordoliberalismus zu stärken und zusammen mit den Erfordernissen nachhaltigen Wirtschaftens zur **ökologisch-sozialen Marktwirtschaft** auszubauen und Gesichtspunkte der synchronen wie der diachronen Gerechtigkeit mit in den angebrochenen Strukturwandel einfließen zu lassen.<sup>39</sup>
4. Aus dem Leben in einer modernen Gesellschaft ist es nicht mehr wegzudenken, dass der Zugang zur eigenen Lebensvorsorge und die Teilhabe am gesellschaftlichen Leben von einer gesicherten Erwerbsarbeit abhängig ist. Auch wenn daraus auf der Ebene des positiven Rechts kein individuell einklagbarer Anspruch<sup>40</sup> werden kann, „wird der Anspruch der Menschen auf Lebens-, Entfaltungs- und Beteiligungschancen zu einem **Menschenrecht auf Arbeit**“<sup>41</sup>.
5. Initiativen zur Stärkung des freiwilligen bürgerschaftlichen Engagements durch angemessene Wertschätzung von Arbeiten mit nicht unmittelbar quantifizierbarem Nutzen und neue Formen von Solidarität, die an die Stelle der erodierenden traditionellen Milieubindungen treten, sind notwendige Aufbrüche zu einer **erneuerten Sozialkultur**.<sup>42</sup>
6. Die wachsende Interdependenz der Staaten und Regionen der Erde führt dazu, dass einzelne Nationalstaaten ihre Probleme nicht mehr im Alleingang lösen können. Die Globalisierung ist dabei zugleich Chance und Herausforderung: Sofern die Menschen nicht nur durch grenzenlose Märkte zusammenwachsen, sondern im Rahmen des Möglichen ihr politisches oder ökonomisches Gewicht für die gerechte Ausgestaltung einer gerechten Rahmenordnung für *alle* Völker verwenden, nehmen sie **internationale Verantwortung** wahr.<sup>43</sup>

---

<sup>38</sup>ZSG 139

<sup>39</sup>Vgl. ZSG 143

<sup>40</sup>Auch das Sozialwort transportiert die Spannung zwischen der grundsätzlichen Anerkennung von Menschenrechten und dem Problem der praktischen – positiven wie negativen – Sanktionierbarkeit durch den Rechtsstaat.

<sup>41</sup>ZSG 151

<sup>42</sup>Vgl. ZSG 157f.

<sup>43</sup>ZSG 161, 163

## Ziele und Wege für nachhaltige Reformen

Die Autoren des Gemeinsamen Wortes halten die ethisch relevante Unterscheidung zwischen Einsichten in Prinzipien und Grundwerte einerseits sowie politischen Klugheitsurteilen und pragmatischen Lösungsversuchen andererseits auch in der Struktur des Dokuments durch.<sup>44</sup> Während sie für das Kapitel zum Grundkonsens – bestärkt durch die intensive Beteiligung am Konsultationsprozess und unter Berücksichtigung der vielen Rückmeldungen aus den unterschiedlichsten Schichten der Gesellschaft – eine breitere Akzeptanz voraussetzen, beansprucht der folgende Abschnitt über mögliche „Ziele und Wege“ weniger große Verbindlichkeit. Parallel zur Situationsanalyse<sup>45</sup> werden dort für die jeweils angerissenen Problem- und Handlungsfelder mögliche Lösungswege in die politische Diskussion eingebracht. Einige davon sollen im Folgenden exemplarisch dargestellt werden:

- **Hauptziel: Arbeitslosigkeit abbauen**

Der gesamte Abschnitt basiert auf der Grundthese, dass die hohe Arbeitslosigkeit viele Folgeprobleme wie die trotz stetig steigender Staatsquote immer dünnere werdende Finanzdecke der sozialen Sicherungssysteme erzeugte – und dass im Umkehrschluss deren Abbau die größte Stellschraube zur Konsolidierung des Sozialstaats sei. Durch Flexibilisierung der Arbeitsverhältnisse und durch eine umfassende Reform der Steuer- und Abgabensysteme sollen Anreize zur Einrichtung neuer, wettbewerbsfähiger Arbeitsplätze geschaffen werden: Es scheint ökonomisch geboten und gleichzeitig sozial vertretbar, in wirtschaftlich angespannten Zeiten im Sinne gesamtgesellschaftlicher Solidarität auf einen Teil der Lohn- und Gehaltszuwächse zu verzichten.<sup>46</sup> Arbeitszeitflexibilisierung innerhalb bestehender Verträge oder die Schaffung von mehr Teilzeitstellen können zu einer gerechteren Verteilung der nachgefragten Arbeitskraft und damit zu mehr Beschäftigung führen.<sup>47</sup> Mehr Investitionen in Bildung sollen den Aufschwung im Bereich neuer Technologien dauerhaft festigen und die Anschlussfähigkeit auf den internationalen Märkten sichern. Bei allem bleibt es Aufgabe des Staats, unmittelbare Schief lagen durch Interventionen auf dem zweiten Arbeitsmarkt abzufedern – ohne jedoch die Be-

---

<sup>44</sup>Dies entspricht der in der Moralthologie geläufigen Unterscheidung zwischen deontologischer und teleologischer Normbegründung: „Deontologisch ist die Ethik in der Begründung der höchsten sittlichen Grundsätze, teleologisch ist sie in Bezug auf die Anwendung der Grundsätze auf bestimmte Lebensbereiche und konkrete Situationen.“ (Höffe 1981, 65)

<sup>45</sup>Siehe Kapitel 3.1

<sup>46</sup>Vgl. ZSG 169

<sup>47</sup>Vgl. ZSG 172

### 3. Perspektive Deutschland: „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“

troffenen dauerhaft von Transferleistungen abhängig zu machen.<sup>48</sup>

- **Hauptziel: Den Sozialstaat reformieren**

Auch in Zukunft müssen die sozialen Sicherungssysteme ihren Grundauftrag erfüllen können, nämlich jeden Menschen gegenüber den elementaren Lebensrisiken abzusichern und so auch in Extremsituationen ein menschenwürdiges Dasein zu ermöglichen. Dazu gilt es, wirksam Missbrauch von Ermessensspielräumen zu vermeiden und das aktive Verlassen der Solidargemeinschaft zu erschweren, um dauerhaft eine ausreichende Mindestversorgung für alle garantieren zu können. Zur Wiederherstellung des Vertrauens in die Rentenversicherung ist die faire Verteilung der demographischen Risiken auf Beitragszahler und Rentner zu gewährleisten sowie die Ausweitung des Generationenvertrags auf bisher außerhalb des Systems stehende Gruppen wie Beamte oder Freiberufler zu bedenken.<sup>49</sup> Die Leistung des Gesundheitssystems ist durch effektive Strukturen und einen bewussten Umgang mit kostspieligen Therapiemöglichkeiten so zu erhalten, dass eine qualitativ hochwertige Grundversorgung und Patientennähe bei Beratung, Betreuung und Pflege gewahrt bleiben. Im Sinne der Subsidiarität bedarf es der Ergänzung durch private Vorsorgeleistungen, durch die darüber hinausgehende wünschenswerte medizinische Leistungen abgedeckt werden, ohne dass sie unmittelbar von der Solidargemeinschaft getragen werden müssen.<sup>50</sup>

Als Voraussetzung dafür, dass weite Teile der Bevölkerung notwendige Einschnitte mitzutragen bereit sind, ist bei allen Reformen neben der dauerhaften Leitungsfähigkeit die soziale Gerechtigkeit als oberster Maßstab zu setzen: „Korrekturen sind beim Sozialstaat insbesondere notwendig im Blick auf die gerechte Verteilung der Finanzierungslasten, die Gleichbehandlung gleicher sozialer Tatbestände, die Beseitigung von Mißbrauch und die Begrenzung unangemessener Vorteile.“<sup>51</sup>

- **Hauptziel: Solidarität in der Gesellschaft stärken**

Obwohl Familie, Gesellschaft und Wirtschaftssystem wechselseitig aufeinander angewiesen sind, sind besonders junge Paare mit Kindern von finanziellen Benachteiligungen und von Schwierigkeiten bei der Vereinbarkeit von Beruf und Familie betroffen. Neben mehr qualifizierten Teilzeitarbeitsplätzen, die gerade in dieser als „rush hour of life“ treffend charakterisierten Lebensphase eine höhere Flexibilität ermöglichen, wird im Dokument von den Kirchen eine echte Wahlfreiheit

---

<sup>48</sup>Vgl. ZSG 174

<sup>49</sup>Vgl. ZSG 183f.

<sup>50</sup>Vgl. ZSG 185f.

<sup>51</sup>ZSG 191

### 3. Perspektive Deutschland: „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“

von Familienarbeit und Erwerbsarbeit und die stärkere finanzielle Würdigung der Kindererziehung gefordert.<sup>52</sup> Junge Menschen brauchen später Perspektiven und Zukunftschancen, um unterstützt durch eine hochwertige Ausbildung erfolgreich im Berufsleben Fuß zu fassen und aktiv Verantwortung für ihr Leben übernehmen zu können.<sup>53</sup> Eine neue Sozialkultur kann das Potential der vorhandenen sozialen und ethischen Ressourcen in der Gesellschaft heben, so dass eine Stärkung der zivilgesellschaftlichen Netzwerke wiederum dem Gesamt von Wirtschaft und Staat zu Gute kommt.<sup>54</sup>

Weitere Ziele und mögliche Maßnahmen werden in den Bereichen „Den ökologischen Strukturwandel voranbringen“<sup>55</sup>, „Die europäische Einigung vertiefen und erweitern“ sowie „Verantwortung in der Einen Welt wahrnehmen“ formuliert. Die Perspektive weitet sich im Verlauf des Kapitels von den unmittelbar drängenden Problemen der eigenen Volkswirtschaft über die in die Zukunft ausgedehnte Verantwortung auch für die zukünftigen Generationen bis zur global ausgreifenden Sorge um die Zukunft Europas und unseres Planetens insgesamt.

## 3.4. Kritische Würdigung

Das Gemeinsame Wort der deutschen Kirchen „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ kann als Meilenstein der christlichen Sozialverkündigung gelten – für die Bundesrepublik und auch mit einer Wirkung darüber hinaus. Als wichtiges Ergebnis ist festzuhalten, dass in einer vorher nie gekannten Klarheit *Marktfreiheit und soziale Gerechtigkeit als gleichrangige Ziele* anerkannt und eingefordert werden. Doch gerade auch der Konsultationsprozess hat gezeigt, dass um die Definition und konkrete Ausgestaltung des konsensfähigen Ziels einer *sozialen Marktwirtschaft* durchaus gerungen werden muss. Hier ist im Sinne der Maxime „Der Prozess ist die Botschaft“ neben den erzielten inhaltlichen Ergebnissen und Impulsen vor allem die von intensivem Austausch geprägte Vorbereitungsphase als entscheidender Ertrag zu nennen. Die Kirchen selbst, deren Sozialverbände und nicht zuletzt das *Ökumenische Konsultationsnetz*, das mit großem Engagement die Diskussion hinaus in die Gesellschaft getragen hat, haben als Moderatoren viele Gruppen und Strömungen aus den unterschiedlichsten Ecken des politischen

---

<sup>52</sup>Vgl. ZSG 193-195

<sup>53</sup>Vgl. ZSG 204

<sup>54</sup>Vgl. ZSG 221

<sup>55</sup>Vgl. dazu die systematische Entfaltung des Sozialprinzips Nachhaltigkeit in Kapitel 2.3

### 3. Perspektive Deutschland: „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“

Spektrums zusammengeführt und dadurch die notwendigen Kontroversen innerhalb der Leitplanken des gemeinsam formulierten Grundkonsens zu kanalisieren versucht. Das Dokument versteht sich nicht als „letztes Wort“, das die Ergebnisse der Konsultationen zusammen mit den Grundoptionen christlicher Sozialethik in einen monolithischen Block gießt, sondern lässt oftmals auch in der Endversion des Textes Polaritäten und vorläufige Kompromisse zu. Insofern überfordert man es mit der Erwartung, darin unmittelbar umsetzbare „Rezepte“ zu finden; diese Aufgabe muss den eigentlichen Trägern der politischen Meinungsbildung überlassen bleiben.<sup>56</sup> Doch die realistische Einschätzung der aktuellen Probleme und Herausforderungen sowie die ausdauernde Mühe, durch viele Gesprächs- und Reflexionsschleifen zu einem tragfähigen Konsens als Grundlage für alle weiteren Reformschritte zu finden, wurde damals sehr positiv wahrgenommen und gilt heute noch als Paradigmenwechsel im Stil kirchlicher Sozialverkündigung. Josef Homeyer fasst den Stellenwert des herausgearbeiteten Grundkonsenses in folgenden Worten zusammen:

Die Kirchen „versuchen einen zukunftsfähigen Grundkonsens zu formulieren, aus dem heraus das Ordnungsmodell Soziale Marktwirtschaft die epochalen innergesellschaftlichen und weltweiten Herausforderungen bewältigen kann. Sie versuchen aus einem solchen Grundkonsens, diese Herausforderungen nicht als Gefährdung überlieferter Besitzstände, sondern als Chancen einer weltweit sozial gerechten Ordnung anzunehmen. Sie wollen für diese Herausforderungen nicht nur die politischen, sondern ebenso auch die Alltagseliten sensibilisieren und haben sich nicht zuletzt deshalb für den Konsultationsprozeß als Möglichkeit der Vermittlung von Alltags- und Expertenwissen entschieden.“<sup>57</sup>

Insgesamt ist dem Vorbereitungs- und Redaktionsteam eine gute Verbindung von Sozial- und Individualethik gelungen. Wiederholt betonen die Kirchenleitungen den Zusammenhang von Glauben und politischem Handeln, von Transzendenz und Politik.<sup>58</sup> Dennoch wirken die beiden Pole — einerseits die prophetisch-kritische Verkündigung, die ihre Stimme für die Armen und Benachteiligten erhebt, und andererseits die reflexive Auseinandersetzung mit den ökonomisch-sozialen Strukturen, welche die eigenen Wertgrundlagen in die Sprache politischer Vernunft zu übertragen hat — nicht immer widerspruchsfrei in den Argumentationsgang integriert.<sup>59</sup> Im Verlauf des dritten Kapitels findet sich

---

<sup>56</sup>Die Autoren des Gemeinsamen Wortes wollen nicht selbst „Politik machen“, sondern Politik möglich machen. (vgl. ZSG 4)

<sup>57</sup>Homeyer 1997, 265f.

<sup>58</sup>Vgl. ZSG 256

<sup>59</sup>Vgl. Sutor 1997, 304

### 3. Perspektive Deutschland: „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“

beispielsweise immer wieder ein Leitmotiv, auf das später weder im Zusammenhang mit dem gesellschaftlichen Grundkonsens noch als Grundlage für konkrete Lösungsansätze zurück gegriffen wird: Aus dem Erbarmen Gottes gegenüber allen Menschen, insbesondere den Armen und Schwachen wird die heilsgeschichtlich begründete Verpflichtung zu einem *Ethos des Erbarmens* abgeleitet.<sup>60</sup> Der entsprechende Abschnitt belässt es dem ethischen Appell an die Reichen, Starken und gesellschaftlich Integrierten, „die Perspektive der Menschen einzunehmen, die im Schatten des Wohlstands leben“<sup>61</sup> und zu wirkungsvollen Allianzen der Solidarität bereit zu sein. Damit wird die Chance vergeben, Wege aufzuzeigen, wie sich christliche Tugenden im Sinne der angestrebten neuen Sozialkultur in konsensfähige Normen für gutes und gerechtes Zusammenleben übertragen und darüber hinaus in gesellschaftlichen Strukturen operationalisieren lassen.

Von Seiten der Wirtschaft wurden vor allem zwei Aspekte kritisiert: Die Kirchen würden sehr wohl die Dringlichkeit eines dauerhaften Auswegs aus der Massenarbeitslosigkeit sehen, die tatsächliche Realisierbarkeit der vorgeschlagenen Lösungen jedoch zu optimistisch einschätzen.<sup>62</sup> Es bestehe die Gefahr, dass die zu deren Abbau vorgeschlagenen angebotsorientierten Instrumente in konjunkturell schwierigen Zeiten die Konsolidierung der Wirtschaft noch weiter bremsen. Die vorgeschlagene Senkung der Lohnnebenkosten stehe im Widerspruch zur ebenfalls dringend gebotenen Entlastung der sozialen Sicherungssysteme. In dieser Frage hat in den Folgejahren ein Bewusstseinswandel stattgefunden. Während „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ grundsätzlich für einen starken Sozialstaat plädiert, macht sich die 2003 erschienene Erklärung „*Das Soziale neu denken. Für eine langfristig angelegte Reformpolitik*“ für ein wesentlich größeres Maß an Eigenverantwortung stark. Gerade innerhalb der Diskussion über die Zukunft des Gesundheitssystems rückt die private Vorsorge als zweite wichtige Säule neben einer staatlich garantierten Grundversorgung stärker in den Blick.<sup>63</sup>

Unter dem Strich bleibt ein überwiegend positives Bild von der Entstehungsgeschichte und vom vorliegenden Ergebnis dieses groß angelegten Projekts für ein gemeinsames Wirtschafts- und Sozialwort der deutschen christlichen Kirchen. In seinem Grundanliegen wurde es von allen Parteien als konstruktiver und weiterführender Beitrag zur politischen Debatte über die wichtigen Zukunftsfragen wahrgenommen. Viele Autoren

---

<sup>60</sup>Vgl. ZSG 99 – An dieser Stelle kommt beispielhaft die ökumenische Herausforderung innerhalb der Entstehungsgeschichte zum Ausdruck. Das evangelische Proprium liegt bei einem stärkeren Schwerpunkt auf der Kategorie des Erbarmens statt der Gerechtigkeit.

<sup>61</sup>ZSG 107

<sup>62</sup>Vgl. Hengsbach/Emunds/Möhring-Hesse 1997, 111

<sup>63</sup>Vgl. Fonk 2008, 69f.

### 3. Perspektive Deutschland: „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“

haben die Differenziertheit, Ausgewogenheit und analytische Schärfe des gezeichneten Zustandsbildes der Gesellschaft hervorgehoben.<sup>64</sup> Vertreter der beiden großen Volksparteien CDU und SPD teilten auch das Plädoyer für eine verstärkte Rückbesinnung auf die ethischen Grundlagen der Politik, um sowohl dem ökonomischen Erfolg als auch dem sozialen Frieden einen dauerhaften Rahmen zu geben.<sup>65</sup> Liberale Politiker und Arbeitgebervertreter grenzten sich von einigen ökonomischen Schlüssen ab und kritisierten vor allem das „verteilungsorientierte Denken“<sup>66</sup>, von dem sie die Pläne zur gezielten Stärkung des Sozialstaats geprägt sahen. Die Gewerkschaften standen wiederum der Forderung nach Flexibilisierung und Ausweitung der innerbetrieblichen Gestaltungsspielräume reserviert gegenüber.<sup>67</sup> Diese einzelnen Aspekte sind als konstruktive Rückmeldungen natürlich ernst zu nehmen, jedoch bleibt gleichzeitig zu berücksichtigen, dass es ein Charakteristikum von Lobbygruppen ist, sich in besonderem Maß für die von ihnen vertretenen Einzelinteressen stark zu machen.

Rückblickend lässt sich festhalten, dass der von den Kirchen angestoßene und moderierte Prozess gerade in der Konsultationsphase große Energien in der Gesellschaft mobilisieren konnte. Die dadurch geweckten Erwartungen wurden vor allem in den Grundlagenteilen des Gemeinsamen Wortes erfüllt, die konkreten „Ziele und Wege“ gaben auch nach der Veröffentlichung Grund zu politischen Kontroversen. Nach der Wahl der rot-grünen Regierung verblasste jedoch die kollektive Erinnerung an das Dokument zunehmend. In reformorientierten kirchlichen Kreisen wurde die partizipative Vorgehensweise als Ausdruck eines neuen, an die moderne Gesellschaft anschlussfähigen Paradigmas christlicher Sozialverkündigung gewertet. Die in den folgenden Jahren erschienenen Dokumente und Impulse sind im Gegensatz dazu von Expertengruppen erarbeitet und erst in der Endfassung der Öffentlichkeit vorgestellt worden. Die durch den Konsultationsprozess erworbenen Kompetenzen wurden bislang nicht wieder aktiviert, um auf der Grundlage der veränderten politischen wie sozioökonomischen Ausgangsbedingungen den damals erreichten Konsens zu erneuern und zu vertiefen. Eine Chance dies nachzuholen kann ein neuerlicher, ökumenisch angestößer und getragener „Zukunftsdialog“ sein, der als Gegengewicht zum holzschnittartigen Umgang mit den gesellschaftspolitischen Herausforderungen im kommenden Bundestagswahlkampf die Ressourcen der sozialpolitischen Verbände und Initiativen sowie den Gestaltungswillen der Basisgruppen für einen offenen, konstruktiven und zugleich kritischen Dialog mobilisiert. Es wäre schade, wenn die

---

<sup>64</sup>Vgl. Nacke 1997, 16

<sup>65</sup>Vgl. Geißler 1997, 51; Beck 1997, 79

<sup>66</sup>Henkel 1997, 128

<sup>67</sup>Vgl. Zwickel 1997, 141

### *3. Perspektive Deutschland: „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“*

gerade in der jüngeren Generation wieder wachsende Lust am zivilgesellschaftlichen Engagement von der um sich selbst drehenden Mediendemokratie absorbiert wird und nicht dem eigentlich notwendigen ausdauernden Bestreben zur Integration unterschiedlicher Positionen und Lösungsstrategien zu Gute kommt.



## **Teil IV.**

# **Integrative Wirtschaftsethik und Sozialethik – ein Brückenschlag**

# 1. Vorbemerkungen

In den beiden vorausgehenden Hauptteilen wurden zum einen das St. Galler Konzept der *Integrativen Wirtschaftsethik* und zum anderen die Systematik der *Christlichen Soziallehre* jeweils anhand ihrer grundlegenden anthropologischen Optionen sowie ihrer Aussagen über ein mögliches gutes *und* gerechtes Zueinander von Mensch und System in einer marktwirtschaftlich geprägten Gesellschaft dargestellt und analysiert.

Peter Ulrich betrachtet die Funktionsweise des Marktes aus der Perspektive eines Volkswirtschaftlers und nimmt die Diagnose mancher Fehlentwicklungen, die er als Folgen des sich immer noch verschärfenden Wettbewerbsdenkens interpretiert, zum Anlass für sein „grundlagenkritisches“ Projekt, sich der philosophisch-ethischen Wurzeln sozioökonomischen Denkens neu zu vergewissern.

Für die Kirche spielte die Auseinandersetzung mit sozioökonomischen Fragestellungen in ihrer Geschichte entsprechend ihrem politischen Umfeld jeweils eine unterschiedlich große Rolle. Die Urgemeinden mussten sich der Herausforderung stellen, dem prophetisch-sozialkritischen Impetus ihrer Botschaft gerecht zu werden und gleichzeitig klug und nicht allzu provokant mit den realen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen umzugehen. Vor allem innerhalb der Gemeinden war das in der christlichen Option für die Armen und Schwachen zu Grunde gelegte Engagement der Besitzenden, die mit einem Teil ihres Reichtums bedürftige Brüder und Schwestern aus ihrer Mitte unterstützten, Ausdruck der diakonischen Praxis. Während die Kirche in der Antike ihr Profil also noch relativ unabhängig von den staatlichen Institutionen gestalten konnte und die einzelnen Christinnen und Christen im Umgang mit ihren finanziellen Mitteln außerhalb der Gemeindestrukturen hauptsächlich ihrem Gewissen verantwortlich waren, stellte sich die Situation im Feudalsystem des Mittelalters anders dar. Die Kirche war fest in das Gefüge von staatlicher Macht (die Unterordnung an der jeweiligen Stelle in der Hierarchie garantierte umgekehrt die Fürsorge des Lehensherren), Selbstkontrolle der Wirtschaft durch Zünfte und Gilden sowie der Kleingruppensolidarität von Familienverbänden eingebunden. Der Ordo-Gedanke ermöglichte eine relativ große Stabilität der Verhältnisse

## 1. Vorbemerkungen

und schützte die Menschen vor wirtschaftlichem Abstieg<sup>1</sup>. Erst die Reformation, die zunehmende Industrialisierung und die politischen Umbruchprozesse auf dem Weg zur Neuzeit weichten diese bislang selbstverständlichen Strukturen auf und brachten als Gegenseite der Medaille zur erlangten politischen und persönlichen Freiheit die Notwendigkeit mit sich, eine neue soziale Ordnung über die positive Gesetzgebung zu schaffen. Die Kirche brauchte längere Zeit, um sich auf diese Situation einzustellen und begann schließlich ab der Mitte des 19. Jahrhunderts – angestoßen durch die Auswirkungen der Industrialisierung sowie durch das selbsternannte „Gespenst“ der kommunistischen Bewegung in Europa – sich wieder intensiver mit den Implikationen der eigenen Botschaft und Tradition für Politik, Wirtschaft und Gesellschaft auseinanderzusetzen.<sup>2</sup> Mit der Veröffentlichung der Sozialenzyklika *Rerum novarum* wurde eine Phase eingeläutet, in der sich das Lehramt der katholischen Kirche unterstützt durch die akademische Theologie sowie durch christlich geprägte Verbände und Interessensgruppen als zunehmend gleichberechtigte Teilnehmer am Metadiskurs über gutes und gerechtes Zusammenleben beteiligen. Ihre Rolle beschränkten sie ausdrücklich auf das begleitende Mitgestalten der politischen Entscheidungsprozesse — nicht in Konkurrenz zu den Experten, welche die Fragestellung aus ökonomischer oder gesellschaftswissenschaftlicher Perspektive beleuchten, sondern als Erweiterung des Blickfeldes auf die noch grundsätzlicheren Bedingungen und Notwendigkeiten menschlicher Existenz.

### Unterschiede und Gemeinsamkeiten

Die Sozialethik und die katholische Sozialverkündigung schöpfen aus der biblischen Verkündigung, der eigenen über die Jahrhunderte gewachsenen und immer wieder neu systematisierten Tradition sowie der kritischen Zeitgenossenschaft mit der Lebenswelt der Menschen und bringen sich auf dieser Grundlage begleitend und mitgestaltend in die gesellschaftliche Debatte über den richtigen Weg in die Zukunft ein. Der wirtschaftsethische Ansatz St. Galler Prägung versteht sich dagegen als ein an die Volks- und Betriebswirtschaft gerichteter Impuls zur kritischen Reflexion des vorherrschenden *common sense* auf dem Fundament der oben beschriebenen Traditionslinie von der griechisch-antiken Philosophie über die transzendentalphilosophische Ethik Kants bis hin zur Diskursethik.<sup>3</sup>

Auch wenn sich die Motive und die geistesgeschichtlichen Wege hin zur Thematik grund-

---

<sup>1</sup>Es ist natürlich nicht zu verschweigen, dass die angesprochene Stabilität auch in der „Gegenrichtung“ ihre Wirkung zeigte und weitgehend verhinderte, dass Menschen durch Leistung und Verdienst aus ihrem Stand aufsteigen konnten.

<sup>2</sup>Vgl. Marx 2008, 12

<sup>3</sup>Siehe Teil II, Kapitel 2.2

## 1. Vorbemerkungen

legend unterscheiden, teilen beide Konzeptionen den Anspruch, sich denkerisch fundiert und mit wissenschaftlichem Anspruch als Gesprächspartner für jene zu positionieren, die als Politiker, Manager oder Vertreter bestimmter Interessensgruppen verantwortliche Entscheidungen für die Zukunft einzelner Unternehmen oder ganzer Volkswirtschaften zu treffen haben. Beide sehen sich als interdisziplinäre Ergänzung zur Wirtschaftswissenschaft<sup>4</sup>, die diesen Überlegungen einen umfassenderen Rahmen von gemeinsamen Werten und Normen geben wollen. Beide wirtschaftsethischen Ansätze beanspruchen für sich, Leitplanken für einen dritten Weg zu stecken, die jeweils ein Abdriften in ideologisch aufgeladene Positionen verhindern sollen – auf der einen Seite ein Weg zwischen dem ungebremsten Individualismus völlig freier Märkte und dem die Person vereinnahmenden Kollektivismus der kommunistischen Staatswirtschaft und auf der anderen Seite ein Weg zwischen einem absoluten Subordinationsverhältnis der Wirtschaft über die Ethik und umgekehrt.

Daraus folgt eine weitere Gemeinsamkeit hinsichtlich des systematischen Orts und der möglichen Schnittstellen zur Praxis. Sowohl Integrative Wirtschaftsethik als auch die Sozialethik nehmen als „Metawissenschaften“ eine Position außerhalb des Systems<sup>5</sup> ein, um auf der Folie der eigenen Wertmaßstäbe die Zusammenhänge und Dynamiken des Marktgeschehens zu beobachten und zu analysieren. Parallel dazu richten sie sich an die konkreten Akteure innerhalb des Systems, um ihnen Kriterien für gutes und gerechtes Handeln an die Hand zu geben und sie auf diese Weise durch eine geweitete Perspektive bei der „konstruktiven Dekonstruktion“ von kritisch zu wertenden Binnenplausibilitäten des Subsystems Ökonomie zu unterstützen. Darin liegt zugleich eine Stärke und eine Herausforderung: Die ethische Reflexion befasst sich mit den lebensweltlichen Zusammenhängen in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik als Objekt, greift jedoch nicht unmittelbar beeinflussend in die konkreten, fachlichen oder operativen Entscheidungsfindungsprozesse ein.<sup>6</sup> Umgekehrt bleibt durch die methodisch saubere Trennung der Ebenen die Ethik vor Instrumentalisierung und Vereinnahmungen für einen partikulären Zweck geschützt. Damit diese beiden Diskurse jedoch nicht ohne gegenseitige Resonanz und füreinander irrelevant bleiben, braucht es Menschen, die durch ihre Persönlichkeit

---

<sup>4</sup>Diese versteht sich in erster Linie als *anwendungsorientierte* Forschung zu Themen wie Unternehmenssteuerung, Personalführung oder Governance auf nationaler und globaler Ebene. Wirtschafts- oder Sozialethik ist auf einer höheren Abstraktionsebene angesiedelt.

<sup>5</sup>Zur von der Kybernetik geprägten Unterscheidung der Beobachtung und Intervention einerseits *im* und andererseits *am* System vgl. Petzolt 2001, 10.

<sup>6</sup>Die katholische Soziallehre will in ihrem Selbstverständnis „nicht selbst Politik machen, sie wollen Politik möglich machen“ (ZSG 4), Peter Ulrich ist in seinem Ansatz vor allem an einem umfassenderen Reflexionshorizont (vgl. Ulrich 2001, 14) gelegen.

und durch eine interdisziplinäre Herangehensweise integrierend wirken können. Weder ein ethisch völlig „amusikalischer“ Manager oder Unternehmer noch ein Ethiker, der auf hohem moralischen Niveau an den bereits zitierten „Zeichen der Zeit“ vorbei argumentiert, können dies leisten. Prägnant in den Worten von Klaus Demmer formuliert: „Es lässt sich keine Metaphysik gegen Tatsachen entwickeln.“<sup>7</sup> Daher können beide Ansätze nur dann mit Leben gefüllt werden, wenn mehr und mehr Akteure nicht nur an die Vereinbarkeit von Wirtschaft und Ethik glauben, sondern darin einen positiven Zirkel sehen, der auf lange Frist zu größerem und vor allem dauerhafterem Erfolg führt.

### „Ethik ohne Metaphysik“ - ein methodischer Atheismus?

Peter Ulrich verwendet bei der philosophischen Grundlegung seiner *Integrativen Wirtschaftsethik* viel Mühe darauf, den zu Grunde liegenden „moral point of view“ ohne Rückgriff auf metaphysisch-religiöse Annahmen zu begründen. Damit greift er das wissenschaftstheoretische Ideal der Aufklärung auf, alle Argumentation einzig auf dem Boden rational einsehbarer, intersubjektiv vermittelbarer und für alle Menschen unabhängig von deren kultureller oder weltanschaulicher Prägung anschlussfähiger Aussagen aufzubauen. Gerade die enge Rückbindung des St. Galler Ansatzes an die Diskursethik verlangt es, bei der Darstellung der ethischen Optionen hinter die eigenen weltanschaulichen Implikationen zurückzutreten und sich auf dem sprichwörtlichen *größten gemeinsamen Nenner* rein rationalen Argumentierens zu beschränken, um die Diskursteilnehmer nicht vorschnell durch den Rekurs auf 'höhere Instanzen' zu vereinnahmen.

In der Analyse der Integrativen Wirtschaftsethik wurde bereits aufgezeigt, dass sich Peter Ulrich auf diese Weise ein Ideal setzt, das er nur teilweise umsetzen kann.<sup>8</sup> Vor allem an zwei Punkte soll noch einmal erinnert werden. *Erstens* scheitert die völlig metaphysikfreie Letztbegründung des diskursethischen Moralprinzips an der Tatsache, dass die ihr zu Grunde liegenden Annahmen über den Menschen nicht unabhängig von dem gesamten Strom der europäischen Ideengeschichte zu denken sind. Über Jahrhunderte haben sich darin die Erkenntnisstände von Philosophie und politischer Theorie untrennbar mit den Wertvorstellungen und normativen Grundannahmen des Christentums verbunden. Und *zweitens* stellt sich Ulrich, wenn er ganz selbstverständlich und ohne weitere Bezugnahmen mit zentralen philosophischen Begriffen wie Würde oder Personalität umgeht, bewusst oder unbewusst in die gerade beschriebene Tradition. In den Denkfiguren der aufgeklärten Moderne wirkt untrennbar auch der jüdisch-christliche Einfluss, der über

---

<sup>7</sup>Demmer 1989, 195

<sup>8</sup>Siehe Teil II, Kapitel 2.3.1

## 1. Vorbemerkungen

Jahrhunderte die prägende Kraft der europäischen Geistesgeschichte war und entgegen mancher Strömungen des Zeitgeists wohl auch bleiben wird, nach. Implizit greift die Integrative Wirtschaftsethik also auch dann, wenn sie im Rahmen der Metaethik eines letztgültigen *moral point of view* diese Erkenntnisquelle bewusst ausklammert, auf die Grundelemente einer weltanschaulich gehaltvollen Orientierung zurück.

Ob sich Peter Ulrich nun aus persönlicher Überzeugung von der christlichen Botschaft abgrenzt oder ob er sich im Sinne der größtmöglichen Anschlussfähigkeit an den Diskurs unserer pluralen Gesellschaft eines lediglich *methodischen Atheismus* nach dem Motto „etsi deus non daretur“<sup>9</sup> bedient, braucht an dieser Stelle nicht beurteilt werden.<sup>10</sup> Sicher ist nur, dass sich einige Schritte seiner „grundlagenkritischen Reflexion“ geradliniger gestaltet hätten, wenn er sich schon von Anfang an vom letztlich doch nicht bis zum Schluss durchhaltbaren Anspruch einer Letztbegründung von Ethik, die ohne jeglichen Bezug auf transzendente Inhalte auskommt, zurückgetreten wäre.

---

<sup>9</sup>Vgl. dazu Weber 1991, 109. Zur Einordnung der unterschiedlichen Positionen im Umgang mit naturrechtlicher Argumentation siehe auch Teil II, Kapitel 2.2.2.1.

<sup>10</sup>Die Tatsache, dass das St. Galler Institut für Wirtschaftsethik in seiner Gründungsphase in großen Teilen von der katholischen und evangelischen Kirche finanziert wurde, legt jedoch die Vermutung nahe, dass Peter Ulrich als Privatmann und in seinen Grundüberzeugungen dem Christentum nicht allzu fern steht.

## 2. Integrative Wirtschaftsethik – sozialethisch gelesen

Trotz der gerade angesprochenen unterschiedlichen Argumentationsmuster sowie der geradezu konträren Positionierung hinsichtlich der obersten Begründungsinstanz des jeweiligen Moralsystems aus Werten, Normen und Vorstellungen gelingenden Lebens kommen sowohl die *Integrative Wirtschaftsethik* als auch die *Katholische Soziallehre* zu auffällig ähnlichen Ergebnissen und Orientierungen. In den folgenden Abschnitten sollen diese Schnittmengen und Anknüpfungspunkte konkret herausgearbeitet werden, unter anderem um dadurch den gemeinsamen Boden für den interdisziplinären Diskurs der beiden Konzeptionen abzustecken. Als systematisierendes Raster für diese vergleichende Zusammenschau bieten sich die oben dargestellten sechs Sozialprinzipien an. Ohne den St. Galler Ansatz auf diese Weise vereinnahmen zu wollen, wird diese Methodik die nötigen Vorarbeiten für den zu leistenden Brückenschlag bewerkstelligen.

### 2.1. Persönlichkeit und Gemeinwohl

In allen Werken Peter Ulrichs klingt an vielen Stellen ein von einem hohen humanistischen Ideal geprägtes und normativ stark aufgeladenes Menschenbild durch. Zentrale Begriffe, die dem Leser immer wieder begegnen, sind die **Würde** jedes einzelnen Menschen und die **Verantwortung** für die gemeinsame Zukunft aller. Als Subjekte unseres Handelns und Objekte der Reflexion über die eigene Stellung innerhalb der sozialen Zusammenhänge sind wir auf einen denkerischen Angelpunkt außerhalb der Funktionslogik des alltäglichen Lebens angewiesen. Diese von Ulrich vorausgesetzte Fähigkeit *und* Notwendigkeit zur **Selbsttranszendenz** liegt sehr nahe an der christlichen Vorstellung der an die Geschöpflichkeit rückgebundene und damit nicht ziel- und grenzenlosen Autonomie eines jeden Subjekts.

Mit der Idee der Freiheit ist – wie auch in der christlichen Tradition – untrennbar die Moralität und die autonome Vernunft<sup>1</sup> des Menschen verbunden:

„Die Grundbefindlichkeit oder Disposition des Menschen als eines Wesens, das zu sich selbst Stellung nehmen kann und daher auf die Kultivierung seines moralischen Urteils- und Empfindungsvermögens als der grundlegenden Voraussetzung seiner Menschlichkeit vital angewiesen ist, bezeichnen wir als seine *Moralität*. Moralität ist der unabweisbare Selbstanspruch des Menschen als eines Subjekts, das sich als prinzipiell frei begreift. Wir können diesen Selbstanspruch nicht bestreiten, ohne damit die Idee des Menschen als eines willensfreien, zur Stellungnahme fähigen, zurechnungs- und verantwortungsfähigen Subjekts im Ganzen aufzugeben [...].“<sup>2</sup>

Die Rückbindung der sozialen und ethischen Normen an eine **höhere Instanz** verbindet beide Konzeptionen – wenn auch auf unterschiedliche Art und Weise. An die Stelle des Glaubens an einen transzendenten, jedoch auch personalen und den Menschen zugewandten Gott, dessen Gebote Freiheit und Orientierung geben und dadurch Gemeinschaft ermöglichen, tritt in der Integrativen Wirtschaftsethik die im menschlichen Sein grundlegende Einsicht in die universelle Reziprozität<sup>3</sup> der moralischen Ansprüche und Rechte:

„Jeder Mensch verfügt über ein gewisses Abstraktionsvermögen. Das erlaubt es uns, die Einsicht in die reziproke Struktur des zwischenmenschlichen Respekts, wie wir sie im Umgang mit konkreten Anderen erfahren haben, gedanklich auf den allgemeinen Anderen auszuweiten. Die konkret erfahrene moralische Gemeinschaft unserer Lebenswelt wird zur regulativen Idee der unbegrenzten moralischen Gemeinschaft aller Menschen verallgemeinert.“<sup>4</sup>

Ob nun „*transzendent*“ durch das christliche Grundgebot der Gottes- und Nächstenliebe oder „*vernunftethisch*“ durch den deontologischen Kern eines universellen Vernunftstandpunkts der Moral (der bereits angesprochene „moral point of view“<sup>5</sup>) begründet, die daraus abgeleiteten Konsequenzen für das Ideal guten menschlichen Zusammenlebens fallen sehr ähnlich aus. Das Sozialprinzip des **Gemeinwohls** — verstanden als die gemeinsame Sorge um strukturelle Voraussetzungen, durch welche das unteilbare Wohl aller und jedes Einzelnen kein Widerspruch zueinander sind, sondern sich wechselseitig ergänzen und stärken — findet sich im St. Galler Ansatz in der Vorstellung des guten, gerechten

---

<sup>1</sup>Vgl. Ulrich 2001, 49

<sup>2</sup>Ulrich 2001, 24

<sup>3</sup>Siehe Teil II, Kapitel 1.3.2

<sup>4</sup>Ulrich 2001, 47

<sup>5</sup>Dessen von Ulrich in mehreren Rekursionsstufen durchgeführte Herleitung wurde in Teil II, Kapitel 2.2 nachgezeichnet.



und friedlichen Zusammenlebens der Menschen in Form einer **Verantwortungs- und Sinngemeinschaft**.<sup>6</sup> Obwohl gerade Autonomie und gelingende Selbstverwirklichung für Peter Ulrich einen besonders hohen Wert darstellen und er in seinem Werk immer wieder um die *angemessene Balance* zwischen den beiden Polen der Individual- und Sozialnatur des Menschen ringt, plädiert er für den Vorrang der Gleichberechtigung aller Bürger vor individuellen Konzeptionen guten Lebens.<sup>7</sup>

Der **Wert der menschlichen Arbeit** ist weder rein altruistischer Natur, noch völlig von deren sozialem Bezug bestimmt. Daher sind Ulrichs Überlegungen dazu ganz folgerichtig im Schnittpunkt von Personenwürde und Gemeinschaftsbezug angesiedelt:

„Die Bedeutsamkeit unserer zwischenmenschlichen Beziehungen wird dabei immer mehr zur entscheidenden Quelle gelingender Sinnerfüllung und Persönlichkeitsentfaltung [...]. Die vollwertige Teilnahme am sozialen Prozess der Arbeit ist dann für den Einzelnen nicht mehr bloßes Mittel zur (subsistenzwirtschaftlichen) Selbstversorgung mit Lebensmitteln bzw. zum (marktwirtschaftlichen) Erwerb der benötigten Kaufkraft für die Versorgung am Markt, vielmehr rückt nun in den Vordergrund, dass die Arbeit uns die Möglichkeit gibt, ein nützliches Mitglied der Gemeinschaft zu sein und auch darin unsere *Fähigkeits- und Persönlichkeitsentfaltung* zu 'kultivieren' und ein gesundes Selbstbewusstsein zu entwickeln.“<sup>8</sup>

Damit liegt die Position der *Integrativen Wirtschaftsethik* auf der Linie des ganzheitlichen Verständnisses von menschlicher Arbeit, wie es auch in den lehramtlichen Texten zu finden ist.<sup>9</sup> Wenn Rahmenbedingungen vorhanden sind, die dem unteilbaren Eigenwert der Person gerecht werden und Räume für individuelles und gemeinschaftliches Wachstum öffnen, sind sowohl die berufliche Tätigkeit als auch alle anderen Arbeiten, die zur „Wertschöpfung“ in Organisationen, Vereinen oder Familien beitragen, nicht nur Mühe sondern ebenso Ausdruck einer schöpferischen Gestaltungskraft.

---

<sup>6</sup>Vgl. Ulrich 2001, 216

<sup>7</sup>Vgl. Ulrich 2002, 75

<sup>8</sup>Ulrich 2001, 217

<sup>9</sup>Die Sozialenzykliken sind ausführlich dargestellt in Teil III, Kapitel 1.2; vgl. auch Schriften des Bundes Katholischer Unternehmer e.V. wie „Auf dem Weg zu einer neuen Arbeitskultur“ (Balkhausen/Schmidt 1990) oder „Der Mensch im Betrieb“ (Eiter/Roos 1994)

## 2.2. Solidarität und Subsidiarität

An den von Peter Ulrich als *Marktrand*<sup>10</sup> bezeichneten Grenzbereichen des Wirtschaftssystems, an denen die marktmanenten Mechanismen nicht automatisch zu einem gerechten Gleichgewicht von Gütern, Ressourcen und der dafür eingesetzten Leistung führen oder Chancengleichheit bei den Zugangsvoraussetzungen zum „Spiel“ von Angebot und Nachfrage erst gar nicht besteht, ist ein bewusst gesetzter **solidarischer Ausgleich** nötig. Als Triebfeder dafür wirkt das zum Wesen einer Gemeinschaft gehörige Grundgefühl der wechselseitigen systemischen Vernetzung, bei der sowohl persönliche Vorteile als auch Nachteile nicht ohne Auswirkung auf das Geflecht insgesamt und auf den konkreten Nächsten bleiben. Ausgehend von ihren jeweiligen anthropologischen Optionen fordert die Soziallehre der Kirche<sup>11</sup> ebenso wie die St. Galler wirtschaftsethische Schule<sup>12</sup> von den Leistungsträgern einer Gesellschaft, auch jenen Wirtschaftssubjekten im blinden Fleck der regulären Verteilungsmechanismen (z.B. chronisch kranke, behinderte oder trotz eigener Initiative dauerhaft arbeitslose Menschen) ein Mindestmaß an Lebensstandard und Existenzsicherung zu ermöglichen. Der **soziale Sinn des Wirtschaftens** entspricht dem Spektrum zwischen der Tiefenlinie, existentielle Not für alle Mitglieder einer Volkswirtschaft zu verhindern, und der Maximalforderung, möglichst großen Wohlstand zu ermöglichen:

„In dem Rahmen, in dem die Erwirtschaftung der Lebensmittel [im weitesten Sinn; T.M.] einer sozialen Gemeinschaft oder Gesellschaft *arbeitsteilig* organisiert ist, muss sie sich seit jeher 'notwendigerweise' auch als eine *Solidargemeinschaft* verstehen, denn mit der arbeitsteiligen Kooperation ist eine rein individualistische Leistungszurechnung nicht mehr möglich: Jedes arbeitsteilig erzeugte Produkt ist ein 'Sozialprodukt'. Damit entsteht das Problem der gerechten Verteilung [...]. Auch diejenigen, die nicht unmittelbar an der Erzeugung oder Bereitstellung beteiligt sind, 'verdienen' ihren Anteil, sei es dass sie eine andere Leistung für die Gemeinschaft erbringen, sei es dass sie diese als 'Pensionierte' bereits erfüllt haben, sich als Kinder erst auf einen 'Beruf' vorbereiten oder als 'Arbeitslose' unfreiwillig aus dem Erwerbsleben eliminiert worden sind, oder sei es auch, dass sie infolge von Gebrechen,

---

<sup>10</sup>Vgl. Ulrich 2001, 350

<sup>11</sup>z.B.: „Die Kirche ist sich heute mehr denn je bewußt, daß ihre soziale Botschaft mehr im Zeugnis der Werke als in ihrer inneren Folgerichtigkeit und Logik Glaubwürdigkeit finden wird. Aus diesem Bewußtsein stammt auch ihre vorrangige Option für die Armen, die nie andere Gruppen ausschließt oder diskriminiert. [...] In den westlichen Ländern haben wir die vielfältige Armut der Randgruppen, der Alten und Kranken, der Opfer des Konsumismus und zudem noch das Elend der zahlreichen Flüchtlinge und Emigranten.“ (CA 57)

<sup>12</sup>Vgl. Ulrich 2002, 109

Krankheit oder aus anderen Gründen gehandicapt sind.”<sup>13</sup>

Die **institutionalisierten Formen von Solidarität** in einer Gemeinschaft müssen sich daran messen lassen, ob sie ein Bindeglied zwischen den partikularen Interessen jedes Bürgers und dem umfassenden gesellschaftlichen Sinnzusammenhang schaffen können. Der öffentlich bekundete gute Wille zur Unterstützung der genannten Personengruppen oder das grundsätzliche Vorhandensein sozialer Transfersysteme sind wichtige erste Schritte. Erfolgreich „gelebte“ Solidarität wird die Wirkung der geleisteten Hilfe messen und optimieren sowie darauf bedacht sein, nicht nur punktuell Symptome zu mildern sondern die Betroffenen aus ihrer strukturellen Ohnmacht zu befreien. Zusammenfassend formuliert mit den Worten Peter Ulrichs heißt das: „Solidaritätsfragen sind der Prüfstein der lebenspraktischen ‚Effizienz‘ einer Volkswirtschaft.”<sup>14</sup>

In der christlichen Sozialetik kommt der Autonomie der jeweils kleineren Einheiten und dem emanzipatorischen Ansatz von sozialer Unterstützung nach dem Motto „Hilfe zur Selbsthilfe“ ein hoher Wert zu, der im Sozialprinzip der **Subsidiarität** verankert ist. Auch der Integrativen Wirtschaftsethik ist es ein Anliegen, dass sich die Wirtschaftsbürger weder komplett auf einen starken Staat als Anwalt ihrer Interessen verlassen noch völlig aus den Solidarstrukturen der Gemeinschaft verabschieden, sondern die Unterstützung nur in einem verantwortbaren Maß in Anspruch nehmen, das ihnen wieder den Zugang zu den regulären Marktstrukturen ermöglicht. Eine solche aktivierende Sozialpolitik (Stichwort: Empowerment) entspricht dem ordnungspolitischen Ideal Ulrichs einer **freiheitlich-republikanischen Bürgergesellschaft**, die so viel wie möglich auf *basisdemokratische Selbstorganisation* setzt.<sup>15</sup> In seinem Verständnis ist der Citizen als Wirtschaftsbürger zugleich Wirtschaftssubjekt und moralische Person und als solche notwendig in das gesellschaftliche Geflecht von Ansprüchen und Pflichten eingebunden:

Damit „steht er also für einen Bürger, der sein wirtschaftliches Handeln nicht privatistisch von seinem staatsbürgerlichen Verantwortungsbewusstsein abspaltet, sondern es in dieses *integriert*. Wirtschaftsbürger im hier gemeinten Sinn verstehen sich [...] nicht bloß als *Burgeois*, sondern stets als *Citoyens*, als republikanisch gesinnte Staatsbürger, die mitverantwortlich an der ‚Res publica‘, der öffentlichen Sache des guten und gerechten Zusammenlebens in einer wohlgeordneten Gesellschaft freier und gleicher Bürger, Anteil nehmen.”<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup>Ulrich 2001, 211

<sup>14</sup>Ulrich 2001, 212

<sup>15</sup>Vgl. Ulrich 2001, 261

<sup>16</sup>Ulrich 2002, 102f.

## 2. Integrative Wirtschaftsethik – sozialetisch gelesen

Die Entscheidungskompetenz für die eigenen wirtschaftlichen Belange sollte bei der so nahe wie möglich an der Basis angesiedelten gesellschaftlichen Organisationseinheit verbleiben, um so der menschlichen Freiheit gerecht zu werden und die Eigenverantwortung der jeweiligen Akteure zu stärken. Dem Begriffspaar von Kompetenzenmaßungsverbot und Hilfestellungsgebot innerhalb der katholischen Sozialetik entspricht im St. Galler Modell die sich wechselseitig stützende Kombination einer emanzipatorischen Einstellung gegenüber Institutionen (*Autonomie*) auf der einen Seite und der Notwendigkeit zu konkreten Hilfeleistungen für strukturell Benachteiligte (*gesellschaftlich-institutionelle Rückenstützen*<sup>17</sup>) auf der anderen Seite.

„Gute Sachzwangbegrenzungs politik bietet auf diese Weise der latent überforderten Wirtschaftsbürgertugend institutionelle Rückenstützen. Nur so ist kein ethischer Heroismus nötig, um im Spannungsfeld der eigenen Motive – einerseits den eigenen Vorteil zu suchen, andererseits dabei ein 'anständiger' Mensch zu bleiben und verantwortlich zu handeln – vielleicht nicht immer, aber immer öfter seinen besseren Einsichten zu folgen.“<sup>18</sup>

Hier scheint wiederum Ulrichs dem **Ordoliberalismus** sehr nahe stehende Bild einer funktionierenden und zugleich humanen Gesellschaft durch. Er setzt in hohem Maße auf die Selbstkompetenz und die gefestigte Wertorientierung der jeweiligen Wirtschaftsbürger und muss aus diesem Grund auch damit rechnen, dass immer wieder einzelne Akteure, sei es bewusst oder unbewusst, hinter diesem Anspruch zurück bleiben. Dennoch formuliert er als Ideal:

„Die Regelung des Zusammenlebens wird weder dem Staat noch dem Markt überlassen, sondern primär als Aufgabe gemeinschaftlicher oder basisdemokratischer Selbstorganisation betrachtet. Die Gesellschaft funktioniert als vielfältiges und dynamisches, nach dem Subsidiaritätsprinzip von unten nach oben aufgebautes Netzwerk bürgerlicher Vereinigungen und Kooperationsformen, das dem Individuum vielfältige Partizipations- und Integrationschancen bietet [...]. Dieses Netzwerk stellt zugleich die tragende 'zivile' Basis der politischen Demokratie dar.“<sup>19</sup>

Obwohl beide Begriffe explizit nur einige Male genannt werden, ziehen sich die beiden angesprochenen Sozialprinzipien wie ein roter Faden durch die Integrative Wirtschaftsethik: Die **Solidarität** entspricht in ihrem Kern der von Ulrich aufgewiesenen Reziprozität zwischenmenschlicher Ansprüche und die **Subsidiarität** kann als Strukturprinzip für die Operationalisierung der wirtschaftsethischen Einsichten gelten.

---

<sup>17</sup>Vgl. Ulrich 2002, 110

<sup>18</sup>Ulrich 2002, 110

<sup>19</sup>Ulrich 2001, 261

### 2.3. Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit

Ebenso wie die Christliche Sozialetik rezipiert Peter Ulrich für seinen wirtschaftsethischen Ansatz die aristotelische Unterscheidung von Gesetzes-, Tausch- und Verteilungsgerechtigkeit sowie die von Kant besonders herausgestellte doppelte Funktion der Gerechtigkeit als ethisches und juristisch-rechtsstaatliches Prinzip.<sup>20</sup> Sein eigenes Verständnis umreißt er folgendermaßen:

„Der Begriff der Gerechtigkeit, wie immer er konkret definiert ist, thematisiert als moralische Kategorie die Qualität interpersonalen Relationen oder sozialer Verhältnisse im Licht der *moralischen Rechte* aller Personen“<sup>21</sup>

Im Kern leitet sich aus Sicht der *Integrativen Wirtschaftsethik* die Messlatte für die Gerechtigkeit innerhalb einer wie auch immer großen sozialen Gruppe aus dem Kriterium der **Universalisierbarkeit** von Handlungsmaximen ab. Die Diskursethik hat in diesem Zusammenhang eine doppelte Aufgabe zu leisten: als reflexive Begründungskraft und als kritisch-normative Orientierungskraft.<sup>22</sup> Gerade auf der zweiten dieser beiden Ebenen spielt die Gerechtigkeit im St. Galler Ansatz eine große Rolle, in ihr ist der „soziale Aspekt des universellen Moralprinzips“ abgebildet. Die Marktstrukturen sind ohne bewusst gesetzte Rahmenbedingungen blind für solche Fragen ethischer Reziprozität. Daher bleibt es immer eine aktiv anzugehende Gestaltungsaufgabe, der Gesellschaft einen gerechten Bauplan zu geben, der den berechtigten Wunsch nach Effektivität mit dem nach Humanität auszubalancieren vermag:

„Die Früchte der volkswirtschaftlichen Produktivitätssteigerung können eben nur politisch in anderer Form als dem Mehr-vom-Bisherigen geerntet werden. Und das heißt: Ein Ausbruch aus der Ökonomie der Armut ergibt sich niemals von selbst als 'natürliches' Resultat des Produktivitätsfortschritts und Wirtschaftswachstums, sondern immer nur als Ergebnis seiner *bewusst kultivierten und gerecht organisierten* gesellschaftlichen Nutzung – oder kürzer: als Ergebnis einer ethisch-politischen *Gestaltung* der Marktwirtschaft.“<sup>23</sup>

Eng mit der Frage nach gerechten Beziehungen zwischen den einzelnen Akteuren hängt die Forderung zusammen, das eigene Handeln unter den Leitwert der **Legitimität** zu stellen und einen ausgewogenen Mittelweg zwischen Verantwortbarkeit (gegenüber den Ansprüchen der Gesellschaft) und Zumutbarkeit (der von außen gestellten Interessen)

---

<sup>20</sup>Vgl. Ulrich 2001, 305

<sup>21</sup>Ulrich 2001, 235

<sup>22</sup>Vgl. Ulrich 2001, 82

<sup>23</sup>Ulrich 2002, 68

zu finden. Gerade die von Ulrich vertretene Stakeholder-Konzeption verlangt es von Unternehmern bzw. Entscheidern, den **Interessenspluralismus** so zu moderieren, dass nicht auf Kosten der jeweils anderen Gruppen grundlegende Rechte verletzt werden oder unververtretbare Nachteile in Kauf genommen werden müssen.

Überlegungen zur **Nachhaltigkeit** als diachrotem Aspekt von Gerechtigkeit finden sich in der *Integrativen Wirtschaftsethik* vor allem als Teil der Frage nach den Bedingungen und Dimensionen guten Lebens. Um die Folgen der Wirtschaftsprozesse (Energie- und Ressourcenverbrauch, die Auswirkungen von Emissionen aller Art und die globalen Brüche hinsichtlich der Chancengleichheit und Zukunftsfähigkeit bestimmter Regionen oder Gesellschaftsschichten) sowohl für die aktuell lebenden Mitmenschen als auch für die zukünftigen Generationen in einem vertretbaren Maß zu halten, fordert Ulrich die **vitalpolitische Ausrichtung der Rahmenordnung**:

„Es geht um die Marktlenkung nach ethisch-praktischen Gesichtspunkten der Human-, Sozial- und Umweltverträglichkeit. Wo Marktlösungen als solche nicht das menschenwürdige Leben fördern, sondern ihm im Wege stehen, ist politische Marktbegrenzung angezeigt, auch wenn diese unter 'rein' ökonomischen Gesichtspunkten (für wen?) verbunden ist.“<sup>24</sup>

Eine Möglichkeit, die scheinbaren Sachzwänge der permanenten Selbstopтимierung und Steigerung der Effektivität aufzubrechen, ist in seinen Augen ein neuer Begriff von Lebensqualität, der neben den materiellen Aspekten stärker die „gesellschaftliche Vielfalt und persönliche Fülle freier kultureller Entfaltungsmöglichkeiten“ in den Blick nimmt. Eine so verstandene **Ökonomie der Lebensfülle** ist „getragen von der Idee, nicht den Markt, sondern die Menschen frei zu machen – frei für die menschlich wesentlichen Dinge des Lebens. Sie beruht auf der ganzheitlichen Lebenskunst des *Genug-haben-Könnens*.“<sup>25</sup> In der negativen Abgrenzung wird deutlich, in welche Richtung die Überlegungen gehen:

„Erst das Genug-haben-Können macht uns frei von inauthentischen, 'eingebildeten' Konsumzwecken unseres Wirtschaftens und damit auch von den Denkwängen, die uns in den [...] Sachzwängen des unaufhörlichen Mehr-(Kaufkraft)-haben-Müssens gefangen halten. Das potentiell grenzenlose Bedürfnis nach äusserer Konsumbefriedigung verliert in dem Masse seine 'zwingende' Bedeutung für unsere Lebensqualität, wie in deren Zentrum die wahrlich befreiende Erfüllung in aktivem, sinnhaftem Tätigsein rückt.“<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup>Ulrich 2001, 338

<sup>25</sup>Ulrich 2001, 214f.

<sup>26</sup>Ulrich 2001, 215

## 2. Integrative Wirtschaftsethik – sozialetisch gelesen

Dazu, wie dieses ethisch durchaus erstrebenswerte Ziel durch eine „emanzipatorische Zeit- und Arbeitspolitik“<sup>27</sup> in Zukunft erreicht werden kann, bleibt Peter Ulrich dem Leser konkrete Antworten oder Lösungsversuche schuldig. Auch die klassische, auf die gerechte und auf Dauerhaftigkeit angelegte Nutzung natürlicher Ressourcen fokussierte Verwendung des Nachhaltigkeitsbegriff wird durch ihn kaum rezipiert — wohl unter anderem deswegen, weil Fragen der Ökologie nicht per se von seinem diskursethisch fundierten *moral point of view* herzuleiten sind, sondern erst durch entsprechende Interessensgruppen in den Diskurs eingebracht werden müssen. Dennoch ist aus Sicht der theologischen Ethik positiv zu würdigen, dass die *Integrative Wirtschaftsethik* als einzige der vergleichbaren Ansätze über die Notwendigkeit einer *lebensdienlichen Wertschöpfungsidee*<sup>28</sup> als Basis dauerhaften wirtschaftlichen Erfolgs oder die moralische Klugkeit einer *freiwilligen Selbstbegrenzung*<sup>29</sup> der Menschen, die zur Sicherung ihrer gemeinsamen Zukunft in der Gegenwart nicht alle sich bietenden Renditechancen realisieren, reflektiert.<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup>Ulrich 2001, 231

<sup>28</sup>Vgl. Ulrich 2001, 431

<sup>29</sup>Vgl. Ulrich 2001, 225

<sup>30</sup>Diese Argumentationsmuster Ulrichs bergen große Parallelen zum Ansatz der von Amartya Sen postulierten „Ökonomie für den Menschen“ (vgl. Sen 2005).

### 3. Ertrag: Impulse für die Christliche Sozialethik

Die Sozialethik und die kirchliche Sozialverkündigung auf globaler sowie nationaler Ebene sind einerseits ein Kind vergleichsweise junger Zeit (die erste Sozialenzyklika liegt im Vergleich zu rund zwei Jahrtausenden gerade ein gutes Jahrhundert zurück), schöpfen jedoch andererseits aus dem zwei Jahrtausende alten Strom christlich-katholischer Tradition. Diese doppelte Verankerung – nahe am Puls der Zeitgeschichte und gleichzeitig reich an zeitlosen Einsichten in die Natur menschlicher Beziehungen – bietet eine große Chance. Auf dieses besondere Profil der Sozialethik sei hier nochmals als Grundlage für die weiteren Überlegungen verwiesen:

„Als theologisches Fach hat sie an der hermeneutischen Aufgabe der Theologie teil, soziale Wirklichkeit im Rückgriff auf die christlichen Traditionen zu deuten und dabei auch die überlieferten Bilder, Handlungsmodelle und Lebensentwürfe als sinnvolle Orientierungsmarken heutigen Handelns zu erschließen. An dieser ethisch-hermeneutischen Aufgabe beteiligt sich die christliche Gesellschaftsethik jedoch unter besonderer, ihrem normativen Auftrag entsprechenden Perspektive, nämlich auszuzeichnen, was an bestehenden Verhältnissen oder an einer politischen Praxis gerecht ist.“<sup>1</sup>

Ohne sich dabei in Beliebigkeit oder Konturenlosigkeit zu verlieren, müssen die theologische Wissenschaft und die Träger des kirchlichen Lehramts auf die schon zitierten „Zeichen der Zeit“ und die aktuellen gesellschaftspolitischen Herausforderungen reagieren. Gerade die Umbrüche der weltpolitischen Lage hin zu einer Regionalisierung und teilweisen Zersplitterung der Machtstrukturen oder die durch die Globalisierung bedingte Dynamisierung und (nicht nur lokal verstandene) Entgrenzung des Wettbewerbs gelten als veränderte Signatur der Moderne verlangen ein **Nebeneinander von alten und neuen Antworten**.

---

<sup>1</sup>Hengsbach/Emunds/Möhring-Hesse 1993, 251



### 3. Ertrag: Impulse für die Christliche Sozialethik

„Damit stellt sich der Sozialethik eine doppelte Aufgabe: Zum einen muß sie sich dort, wo sie nicht ohnehin schon von ihnen bestimmt ist, auf die Grundideen des Projekts der Moderne einlassen, auf denen noch immer auch die Gesellschaftskonstruktion der Gegenwart basiert. Zum anderen aber muß sie versuchen, den [...] Gefährdungen, Defizienzinklinationen und Engführungen der Moderne durch ihre Prinzipien- und Normkonstruktion entgegen zu steuern.“<sup>2</sup>

Mit den zuletzt veröffentlichten sozialetischen Dokumenten, vor allem in *Centesimus annus*, hat sie sich mit den Auswirkungen dieses eher schleichend geschehenen Übergangs zu den modernen und – so schillernd dieser Begriff auch ist – postmodernen Organisationsformen von Staat und Gesellschaft auseinandergesetzt. Nach dem Ende des kalten Krieges finden wir eine multipolar geprägte und in Fragen der globalen Ordnungspolitik zunehmend führungs- und orientierungslose Welt vor, in der sich trotz einiger Bemühungen, dieser Entwicklung gegen zu steuern, die Erdteile in wirtschaftlicher wie in kultureller Hinsicht noch weiter voneinander entfernen. Mit dem **Paradigma „echter“ und ganzheitlicher Entwicklung**<sup>3</sup> wird auf diese Tendenz eine vom Proprium der christlichen Botschaft geprägte Antwort gegeben. Diese ist jedoch sehr allgemein gefasst und in erster Linie auf der globalen Ebene zwischenstaatlicher Beziehungen und Institutionen angesiedelt. Das ist nachvollziehbar und in einem gewissen Sinn der gerade geschilderten Situation geschuldet. Denn trotz des immer enger werdenden Geflechts an wechselseitigen Abhängigkeiten zwischen den einzelnen Nationalstaaten bleiben deren jeweilige Probleme und Herausforderungen so spezifisch, dass sich im Konkreten selbst für die Gruppe der westlichen Industrieländer keine allgemein gültigen, „grenzübergreifenden“ Orientierungen oder Empfehlungen geben lassen.<sup>4</sup>

Hierin liegt eine mögliche Begründung dafür, warum nur relativ wenig **Transfer** von den tragfähigen und in ihren Grundsätzen auch über kirchennahe Kreise hinaus anerkannten Positionen der *Katholischen Soziallehre* hinein in die eher operativ geprägten Konzepte von Wirtschafts- und Unternehmensethik stattgefunden hat – obwohl einige der jeweiligen Vertreter durchaus mit den christlichen Werten übereinstimmen und sie für anschlussfähig halten. Durch die Gegenüberstellung mit der *Integrativen Wirtschaftsethik* lassen sich zwei Desiderate ausmachen, die gleichzeitig auf einen möglichen Ertrag des interdisziplinären Austauschs zwischen den beiden Konzeptionen verweisen.

1. In den lehramtlichen Dokumenten finden sich Anhaltspunkte für die gerechte so-

---

<sup>2</sup>Hausmanninger 1993, 62

<sup>3</sup>Siehe Kapitel 1.2.8

<sup>4</sup>Vgl. OA 4

### 3. Ertrag: Impulse für die Christliche Sozialethik

wie zugleich humane und effiziente Organisation des ökonomischen Systems einer ganzen Volkswirtschaft oder in den internationalen Beziehungen der Wirtschaftssysteme untereinander. Weiter sind sie eine Quelle ethischer Orientierung für das gute Zusammenwirken von Arbeitgeber und Arbeitnehmer in Fragen wie etwa der gerechten Entlohnung, menschengerechter Arbeitsbedingungen und -zeiten oder der betrieblichen Mitbestimmung. Ein „blinder Fleck“ ist jedoch bei Konzepten zur unternehmensinternen Organisation einer verantwortungsvollen Geschäftskultur entlang der gesamten Wertschöpfungskette, bei Weichenstellungen für eine – in Ulrichs Worten – „lebensdienliche und ethisch gehaltvolle Wertschöpfungs-idee“<sup>5</sup> oder bei Strategien für die freiwillige kollektive Selbstbindung von Unternehmen im Sinne eines für alle nachhaltig größeren Erfolgs festzustellen. Es gab und gibt durchaus ein an die Theologie oder an kirchliche Verbände angegliedertes Engagement zur ethischen Beratung von Unternehmen und Unternehmern, die vor allem Professoren der Theologischen Ethik oder Christlichen Sozialethik neben ihrer Tätigkeit in Forschung und Lehre wahrgenommen hatten.<sup>6</sup> Doch gleichzeitig ist festzuhalten, dass jene Konzepte aus der 1980er und 1990er-Jahren noch nicht den heutigen Forschungsstand der Organisationsentwicklung und Unternehmenskybernetik für sich erschlossen hatten und ihr wirtschaftsethisches Anliegen wesentlich durch einen tugendethischen und auf die Person des Führenden zentrierten Ansatz vermittelt hatten. Dagegen wäre aus heutiger Sicht eine noch stärkere Passung der anthropologischen und theologischen Argumentationsmuster mit den Erkenntnissen zur Selbststeuerung komplexer Organisationen wünschenswert. Hier bleiben eigentlich bereits vorhandene Ressourcen ungenutzt. Denn gerade durch das Prinzip der Subsidiarität weist sich die Sozialethik als kompetent aus, die Eigenverantwortung von Unternehmern auch im Sinne der moralischen Kompetenz zur firmen- oder sogar branchenweiten Selbstorganisation ihres Umgangs mit Werten und Handlungsnormen zu stärken.

2. Die Sozialenzykliken werden nicht nur von den jeweiligen Päpsten, sondern auch von einem Stab an wissenschaftlichen und sonstigen Beratern verantwortet. Doch ist der Entstehungsprozess und das Kräftefeld der daran beteiligten Personen und Organisationen sowohl für die interessierte Öffentlichkeit als auch für die Adressaten in Wirtschaft und Politik meist wenig transparent.<sup>7</sup> Nicht zu unrecht hat die

---

<sup>5</sup>Ulrich 2002, 152

<sup>6</sup>Vgl. etwa Ockenfels 1989, Ockenfels 1993, Lay 1989

<sup>7</sup>Vgl. die Anmerkungen zum Entstehungsprozess lehramtlicher Texte in Heimbach-Steins 2004c, 204-211

### 3. Ertrag: Impulse für die Christliche Sozialethik

Katholische Soziallehre aus Sicht von Managern oder Wirtschaftswissenschaftlern den Ruf einer „kommunikativen Einbahnstraße“, welche aus ihren grundlegenden Glaubensinhalten konkrete Normen und Prinzipien ableitet ohne sie in jedem Fall an den Erfordernissen und Beschränkungen der Praxis zu spiegeln.<sup>8</sup> Auf der Ebene der Weltkirche ist diese eher direktive Vorgehensweise durchaus angezeigt, da der gewünschte Abgleich sowohl aus organisatorischen als auch aus sachlichen<sup>9</sup> Gründen nicht mit dem Anspruch universeller Akzeptanz zu leisten ist. Doch auch die katholische Kirche in Deutschland wählte nur in ganz wenigen Fällen für ihre Stellungnahmen zu wirtschaftlichen und sozialpolitischen Themen schon im Vorfeld den Weg des offenen Dialogs mit den jeweils betroffenen und daher zu beteiligenden gesellschaftlichen Stakeholdern. Im Gegensatz zur vom vorgeschalteten Konsultationsprozess geprägten Entstehungsgeschichte des Gemeinsamen Wortes „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ (1997)<sup>10</sup> sind die in der Folge veröffentlichten Impulsdokumente wie etwa „Mehr Beteiligungsgerechtigkeit“ (1998) oder „Das Soziale neu denken“ (2003) wiederum am grünen Tisch interner Kommissionen verfasst worden. Dadurch bleiben die christlichen Kirchen als wichtige Ressource im Diskurs um gesellschaftliche Zukunftsfragen hinter ihren Möglichkeiten zurück. Denn sie haben ja bereits bewiesen, dass sie die Doppelrolle als weltanschauliche Instanz und Garant des Propriums theologischer Ethik sowie *gleichzeitig* als Moderatoren eines pluralistischen Spektrums unterschiedlicher Positionen und Interessen erfolgreich handhaben könnten.

Diesen Aspekten ist gemeinsam, dass Christliche Sozialethik und katholische Sozialverkündigung trotz der analysierten Begrenzungen bereits gute Voraussetzungen mitbringen, um in den genannten Bereichen profilierter und noch praxisnäher aufzutreten. Die Integrative Wirtschaftsethik bietet mit dem Konzept des Unternehmers als Good Corporate Citizen und mit der umfassenden Adaption der Diskursethik für den Kontext Wirtschaft zwei Impulse, welche die theologische Reflexion gerade in diesen beiden Punkten bereichern könnten. In den folgenden Abschnitten wird die **Lernchance des interdisziplinären Dialogs** im Detail aufgewiesen.

---

<sup>8</sup>„Die kirchliche Sozialverkündigung bleibt nur dann lebendig, wenn sie entwicklungsfähig bleibt und sich auch Impulsen aus der Ökumene und den pluralen gesellschaftlichen Kontexten öffnet.“ (Heimbach-Steins 2004c, 211)

<sup>9</sup>Jedes einzelne der nationalen Wirtschaftssysteme hat – wie bereits oben angemerkt – zu unterschiedliche Ausgangsvoraussetzungen und Herausforderungen, als dass ein Ethikmodell nach dem Motto „one size fits all“ ihnen ausreichend gerecht werden könnte.

<sup>10</sup>Ausführlich gewürdigt in Teil III, Kapitel 3

### 3.1. Unternehmer und Unternehmen im Fokus

Wenn sich die Sozialethik mit der Mesebene des Wirtschaftssystems, den Unternehmen und Organisationen, auseinander setzte, dann geschah das bis in das aktuelle Jahrzehnt hinein hauptsächlich unter der Fragestellung, welche besonderen Einstellungen und Wertorientierungen einen **katholischen Unternehmer** ausmachen oder immerhin unter Berücksichtigung der Aussagen der kirchlichen Soziallehre ausmachen sollten. Dies nimmt die Tatsache ernst, dass gerade in den kleineren mittelständischen Unternehmen (KMU)<sup>11</sup> die Persönlichkeit des Unternehmers das Betriebsklima, die Unternehmenskultur und nicht zuletzt die moralische Orientierung entscheidend prägen. Daher wird ein im christlichen Glauben verwurzelter Inhaber oder Verantwortungsträger durch seine Führungsimpulse entlang der Hierarchie den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern einen Mindeststandard an Werten und Verhaltensregeln sowie Wege des respektvollen Umgangs mit allen internen und externen Stakeholdern vermitteln und die Umsetzung dieser Haltung im konkreten Arbeitsalltag einfordern. Die christliche Verantwortung vor Gott und den Mitmenschen ist auf diese Weise Begründung und Quelle für wirtschafts- und unternehmensethische Initiativen. Auch Wolfgang Schäuble hat den Stellenwert dieses weltanschaulichen Fundaments für Wirtschaft und Gesellschaft in einer Rede vor Unternehmen herausgestellt: „Der christliche Glaube gibt uns mit seinem Verständnis vom Menschen eine ethische Grundlage für verantwortungsvolles Handeln in der Wirtschaft und für die Gestaltung von Rahmenbedingungen, unter denen sich unternehmerisches Handeln vollzieht.“<sup>12</sup>

Im Rückgriff auf den Tugendbegriff und auf die Grundpositionen der katholischen Soziallehre lässt sich thesenartig ein spezifisches **Ethos des Unternehmers** formulieren, das sowohl der *betriebswirtschaftlichen Notwendigkeit*, effektiv mit den vorhandenen Ressourcen umzugehen und durch die betriebswirtschaftliche Wertschöpfung einen auf Dauer stabilen Gewinn zu erzielen, als auch dem *christlichen Anspruch*, dass der Mensch stets „Urheber, Mittelpunkt und Ziel“<sup>13</sup> des marktwirtschaftlichen Systems bleiben müsse, gerecht wird:

„Der unternehmerische Mensch zeichnet sich durch eine Reihe von Eigen-

---

<sup>11</sup>KMUs („Kleinere und mittlere Unternehmen“; bis 250 Mitarbeiter und bis 50 Millionen Euro Bilanzsumme) haben in Deutschland einen Anteil von 99 % an den eingetragenen Unternehmen, erzielen gut 50 % des volkswirtschaftlichen Umsatzes und beschäftigen dabei rund 66 % der Arbeitnehmer (vgl. Weber 2000).

<sup>12</sup>Schäuble 1993, 46

<sup>13</sup>GS 63

### 3. Ertrag: Impulse für die Christliche Sozialethik

schaften aus, für die der traditionelle Begriff der Tugend durchaus angemessen ist: die Fähigkeit und die Bereitschaft, Initiativen zu ergreifen, Entscheidungen zu treffen, Anstrengungen auf sich zu nehmen, [...] Innovationen anzustreben und – nicht zuletzt – Mitarbeiter zu begeistern und zu koordinieren. Die unternehmerische Existenz setzt also zunächst einmal die Fähigkeit voraus, an sich selbst zu arbeiten. Sie erfordert Disziplin, Klugkeit, Fleiß, Tatkraft, Sparsamkeit und Kreativität. [...] Schließlich setzt sie die Bereitschaft voraus, nicht nur betriebs-, sondern auch volkswirtschaftliche Zusammenhänge zu berücksichtigen, einen Beitrag zur Kultur, zum nationalen wie zum internationalen Gemeinwohl zu leisten.”<sup>14</sup>

So unverzichtbar die integre, verantwortungsvolle, gerechte und auf ein mit humanen Mitteln durchgesetztes Erfolgsstreben verpflichtete Unternehmerpersönlichkeit als Vorbild und Identifikationsfigur ist, so kurz würde es greifen, die ethische Qualität eines Unternehmens alleine von der Charakterstärke oder dem individuellen moralischen Standard der einzelnen Akteure und Entscheider abhängig zu machen. Nach Arnold Gehlen wird der Mensch durch die „Zumutung, ein moralisches Organ für Ereignisse von Weltdimension zu haben”<sup>15</sup> – also durch die Notwendigkeit ethischer Abwägungen, die weit über die unmittelbar überschaubare Dimension seiner persönlichen Lebenswelt oder über den Horizont abgeschlossener Kleingruppen hinaus gehen – an und teilweise über die Grenzen seiner moralischen Ressourcen geführt. Gegen diese Überforderung durch die „Moralhypertrophie” müsse die entlastende Wirkung von Institutionen und die stabilisierende Funktion von allgemein anerkannten Leitlinien gestellt werden.<sup>16</sup>

Doch nicht nur dieses auf die Person des Unternehmers bezogene Argument, auch die neueren Erkenntnisse der Organisationskybernetik<sup>17</sup> und der systemischen Organisationsentwicklung<sup>18</sup> legen die Forderung nahe, im Unternehmen als Ganzes ethische Handlungsmaximen und eine am nachhaltigen Erfolg orientierte Grundeinstellung zu verankern. Wenn die Moralität auch in den **Strukturen und Prozessen der jeweiligen wirtschaftlichen Organisationseinheit** abgebildet ist, liegt darin nicht nur eine Entlastung für die ethische Verantwortung einzelner Menschen, sondern auch ein strategisches Erfolgspotential: „Immer mehr Unternehmen entdecken im gesellschaftlichen Engagement die Chance, moralische und wirtschaftliche Zwecke miteinander zu verbinden, [...] Soziale und ökonomische Verantwortung müssen keinen Gegensatz darstellen, wenn

---

<sup>14</sup>Spieker 1989, 99f.

<sup>15</sup>Gehlen 1986, 155

<sup>16</sup>Vgl. Gehlen 1986, 96 – Karl Homann nimmt bei der Begründung der das Individuum entlastenden Funktion seines institutionenethischen Modells Bezug auf diese These Gehlens.

<sup>17</sup>Vgl. Christ 2006; Malik 2006

<sup>18</sup>Vgl. Schein 2000; Königswieser/Exner 2001

### 3. Ertrag: Impulse für die Christliche Sozialethik

die Verantwortung zu einem selbstverständlichen Teil der Unternehmenskultur wird.”<sup>19</sup>

Peter Ulrich stellt in seiner *Integrativen Wirtschaftsethik* neben die auch innerhalb der katholischen Soziallehre sehr vertraute Idee der gesellschaftlichen Verantwortung des Unternehmers als Staatsbürger („*Good Citizen*“) das darüber hinaus gehende Konzept<sup>20</sup>, dass sich das Unternehmen insgesamt als *Good Corporate Citizen*, als gutes und verantwortungsvoll handelndes Mitglied einer Gesellschaft, zu begreifen habe. Eine mögliche Definition dieser Verpflichtung lautet:

„Im Kern besteht die Leitidee der Corporate Citizenship darin, dass sich ein Unternehmen (als juristische Person) an den gleichen Grundsätzen und Wertideen messen lässt, wie sie in einer wohlgeordneten Gesellschaft für alle (natürlichen) Personen gelten. [...] Dazu gehört wesentlich dass sich der Bürger bei der Realisierung seiner individuellen Freiheit immer auch dem Wohl des gesellschaftlichen Ganzen verpflichtet fühlt.“<sup>21</sup>

Für die Umsetzung dieses Anspruchs im unternehmerischen Tagesgeschäft sieht das St. Galler Modell eine zweistufige Herangehensweise vor: *Einerseits* soll eine **sinngebende Orientierung der unternehmerischen Tätigkeit** gefunden werden, welche die Produkte oder Dienstleistungen mit einer Vision der lebenspraktischen Werte, die dadurch geschaffen werden sollen, verbindet. Auf der Basis des grundlegenden Firmenzwecks soll sich das Unternehmen dann mit legitimen Mitteln am Markt behaupten. „Je tragfähiger der ethische Unterbau einer Geschäftsstrategie ist, umso leichter wird es in der Regel sein, eine unternehmerische Synthese zwischen Ethik und marktstrategischer Erfolgslogik zu finden.“<sup>22</sup> Darüber hinaus sind Prozesse und Regeln zu implementieren, die den verantwortungsvollen Umgang mit den unterschiedlichen und zum Teil auch divergierenden Interessen der Stakeholder ermöglichen und im Einzelfall zu einer tragfähigen Lösung moralischer Dilemmasituationen<sup>23</sup> führen. Andererseits sind auf einer grundlegenden Ebene die Entscheidungsträger einer Organisation gefordert, sich für die **stetige Verbesserung der ordnungspolitischen Strukturen** einzusetzen: „Republikanisch eingestellte Führungskräfte der Wirtschaft, die es mit dem lebensdienlichen Werteschaffen ernst meinen, werden sich [...] nicht achselzuckend mit dem Verweis auf Sachzwänge

---

<sup>19</sup>Heidbrink 2008, 3

<sup>20</sup>Ausführlich dargestellt in Teil II, Kapitel 4.2.1

<sup>21</sup>Waxenberger 2004, 132

<sup>22</sup>Ulrich 2001, 432

<sup>23</sup>Zur Theorie der moralischen Entwicklung des Menschen nach Lawrence Kohlberg siehe auch Teil II, Kapitel 2.1.4; auch Karl Homann bezieht sich in seiner Wirtschaftsethik stark auf die spieltheoretische Analyse sowie den ethischen Umgang mit Dilemmasituationen (vgl. Homann/Suchanek 2005, 29f.).

### 3. Ertrag: Impulse für die Christliche Sozialethik

der Selbstbehauptung unter den gegebenen Wettbewerbsbedingungen begnügen, sondern ethisch begründete Reformen der Rahmenordnung begrüßen und initiieren.“<sup>24</sup>

Wenn nun Unternehmen als Ganzes — organisiert und gesichert durch entsprechende Strukturen eines Integritäts- und Wertemanagementsystems<sup>25</sup>, die einen klaren Korridor guten und richtigen Handelns vorgeben — sowie auch die einzelnen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter Verantwortung für den gerechten Umgang mit allen betroffenen Anspruchsgruppen übernehmen, dann gestaltet sich gemäß dem Subsidiaritätsprinzip die Unternehmensethik auf der Ebene aus, die der Praxis am nächsten ist. Der Staat hat nur dort einzugreifen, wo ihre verantwortungsvolle Selbstorganisation nicht greift oder große Gefahr besteht, dass Trittbrettfahrer (moral free riders)<sup>26</sup> aus dem Konsens über die gemeinsamen Wertmaßstäbe ausbrechen und unlauteren Wettbewerb auf Kosten derer betreiben, die sich aus Überzeugung an die vereinbarten Standards halten.

Auf diese Weise entstehen Wechselwirkungen zwischen den *Good Corporate Citizens* und dem sie tragenden Gesellschaftssystem. Proaktiv agierende und einem hohen moralischen Standard verpflichtete Unternehmer entlasten die gesellschaftspolitische Ebene vor unnötigen Schutz- und Regulierungsaufgaben und gewährleisten, dass die Rahmenordnung ein handhabbares Steuerungsinstrument bleibt. Umgekehrt ermöglicht ein glaubhaftes Versprechen seitens der staatlichen Institutionen, Fehlverhalten zu sanktionieren, den Unternehmern mutigere Schritte für ihren Beitrag zur Entwicklung einer immer gerechteren Gesellschaft.

„Eine im ethischen Sinne gute Rahmenordnung des Marktes kann und soll es der Unternehmensleitung – als 'institutionelle Rückenstütze' – zwar leichter (zumutbarer) machen, auf der Basis von ethischen Grundsätzen [...] im Markt Erfolg zu haben, aber eine restlose Entlastung der Geschäftsleitung von ethisch begründeter Selbstbindung kann sie nicht leisten. Natürlich kann umgekehrt Unternehmensethik den Bedarf nach einer ethisch gehaltvollen Rahmenordnung des Marktes ebensowenig gegenstandslos machen, stößt doch die unternehmensethische Selbstbindung unter den Bedingungen eines harten wirtschaftlichen Wettbewerbs an Grenzen der Zumutbarkeit. Das angemessene Verhältnis von Ordnungsethik und Unternehmensethik ist somit nicht das einer Alternative, sondern das einer wechselseitigen Verstärkung.“<sup>27</sup>

So können durch die noch differenziertere Ausarbeitung einer Ethik des Unternehmens und des Unternehmers Hand in Hand mit einer Stärkung der unternehmerischen Eigen-

---

<sup>24</sup>Ulrich 2001, 434

<sup>25</sup>Siehe Teil II, Kapitel 4.2.2

<sup>26</sup>Vgl. Ulrich 2001, 436

<sup>27</sup>Ulrich 2002, 151

verantwortung auch die übrigen Ebenen der Wirtschaftsethik (im unmittelbaren Umgang mit Menschen: Aspekte von erfolgreicher Kooperation und Führung – und umfassender: die Bemühungen um eine Rahmenordnung, die gutes und gerechtes Wirtschaften ermöglicht) bereichert werden. Für die *Christliche Sozialethik* bietet sich hier die Chance, Entscheidungsträgern und Führungskräften verstärkt den Zugang zu ihrer „moralischen Intelligenz“<sup>28</sup> zu öffnen und praktische Ansatzpunkte aufzuzeigen, wie sich Organisationen durch die **Operationalisierung der Sozialprinzipien** als verantwortungsvolle *Good Corporate Citizens* verhalten und so einen nachhaltigen Erfolg der Geschäftstätigkeit erreichen und sichern können.

### 3.2. Diskursive Öffnung der Sozialverkündigung

Der zweite Aspekt betrifft den Kommunikationsstil, mit dem sich die Vertreter der katholischen Sozialverkündigung mit den „Objekten“ ihres ethischen Reflektierens – den Unternehmen, Angestellten, Gewerkschaften, anderen Interessensgruppen oder der politischen Klasse – über Wertorientierungen und Zukunftsfragen austauschen. Die ersten Sozialenzykliken sind mit dem Begriff „Verkündigung“ (im klassischen Sinne) tatsächlich treffend charakterisiert: Sie analysieren die ökonomische Wirklichkeit durch die Brille der christlichen Botschaft und brechen die Lehraussagen, die auf die biblischen Texten und das kollektive Nachdenken der theologischen Tradition zurück gehen, auf den Kontext der gesellschaftlichen Funktionssysteme herunter. Es war richtig und brachte in den unterschiedlichen Zeiten der Krise positive Impulse mit sich, dass das Lehramt sich zu diesen Fragen mit großer Verbindlichkeit äußerte. In den modernen Gesellschaften heutigen Zuschnitts stellt sich jedoch die Frage, wie die Kirche das Spannungsverhältnis zwischen der Binnenperspektive der an das Gewissen der Gläubigen gerichteten Normen und Wertaussagen und der nach außen gewandten Rolle als Teilnehmerin am pluralistischen Diskurs ausbalancieren kann. Reinhard Marx sieht in einem proaktiven Umgang mit der modernen Gesellschaft eine Chance für Kirche und Theologie:

„Die Kirche wird ihre Rolle in der modernen Gesellschaft nur spielen können, wenn sie die Grundprinzipien der Moderne akzeptiert. Zu diesen Grundlagen gehört der Pluralismus, die Verantwortung des Subjekts und die öffentliche Diskussion über gemeinsame Ziele und Regeln des Zusammenlebens. Weder eine nostalgisch rückwärts gewandte Sehnsucht nach einem vorgegebenen

---

<sup>28</sup>Lennick/Kiel 2006, 44



### 3. Ertrag: Impulse für die Christliche Sozialethik

nicht hinterfragbaren Wertehorizont noch eine defensiv sich zurückziehende 'Arche-Noah-Mentalität' helfen hier weiter. Die Kirche muß ihre Stellung finden mitten in der Gesellschaft und ihren Kommunikationszusammenhängen.<sup>29</sup>

Ein proaktiver Umgang mit dem 'Faktor Pluralismus' wird die christliche Botschaft noch anschlussfähiger für den wirtschaftsethischen Diskurs machen. Die in einem freiheitlichen Staatswesen vorfindbare Vielfalt an Interessen braucht als Gegengewicht klare Wertmaßstäbe und Entscheidungskriterien. Diese Notwendigkeit kann die katholische Soziallehre aufgreifen und für die Gesellschaft eine doppelte Aufgabe übernehmen: *Einerseits* kann sie die ihr eigenen Ressourcen „kommunikativer Rationalität“<sup>30</sup> zu **Meta-Normen für den gesellschaftlichen Diskurs** weiterentwickeln und – im Sinne einer aus der anthropologischen Option des Christentums heraus entspringenden Verantwortlichkeit für das Gemeinwohl – den Dialog zwischen den einzelnen Interessensträgern anstoßen und kanalisieren (*subsidiäre Funktion*). Umso mehr kommt ihr dann *andererseits* auch die Rolle zu, sich darin selbst mit einem **genuin christlichen Modell guten Lebens und gelingenden Zusammenlebens** einzubringen (*normative Funktion*). Damit dies unter Einhaltung des Konsens an Diskursnormen gelingen kann, muss sie dabei die Lehraussagen und ihre davon abgeleiteten gesellschaftspolitischen Positionen in möglichst voraussetzungslos nachvollziehbaren Argumentationsstrukturen vermitteln:

„Die kirchliche Soziallehre und die sie unterstützende christliche Gesellschaftsethik [...] als ethische Hermeneutik zu bestimmen, liegt schon deswegen nahe, weil beide als ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis immer bereits in einem bestimmten Kontext konkreter Sittlichkeit, nämlich in den christlichen Traditionen, stehen. Obwohl von diesen Traditionen inspiriert, können jedoch auch die Christen ihr politisches Engagement unter den Bedingungen pluraler Gesellschaften nur dadurch *begründen*, daß sie diese gegenüber allen jeweils Betroffenen 'mit guten Gründen' rechtfertigen und damit ihren partikularen Kontext christlicher Sittlichkeit transzendieren. Neben der ethischen Hermeneutik der christlichen Traditionen ist daher für die kirchliche Soziallehre und für jede christliche Gesellschaftsethik die normative Prüfung politischer Glaubenspraxis auf die Verallgemeinerungsfähigkeit der in ihr verkörperten Interessen hin eine nicht nur unverzichtbare, sondern auch zentrale Aufgabe.“<sup>31</sup>

Die **Diskursethik** stellt die im St. Galler Ansatz von Peter Ulrich präferierte Möglichkeit zur Prüfung von Interessen oder möglichen Normen im Hinblick auf Universalisierbarkeit

---

<sup>29</sup>Marx 1997, 387

<sup>30</sup>Lob-Hüdepohl 1993, 124

<sup>31</sup>Hengsbach/Emunds/Möhring-Hesse 1993, 248

### 3. Ertrag: Impulse für die Christliche Sozialethik

keit dar. Auch verschiedene Vertreter<sup>32</sup> unterschiedlicher theologischer Disziplinen haben sich im Lauf der letzten drei Jahrzehnte mit möglichen Schnittstellen vor allem zu den zwei durch Jürgen Habermas<sup>33</sup> und Karl Otto Apel<sup>34</sup> vertretenen Hauptströmungen der Diskursethik einandergesetzt.

- *Helmut Peukert* formuliert in seinem an der Grenze zwischen Fundamentaltheologie und Wissenschaftstheorie angesiedelten Grundlagenwerk „Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie“ ein Konvergenzmodell, das die von ihm innerhalb der Habermasschen Theorie des kommunikativen Handelns aufgedeckten Aporien aus einem christlichen Blickwinkel aufzulösen versucht. Der Diskursethik nähert er sich dabei auf eine interessiert-vorsichtige Art und Weise: „Ich halte diesen Ansatz in seiner zentralen Intuition für grundlegend richtig, nicht nur weil er auf eine humane Praxis zielt, die den Zwang zur Selbstbehauptung durch Machtsteigerung durchbricht, sondern weil mir nur ein solcher Ansatz auch theoretisch am ehesten Lösungen der Grenzprobleme einer Theorie der Naturwissenschaften und der Humanwissenschaft zu bieten scheint.“<sup>35</sup> Peukert reflektiert vor allem über die Zeitlichkeit des menschlichen Miteinanders und den Tod sowie die Notwendigkeit einer nicht mehr nur aus der universellen Kommunikationsgemeinschaft der aktuell Lebenden begründbaren „anamnetischen Solidarität“<sup>36</sup> mit der Nachwelt. Im Ergebnis verknüpft er beide Stränge zu einer „Theorie des kommunikativen Handelns und der im Handeln erschlossenen und erfahrenen Wirklichkeit Gottes“<sup>37</sup>.
- Diesen Faden hat *Edmund Arens* aufgegriffen und weitergeführt. Auch ihn treibt die Frage nach möglichen Kategorien für den konstruktiven Austausch mit außertheologischen Handlungstheorien. Theologie könne sich auch methodisch nicht selbst genügen, sondern sie muss sich an sozialwissenschaftlichen und philosophischen Konzeptionen abarbeiten.<sup>38</sup> Er findet in der „Theorie des kommunikativen Handelns“ (Habermas) eine Theorie des Subjekts, die zugleich in Interdependenz mit dieser eine Theorie der Geschichte und der Gesellschaft bietet. Gleichzeitig kritisiert er daran, dass der ‚Faktor Religion‘ darin außer Acht gelassen wird, und

---

<sup>32</sup>Die einzelnen Autoren und Konzepte können an dieser Stelle nur summarisch dargestellt werden.

<sup>33</sup>Zur Universalpragmatik siehe Teil II, Kapitel 2.2.5.2

<sup>34</sup>Zur Transzendentalpragmatik siehe Teil II, Kapitel 2.2.5.1

<sup>35</sup>Peukert 1989, 48

<sup>36</sup>Peukert 1976, 280

<sup>37</sup>Peukert 1976

<sup>38</sup>Vgl. Arens 1991, 180

### 3. Ertrag: Impulse für die Christliche Sozialethik

regt an, dass sich die Theologie sowohl an der Gestaltung der Prozessregeln als auch am inhaltlichen Austausch über Werte und Ziele des Handelns stärker beteiligen müsse: „Im Rahmen einer prozeduralen kommunikativen Rationalität kann sich nur aus der Teilnahme an den Prozeduren der Argumentation und im Gespräch der daran Beteiligten erweisen, was die Religion darin einzubringen hat. Religion ist somit, statt als Gegenüber kommunikativer Vernunft, als Element und Dimension einer prinzipiell offenen kommunikativen Rationalität anzusehen.“<sup>39</sup>

- Im Anschluss an diese im wahrsten Sinn des Wortes fundamentalen Überlegungen stellt sich für die theologische Ethik im engeren Sinn ebenfalls die Herausforderung, sich auf fruchtbare Art und Weise mit der „Theorie kommunikativen Handelns“ und der Diskursethik auseinander zu setzen. *Hans-Joachim Höhn* kommt das Verdienst zu, Brücken von den Konzeptionen Habermas' und Apels zur katholischen Sozialethik gebaut zu haben. Sein Ziel ist die Erarbeitung einer Basistheorie der kirchlichen Sozialverkündigung, die den Anforderungen und Erwartungen einer modernen demokratischen Gesellschaft in besonderem Maße gerecht wird. Dazu unternimmt er eine dreifache Anstrengung: Es gelte erstens, die gegenwärtige Situation der Vernunft und der Ethik zu bestimmen. Zweitens gehe es in der Folge um die Begründung einer intersubjektiv gültigen Sozialethik und drittens um den Aufweis einer theologischen Kompetenz zur Bewältigung dieses die Disziplinen übergreifenden Diskurses.<sup>40</sup> Ebenso wie die Vertreter der Diskursethik misst Höhn der Kommunikation sowohl innerhalb eines Systems als auch mit dessen Umwelt einen großen Stellenwert zu und stellt große Parallelen in der Sichtweise auf das **Verhältnis zwischen Subjekt und Gemeinschaft** fest. Gleichzeitig kommt er zu dem kritischen Befund, dass der „Beitrag der Diskursethik zur inhaltlichen Bestimmung ethischer Sozialprinzipien relativ bescheiden“<sup>41</sup> ausfalle. Und auch die Grenzen auf der Ebene der Normbegründung nennt er deutlich beim Namen: Es sei „unstrittig, daß die Diskursethik von Voraussetzungen lebt, die sie selbst nicht garantieren kann, und auf Inhalte angewiesen bleibt, die sie selbst nicht hervorbringen kann. Damit teilt sie das Schicksal der Moderne, für die es 'Unverzichtbares' gibt, das außerhalb ihrer Reichweite liegt. Vernunft, Ethik und Gesellschaft brauchen aber dieses 'Außerhalb', um als sie selbst fortbestehen zu können. Zu diesen externen Impulsen zählen die politischen Entwürfe des Friedens, die philosophischen

---

<sup>39</sup>Arens 1992, 41

<sup>40</sup>Vgl. Höhn 1989, 182; Möres 2006, 143

<sup>41</sup>Höhn 1995, 145

### 3. Ertrag: Impulse für die Christliche Sozialethik

Deutungen des Glücks und die religiösen Vorstellungen von Heil.”<sup>42</sup>

Auf diesem Hintergrund versteht Höhn seine „Fruchtbarmachung“ der Diskursethik durch deren theologische Fortschreibung als **komprehensive Ethik**, deren Vernunftbegriff über die reine Diskursrationalität hinausgeht, zugleich jedoch mit ihr vereinbar ist. Er verfolgt auf diese Weise mit seinem Ansatz das Ziel, „die Stringenz der autonomen und finalen Vernunft, die Effizienz der Zweckrationalität sowie die legitimierende Kraft der Diskursrationalität mit der Dynamik und Attraktivität politischer und sozialer Realutopien zu verknüpfen.”<sup>43</sup>

Jeder dieser Versuche einer Synthese der klassischen, aufgeklärt-naturrechtlichen Herangehensweise der christlichen Ethik mit dem pluralistischen und weltanschaulich neutralen Fokus der Diskursethik kann als Beleg dafür gelten, dass durch den nur scheinbar voraussetzungslosen Rückgriff auf die (wie auch immer genau definierte) kommunikative Vernunft eine Letztbegründung der im Diskurs entstandenen Normen nicht gelingen kann und letztlich zu einer dauernden Selbstüberforderung hinsichtlich dieses Ziels führt.<sup>44</sup> Der sich dahinter verbergende Ehrgeiz, alles Unverfügbare, das „Andere“ der Vernunft<sup>45</sup> auszuhebeln, wird den Austausch über die Zielrichtung guten und gerechten Handelns um wichtige Erkenntnisquellen berauben. Doch wäre es für die Sozialethik nicht angezeigt, die gleiche scharfe Abgrenzung, wie sie Peter Ulrich gegenüber allen die menschliche Vernunft transzendierenden Begründungen von Moralität trifft, in umgekehrter Richtung zu praktizieren und Elemente ergebnisoffener und dialogischer Normfindung auszuschließen. Ein **kritisches „sowohl-als-auch“**<sup>46</sup> ist die Maxime, mit der sich jede interdisziplinäre Begegnung am ertragsreichsten führen lässt. Im Sinne der *Selbstüberprüfung* wird das Feld der Wahrnehmung vergrößert, wenn die eigene Position von außen durch eine wohlwollend-kritische Brille gesehen und auf diese Weise zurückgespiegelt wird. Darüber hinaus bietet dieser Austausch Impulse und Lernchancen, wenn bewährte Konzepte des Gegenübers auf eine offene, jedoch nicht unreflektierte Art in das eigene Repertoire der Denk- und Handlungsweisen übernommen werden.

Im vorliegenden Fall des Transfers von der Diskursethik in das wissenschaftliche System der Katholische Soziallehre kommt dafür vor allem ein Aspekt in Frage: Nicht die ab-

---

<sup>42</sup>Höhn 1990, 155

<sup>43</sup>Höhn 1990, 156

<sup>44</sup>Siehe Teil II, Kapitel 2.3.1

<sup>45</sup>Vgl. Höhn 1990, 154

<sup>46</sup>In der inklusiven Haltung des „**et et**“, eine Spannung zwischen zwei Polen konstruktiv aufrecht zu erhalten und nicht vorschnell in eine Richtung aufzulösen, liegt eine genuinen katholische Position, die sich klar vom protestantischen „**sola**“ abgrenzt (vgl. Scheffczyk 1977, 45).

strakte Frage der **Normbegründung**, sondern der **Prozess der Normfindung** wird entscheidend durch eine diskursive Kultur gestützt, wie sie in den Argumentationsregeln der Modelle für den gewaltfreien Diskurs von Habermas oder Apel propagiert wird. Eine im Konsens der jeweiligen Anspruchsgruppen entstandene moralische Präferenzentscheidung erreicht in der konkreten Umsetzung eine um so breitere Geltung. Aus diesem Grund ist es ein für die **Normdurchsetzung** förderlicher Faktor, wenn die Betroffenen schon im Vorfeld zu Beteiligten gemacht werden. Für die Sozialethik im Kontext von Theologie und Kirche kann eine verstärkte Integration von diskursethisch geprägten Strategien ein doppelter Gewinn sein: Nach *innen* als Heuristik für die laufende Fortschreibung und Konkretisierung der Sozialprinzipien im engen Austausch mit den relevanten gesellschaftlichen Funktionssystemen und Stakeholdern und nach *außen* als mögliche Dienstleistung für moralische Subjekte des Wirtschaftssystems (einzelne Entscheidungsträger, ganze Unternehmen oder deren Zusammenschlüsse auf regionaler oder Branchenebene), die sich in ethischen Fragen von kompetenter Seite einen Moderator für die Lösung ihrer Interessenskonflikte oder Dilemmasituationen wünschen. Dazu ist es unerlässlich, auf glaubhafte Art und Weise den Spagat zwischen einer gefestigten eigenen Positionsbestimmung in wirtschaftsethischen Fragen einerseits und der Prozesskompetenz im Umgang mit Pluralität und Komplexität andererseits verkörpern zu können. Wenn es kirchennahen Wirtschaftsverbänden oder in der Theologie verankerten Unternehmensberatungen gelingt, diesen beiden Seiten zu einem **eigenständigen Profil einer normativ gehaltvollen und gleichzeitig dialogisch orientierten Wirtschaftsethik** zu verbinden, können sie gut auf einen steigenden Bedarf in diesem Bereich reagieren:

„Aus gesellschaftlichem Interessenpluralismus entstehen nicht nur Konflikte, sondern ungeahnte Chancen. Schließlich leben Industrie und Handel ja von der Unterschiedlichkeit der Bedürfnisse und Interessen. Warum wollte dieser Pluralismus nicht genutzt werden, wenn es gilt, Unternehmensrichtlinien zu entwickeln, die gesellschaftspolitisch sensiblen Sachverhalten Rechnung tragen sollen? Problemlösungen mit Anspruch auf Nachhaltigkeit dürfen nicht nur den engen Horizont der obersten Führungsschicht reflektieren, sondern müssen unterschiedliche Lebenserfahrungen und Interessenkonstellationen berücksichtigen.“<sup>47</sup>

Dieser konkrete Anwendungsfall zeigt, dass der Ausbau von „Diskurskompetenz“ zu positiven Rückkopplungen in beide Richtungen führen kann: Die dialogische Auseinandersetzung ermöglicht eine tiefere Reflexion über den Gehalt der Positionen und Lehrinhalte,

---

<sup>47</sup>Leisinger 1997, 121

die wiederum die oben geforderte „argumentative Anschlussfähigkeit“ der Botschaft im Umfeld der pluralistischen Meinungsbildung fördert. Insofern soll dieser zweite Impuls seitens der *Integrativen Wirtschaftsethik* die Katholische Soziallehre darin bestärken, im gesellschaftspolitischen Diskurs selbstbewusst, was die eigenen Kernthemen und Glaubensinhalte betrifft, aufzutreten und dabei offen für die Argumente und Interessen aller Stakeholder zu bleiben. Ihrem prophetischen Auftrag kann sie dort gerecht werden, wo sie darüber hinaus Stimme und Anwalt derer ist, die nicht als gleichberechtigte Gesprächspartner wahrgenommen werden.

### 3.3. Ausblick: Konkrete Handlungsfelder

Anders als die unterschiedlichen wirtschaftsethischen Schulen, die sich mit einem prominenten Vertreter oder wie bei der St. Galler *Integrativen Wirtschaftsethik* mit einem Ort identifizieren lassen, gibt es in der öffentlichen Wahrnehmung keine spezifisch *Christliche oder Katholische Wirtschaftsethik*. Als Teilgebiet der Sozialethik sowie der katholischen Soziallehre werden – wie oben dargestellt – viele gute Impulse für ein gutes und gerechtes Miteinander im Wirtschaftsleben gegeben. Doch es bleibt bei der Beobachtung, dass diese Dokumente oder Forschungsergebnisse im engeren Sinne immer noch einer Phase, in der die Sozialverkündigung der Kirche durchaus gesamtgesellschaftlich Konjunktur hatte, wieder vorwiegend im Binnenraum der Disziplin rezipiert werden.

Bis in die 1990er Jahre hinein bildeten christliche Arbeiterverbände wie die KAB (*Katholische Arbeitnehmer-Bewegung*) oder die Kolping-Bewegung sowie kirchlich angebundene Arbeitgebervereinigungen wie der BKU (*Bund Katholischer Unternehmer*) eine Gelenkstelle zwischen Theorie und Praxis, an welcher sich engagierte Christinnen und Christen als Vermittler zwischen der Botschaft der Sozialenzykliken und den jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnissen einsetzten.<sup>48</sup> Ungefähr parallel mit der Wende zur 'Berliner Republik' sind diese Gruppierungen, die ohnehin stark auf den Idealismus und das Engagement kirchlich sozialisierter Bürger angewiesen sind, stärker an den Rand der öffentlichen Wahrnehmung gerückt. Der Kirche wird zwar durchaus ein waches Sensorium für die Zukunftsfragen der Menschen zugeschrieben, eine alltagsnahe Problemlösungskompetenz wird allerdings – wenn dies überhaupt der Selbstanspruch ist – woanders erwartet.<sup>49</sup> Eine direkte Verbindungslinie von der Soziallehre in die Politik, für die in Zeiten

---

<sup>48</sup>Vgl. Ockenfels 1989, 56

<sup>49</sup>Vgl. Anzenbacher 1995, 290

### 3. Ertrag: Impulse für die Christliche Sozialethik

der 'rheinischen Republik' Abgeordnete und Minister wie z.B. Heiner Geißler, Norbert Blüm oder Wolfgang Schäuble mit ihrer Herkunft aus dem Kontext kirchlicher Sozialverbände und einem entsprechend klar fassbaren Wertekanon standen, ist heute weniger klar erkennbar.<sup>50</sup> Unter dem Strich liegt darin für zeitgenössische Theologen, Ethiker, Sozialpolitiker und dem Gemeinwohl verpflichtete Unternehmer die Herausforderung, an diese in den letzten Jahren in den Hintergrund geratene Tradition anzuknüpfen und dabei Bewährtes mit einem neuen Profil zu verbinden.

Die akademische Sozialethik und christliche Gesellschaftslehre hat sich bereits auf den Weg gemacht, neue Konzepte zur Vermittlung der eigenen Botschaft guten und gerechten Zusammenlebens zu entwickeln und dabei in Dialog mit den unterschiedlichsten gesellschaftswissenschaftlichen 'Nachbardisziplinen' sowie mit den Praktikern in Wirtschaft und Politik zu treten. Zwei Beispiele: Mit einem volkswirtschaftlich und soziologisch geschärften Blick untersucht das von Marianne Heimbach-Steins geleitete Forschungsprojekt „Menschenrecht auf Bildung“ Strategien zur nachhaltigen Sicherung der Chancengleichheit durch eine gezielte Bildungssozialpolitik.<sup>51</sup> Auf der Ebene zwischen individueller Führungs- und Managementkompetenz und der Fähigkeit zur Gestaltung und Entwicklung von Organisationen ist der Eichstätter Master-Studiengang „Ethical Management“ angesiedelt. Diesem liegt ein vom christlichen Menschenbild geprägtes, wertorientiertes Ausbildungskonzept für Personalführung und Organisationsentwicklung zu Grunde, das theologische, ökonomische und soziale Aspekte zu einer Einheit bündelt.<sup>52</sup>

Der Erfolg solcher Aufbrüche belegt, dass gerade ein Grundgerüst an Werten und Zielvorstellungen gelingenden Lebens, das an eine *umfassende anthropologische Option* rückgebunden ist, einen entscheidenden Faktor für die erfolgreiche Operationalisierung einer wirtschaftsethischen Konzeption darstellt. An dieser Stelle bietet sich für Theologie und Kirche die Chance, sich nicht in die Rolle einer gesellschaftlichen Randposition drängen zu lassen, sondern selbstbewusst den **Mehrwert der christlichen Botschaft** herauszustellen:

„Der spezifisch theologische Beitrag zum Ethikdiskurs bildet keinen Widerspruch zum argumentativen Charakter der Begründung sittlicher Urteile, sondern dient vielmehr dessen Zuwachs. Bedingung dafür ist allerdings, daß die Bedeutung des ganz Anderen, des Gottes, der als Partner die menschliche Freiheit und Subjektivität begründet, des Schöpfergottes, der mit dem

---

<sup>50</sup>Vgl. Marx 2008, 96

<sup>51</sup>Vgl. Heimbach-Steins/Kruip/Kunze 2008

<sup>52</sup>Vgl. Meier/Sill 2005

Menschen den Kosmos zur Vollendung führen wird, nicht als Depositum sittlicher Normen, sondern als Sinnhorizont und Vorbehalt begriffen wird, der uns immer neu auf das 'gute Leben' ausrichtet und die Fähigkeit zur richtigen Entscheidung fördert."<sup>53</sup>

Zum Abschluss werden drei konkrete Handlungsfelder vorgestellt, welche jeweils auf einer unterschiedlichen Rekursionsebene wirtschaftlicher Organisationen (Mikro-, Meso- und Makroebene) angesiedelt sind und welche **beispielhaft** die im Lauf dieser Arbeit herausgeschälten *bestehenden* Schnittmengen und noch *ausbaubaren* Kooperationsmöglichkeiten verdeutlichen. Damit wird gleichzeitig ein Ausblick auf das **Profil einer christlichen Wirtschaftsethik** gegeben, die aus den Wurzeln der eigenen Lehre und Tradition schöpft, in wirtschafts- und sozialpolitischen Fragen jedoch am Puls der immer wieder zitierten „Zeichen der Zeit“ bleibt und sich im interdisziplinären Austausch von anderen Konzeptionen bereichern lässt.

### 3.3.1. Mikroebene: Benediktinisch motivierte Unternehmens- und Mitarbeiterführung

Die Kirche hat sich in allen ihren Teilstrukturen über die Jahrhunderte Kompetenzen in der sach- und menschengerechten Führung von Mitarbeitern, Gruppen oder Organisationen erworben. Gerade die klösterlichen Gemeinschaften haben sich Regeln für ein wohlgeordnetes Zusammenleben gegeben, die notwendige Eigenschaften und Haltungen einer Führungspersönlichkeit thematisieren und durch klare Vorgaben sowohl den Verantwortlichen als auch den Geführten Handlungs- und Erwartungssicherheit geben.<sup>54</sup>

Diese über viele Menschengenerationen gewonnenen Einsichten und „Weisheiten“ sind heute auch außerhalb des ursprünglichen Kontextes Kloster und Kirche gefragt. Persönlichkeiten wie der Münsterschwarzacher Cellerar, Anselm Grün, oder der ehemalige Prior von Andechs, Anselm Bilgri, gestalteten auf öffentlichkeitswirksame Art einen Transfer der Ordensregel des Hl. Benedikt und ihren eigenen Erfahrungen mit der Führung von Menschen in die Berufswelt von Managern und Führungskräften. Dies zeigt, dass auch ein über 1500 Jahre altes Dokument trotz in vieler Hinsicht veränderter gesellschaftlicher Rahmenbedingungen zeitlose Gültigkeit besitzt und in auf den ersten Blick damit nicht vergleichbare Funktionssysteme wie das der Wirtschaft zu übertragen ist:

---

<sup>53</sup>Autiero 1996, 52

<sup>54</sup>Vgl. Keller/Maloney 2004, 25



### 3. Ertrag: Impulse für die Christliche Sozialethik

„Die Benediktsregel sammelt und verbindet die Weisheit des Abendlandes, der antiken Philosophie, der monotheistischen Tradition, der Bibel und des frühen Christentums. Im Ergebnis stellt sie den Menschen in den Mittelpunkt des Lebens und des Arbeitens. Das macht sie universell. Wem der Mensch und das menschliche Miteinander wichtig sind, kann aus der alten Ordensregel großen Gewinn ziehen.“<sup>55</sup>

Wer sich also grundsätzlich für diese Quelle öffnet, kann den bewährten Führungsmethoden und Arbeitstechniken, die dadurch freilich nicht weniger relevant werden, noch zusätzlich eine besondere Kultur zur Seite stellen, die den Menschen als Ganzes in den Blick nimmt. Ziel ist es dann, „Verantwortliche in Wirtschaft und Gesellschaft dazu zu befähigen, auf die Einmaligkeit jedes Mitarbeiters einzugehen und die Gaben der Menschen für die Vorhaben und Entwicklungen in Unternehmen und Organisationen so gut wie möglich einzusetzen und dadurch erfolgreich zu sein.“<sup>56</sup> Dazu benötigen Manager ethische und spirituelle Kompetenzen, die über fachliche und soziale Kompetenzen hinaus gehen und ihnen helfen, auch im jeweiligen Einzelfall einer Entscheidung und unter Druck den Blick für das Ganze zu bewahren. Der Schlüssel für eine nachhaltig erfolgreiche Entwicklung des Unternehmens ist das Bewusstsein der Führungskräfte, welche Werte im Unternehmen die Zusammenarbeit prägen und welche Werte noch zu wenig gelebt werden. Als 'Sehhilfe' dazu bietet die Ordensregel des Benedikt drei Wertebereiche, die eine gute Arbeitskultur prägen sollten: gegenseitige *Achtsamkeit*<sup>57</sup> sollte gelebt werden, um eine Organisation als eine dauerhaft voneinander und aneinander lernende Gemeinschaft zu erfahren und zu verstehen; die Rolle einer Führungskraft muss von einer *Kultur des Dienens*<sup>58</sup> im Sinne eines größeren Ganzen geprägt sein; dieser Dienst verwirklicht sich konkret in der *Wertschätzung der Unterschiedlichkeit*<sup>59</sup> der einzelnen Menschen mit ihren Potentialen und Begrenzungen.

Von diesem Anspruch angetrieben entsteht eine immer größere Zahl von christlich inspirierter Literatur zur Führung von Menschen und Organisationen, die auch weit über den Kreis ohnehin kirchlich geprägter Unternehmer und Manager hinaus rezipiert wird. Eine weitere Chance liegt in der Vernetzung mit Unternehmensberatungen, die einen wertorientierten Ansatz vertreten und sich daher in besonderem Maße anschlussfähig für den Kern einer christlichen Unternehmenskultur erweisen.<sup>60</sup>

---

<sup>55</sup>Stadler/Bilgri 2005, 59

<sup>56</sup>Stadler/Bilgri 2005, 60

<sup>57</sup>Vgl. Grün 2004, 38

<sup>58</sup>Vgl. Grün 2004, 51.59

<sup>59</sup>Vgl. Stadler/Bilgri 2005, 137

<sup>60</sup>Beispiele: <http://www.stadler-heinle-schott.de/unternehmen.html> [25.11.2008], <http://www.stadler-heinle-schott.de/unternehmen.html>

### 3.3.2. Mesoebene: Moderation von Stakeholderdiskursen und Leitbildprozessen

Die ethische Qualität eines Unternehmens bemisst sich nicht nur an deren freiwillig geleistetem sozialen Engagement oder einem humanen Umgangsstil in den Beziehungen zwischen Management und Mitarbeitern, sondern vor allem auch an ihrer moralischen Selbstverpflichtung gegenüber Kunden, Zulieferern, anderen Stakeholdern und der Gesellschaft insgesamt, deren berechnete Interessen nicht zu verletzen sowie die eigenen begründeten Ansprüche mit denen der Umwelt in ein gerechtes Gleichgewicht zu bringen:

„Klar definierte und gewährleistete moralische *Rechte* sämtlicher Stakeholder [...] bekräftigen deren unantastbare Persönlichkeitsrechte und eröffnen ihnen praktikable Chancen der Beteiligung an einem möglichst offenen, macht- und sanktionsfreien unternehmensethischen Diskurs. Eine *diskursive Infrastruktur* institutionalisiert in der Organisation Orte der [...] ergebnisoffenen Klärung von Verantwortungs- und Zumutbarkeitsfragen bezüglich des unternehmerischen Handelns.“<sup>61</sup>

Die externe Unterstützung von Unternehmen bei der Gestaltung, Durchführung und Qualitätssicherung solcher Stakeholderdiskurse entspricht der Fortführung der Beratung und Begleitung von Organisationen über die oben dargestellte individualethische Ebene hinaus. Gerade die theologische Ethik kann diese Rolle als *moral agent* auf kompetente Weise ausfüllen. Sie hat sich eine Vielzahl an Erfahrungen im Umgang mit kontroversen Werten und Normen sowie Strategien zur Bewältigung von Interessenskonflikten oder Dilemmasituationen erworben. Diese Ressourcen ermöglichen es ihr, solche Prozesse aus der Perspektive eines neutralen *Experten für den Prozess* sowie für das kommunikative Setting, durch welches die unterschiedlichen Positionen im besten Sinn des Wortes an einen Tisch geholt werden können, zu begleiten und doch gleichzeitig als *in ethischen Fragestellungen kompetente Instanz* wahrgenommen zu werden.

Ein zweiter wichtiger Schritt hin zur verantwortungsvollen Wertschöpfung eines Unternehmens ist die Erarbeitung und Ausformulierung eines Leitbildes, welches die im Diskurs reflektierten Wertmaßstäbe für einen angemessenen Umgang mit den unterschiedlichen internen und externen Anspruchsgruppen bündelt und in konkrete Leitsätze für den Arbeitsalltag der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter herunterbricht. Neben einer

---

[//www.frommundfromm.de/](http://www.frommundfromm.de/) [25.11.2008] oder [http://www.we-wi-we.de/we-wi-we\\_beratung.htm](http://www.we-wi-we.de/we-wi-we_beratung.htm) [25.11.2008]

<sup>61</sup>Ulrich 2002, 156

### 3. Ertrag: Impulse für die Christliche Sozialethik

integrativ-gemeinschaftsstiftenden und einer konstitutiven Funktion für die Herausbildung einer eigenen kulturellen Identität der jeweiligen Organisation<sup>62</sup> kann ein solches Dokument ein praktikables Werkzeug sein, um moralisches Verhalten in den Strukturen und Prozessen zu institutionalisieren und dadurch allen Beteiligten Handlungs- und Entscheidungssicherheit zu geben. Die zentralen Elemente eines Leitbildes – Mission<sup>63</sup> und Vision<sup>64</sup> – werden gemeinsam erarbeitet und dann auf Richtlinien, Werte und Prinzipien heruntergebrochen. Im St. Galler Modell eines Integritätsmanagementsystems wirken diese Bausteine ganzheitlich zusammen:

„Der Mission kommt insofern eine besondere Orientierungsfunktion für die Mitarbeiter zu, als sie zeigt, wo es hingehen soll. Die Zieldimension bedarf neben der verantwortbaren Wertschöpfungs-idee [...] einer legitimierbaren und integralen Bestimmung des Unternehmenserfolges, die vom bisher rein auf Finanzkennzahlen beruhenden Erfolgsbegriff abweicht und stattdessen auch soziale und ökologische 'Erfolge' mit einbezieht. Die Prinzipien hingegen schreiben fest, welche Mittel für die Zielerreichung erlaubt sind und welche nicht. Die Geschäftsprinzipien sind die normativen Leitplanken im Unternehmen.“<sup>65</sup>

Als Beispiel für eine gelungene Integration christlich-ethischer Wertmaßstäbe mit systemischer Prozesskompetenz kann an dieser Stelle ein erfolgreich abgeschlossenes Beratungsprojekt des *Instituts für angewandte Ethik in Wirtschaft, Aus- und Weiterbildung* (ethik WAW) der Universität Passau angeführt werden. Für die ICUnet.AG, ein aufstrebendes mittelständisches Unternehmen mit einem umfassenden Full-Service-Konzept interkultureller Dienstleistungen, das sich seit 2001 rasant von einem universitätsnahen Start-Up zu einem der größten deutschen Unternehmen für Relocation von Angestellten entwickelt hat<sup>66</sup>, führte ein interdisziplinäres Team<sup>67</sup> einen über anderthalb Jahre angelegten Leitbildentwicklungsprozess durch. Die Entscheidung für die Zusammenarbeit mit

---

<sup>62</sup>Vgl. Kleinfeld 2004, 107

<sup>63</sup>Die Mission kann verstanden werden als „der Auftrag eines Unternehmens, der grundlegende Zweck, zu dessen Erfüllung es gegründet wird und existiert; die Aufgabe, in dessen Dienst es steht und an der alles Handeln und dessen Ergebnisse zu messen sind.“ (Malik 2006, 146)

<sup>64</sup>Die Unternehmensvision beschreibt „einen erstrebenswerten, motivierenden und absehbaren, nutz spendenden Zukunftsstand der Unternehmung in Wirtschaft und Gesellschaft“ (Bleicher 1994, 35). Ähnlich wie der „Polarstern“, der nicht das Ziel einer Reise darstellt, aber maßgeblich für die Bestimmung der Richtung ist, lenkt die Vision das Denken, Handeln und Fühlen der Mitarbeiter und Führungskräfte (vgl. Hinterhuber 1996, 42).

<sup>65</sup>Waxenberger 2004, 140

<sup>66</sup>Weitere Informationen unter <http://www.icunet.ag/ueber-uns.html> [26.11.2008]

<sup>67</sup>Das Beraterteam setzte sich zusammen aus dem Leiter des Instituts, Prof. Dr. Dr. Peter Fonk, dem Mitglied des wissenschaftlichen Beirats, Coach und Managementtrainer, Dr. Christian Bernreiter, der mit der Aufbereitung und Dokumentation der Ergebnisse betreuten Diplomandin, Frau Claudia Stiebler, sowie in der zweiten Phase des Projekts dem Autor selbst.

### 3. Ertrag: Impulse für die Christliche Sozialethik

dem an der Katholisch-Theologischen Fakultät angesiedelten Institut fiel nicht zufällig, sondern aus der Überzeugung heraus, dass vor dem „Horizont christlichen Wertebewusstseins“ getroffene Entscheidungen tatsächlich den „Weg in eine wertvolle, erfolgreiche und lebensdienliche Praxis“<sup>68</sup> weisen und Schritte in diese Richtung fördern können. Das im Ergebnis entstandene Unternehmensleitbild der ICUnet.AG beantwortet Fragen nach dem Sinn und der Funktion des Unternehmens, seiner Mission und Vision, den Spielregeln der Zusammenarbeit und nach den Werten, die das Handeln der Mitarbeiter und der Vorstände der ICUnet.AG leiten sollen. Die Erarbeitung des Leitbildes in einem gemeinsamen zielorientierten Diskussions- und Entwicklungsprozess unter Beteiligung aller Mitarbeiter und Vorstände bot „die Chance, ein gemeinsames Verständnis des Unternehmens und seines weiteren Weges zu entwickeln und zukünftiges unternehmerisches Handeln danach auszurichten.“<sup>69</sup> Nach mehreren Workshops, internen Redaktionstreffen und einer zwischengeschalteten Supervisionsphase<sup>70</sup> wurde die Arbeit an der Formulierung der *Mission und Vision* des Unternehmens und der Ausgestaltung der fünf *Kernwerte* Wertschätzung, Vertrauen, Integrität, Leistung mit Leidenschaft und Beweglichkeit abgeschlossen.<sup>71</sup> Weitere Treffen und Workshops zusammen mit dem Beraterteam rundeten den Prozess durch die Einführung von zusätzlichen Instrumenten zur Qualitätssicherung und Verbesserung der internen Kommunikationskultur ab.<sup>72</sup>

Die professionelle Begleitung bei der Einführung eines Wertemanagements auf der Grundlage eines Unternehmensleitbilds ist Dienstleistung von besonderer Qualität, die Unternehmensberatungen klassischen Zuschnitts nicht ohne Weiteres leisten können, und stellt damit um ein Alleinstellungsmerkmal von Prozessberatung auf das Basis sozial- und wirtschaftsethischer Ansätze dar. Auch wenn ein Prozess dieser Art anfänglich eine Investition verlangt, die sich nicht nur auf finanzielle Kosten im engeren Sinn beschränkt sondern ebenfalls auf die persönliche Überzeugung und Vorbildfunktion der Führungsebene und einen Vertrauensvorschuss aller Beteiligten angewiesen ist, führt sie längerfristig zu einem größeren Unternehmenserfolg. Die folgende Aufstellung von Erfolgsfaktoren belegt, dass Kooperationsprojekte zwischen (christlicher) Ethik und Unternehmen zu einer Win-Win-Situation für beide Seiten führen können – für den Auftraggeber und durch die sich sonst nicht bietenden interdisziplinären Lernchancen genauso wie für die in

---

<sup>68</sup>Auszüge aus dem Profil von ethik WAW; siehe [http://www.ethik.uni-passau.de/waw\\_profil.html](http://www.ethik.uni-passau.de/waw_profil.html) [26.11.2008]

<sup>69</sup>Stiebler 2007, 79

<sup>70</sup>Dokumentiert in Stiebler 2007, 84-99

<sup>71</sup>Nachzulesen auf <http://www.icunet.ag/ueber-uns/mission-vision.html> [26.11.2008]

<sup>72</sup>Dokumentiert in Stiebler 2007, 115-117

Theologie und Ethik angesiedelten Berater.

„Ein professionell gestaltetes Wertemanagement kann in vielfacher Hinsicht zum Unternehmenserfolg beitragen, so zum Beispiel als Medium der Entwicklung einer ethisch fundierten, integren Corporate Identity, die intern für Orientierung, Sinnerleben und Zusammenhalt, extern für Verlässlichkeit, Vertrauen und eine gute öffentliche Reputation sorgt; als sozialer Hebel für die bewusste Gestaltung bzw. Weiterentwicklung einer entsprechend integren, Loyalität und Vertrauen stiftenden Unternehmenskultur; als Basis effizienter Kooperation, Kommunikation und Wissensvernetzung und damit als Beitrag zur inneren Zukunftsfähigkeit von Unternehmen unter heutigen Rahmenbedingungen; [...] als kontinuieritäts-, identitäts- und vertrauensstiftender Faktor in Zeiten des Strukturwandels und damit als Beitrag zu einem erfolgreichen Change Management [...].“<sup>73</sup>

### 3.3.3. Makroebene: Gestaltung eines neuen gesamtgesellschaftlichen Zukunftsdialogs

In der aktuellen nationalen und weltpolitischen Situation, die von den durch die Bankenkrise ausgelösten Verwerfungen der marktwirtschaftlichen Strukturen sowie von abermals gesunkenem Vertrauen in die Gestaltungsmacht der politischen Klasse geprägt ist, sind die entscheidenden Zukunftsfragen nicht mehr mit den Mitteln der inzwischen fest eingespurten öffentlichen Diskussionskultur zu beantworten. Weder die scheinbar einfachen Thesen, wie sie die allzu schillernde Mediendemokratie vermittelt, noch die Ergebnisse der bisweilen alles andere als transparenten Entscheidungsfindung in Expertenkommissionen können der Komplexität der Rahmenbedingungen und der Pluralität der betroffenen Lebensentwürfe kaum ausreichend gerecht werden. Der Wunsch nach einem „neuen Konsens“ als Grundlage einer über die nächsten Jahre dauerhaft tragenden Orientierung wird in allen Schichten und Funktionssystemen der Gesellschaft immer deutlicher formuliert.<sup>74</sup>

Obwohl die heutige Krise unter einem ganz anderen Vorzeichen steht, erinnert vieles an die Ursprungsmotivation und den Ausgangspunkt des Konsultationsprozess für das Gemeinsame Wort der Kirchen „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“:

---

<sup>73</sup>Kleinfeld 2004, 110

<sup>74</sup>Vgl. Joffe Josef: Koste es, was es wolle. in: Die Zeit 49/2008, 3

### 3. Ertrag: Impulse für die Christliche Sozialethik

durch eine ehrliche Bestandsaufnahme und einen offenen Austausch über eine gemeinsame Zukunftsvision, aber auch über den individuellen Beitrag, den jeder Bürger und jede Institution oder Organisation dazu leisten kann, neue Energie in den notwendigen Reformprozess zu bringen.<sup>75</sup> Wenn das plurale Spektrum von teils geteilten, teils divergierenden Werten, Meinungen und Lösungsansätzen durch den Diskurs kanalisiert wird und sich dadurch Schritt für Schritt die Konturen des geforderten Konsens herausbilden, wird dies unter dem Strich neue Energien für kollektive Reformanstrengungen freisetzen.

Auch heute sollten und können die Kirchen dieses Orientierungsvakuum zum Anlass nehmen, in ökumenischer Anstrengung die Initiative für ein solches Projekt zu ergreifen und dabei an die erste große Erfolgsgeschichte anzuknüpfen. Die in den 1990er-Jahren erworbenen Ressourcen und Kompetenzen sind einerseits gut dokumentiert und werden andererseits nach wie vor durch die ehemaligen Mitglieder der Koordinationsgruppen und Clearingstellen verkörpert.

In der Rolle eines *Anwalts für das Gemeinwohl* stellt sich für die beiden großen christlichen Kirchen Deutschlands erneut die Aufgabe, die Infrastruktur für den landesweiten Diskurs zu schaffen und dem Austausch durch eigene inhaltliche Beiträge neue Impulse zu geben. Darüber hinaus entspricht es in besonderem Maß dem christlichen Auftrag, als wichtige Ergänzung zu den ohnehin schon sehr präsenten Stakeholdern wie etwa den Tarifparteien oder Berufsverbänden gerade unterrepräsentierten Personengruppen eine Stimme zu geben. Dies entbindet die eigentlichen politischen Entscheidungsträger jedoch nicht von ihrer Verantwortung, sich mit Weitblick für ein gutes Leben und Zusammenleben der Bürger einzusetzen. Daher brauchen die Kirchen (zusammen mit den christlichen Verbänden und der theologischen Ehtik) ganz entsprechend des Subsidiaritätsprinzips nicht im engeren Sinne „Politik machen“, sondern sie können diese durch methodische Kompetenz sowie inhaltliche Klarheit unterstützen und so einen *neuen Stil menschennaher Politik* ermöglichen.<sup>76</sup> Das Wagnis einer derart öffentlichkeitswirksamen Initiative, der bewusst eine gewisse Eigendynamik zugestanden werden muss, bietet am Ende Chancen für alle daran Beteiligten:

„Das Zielprinzip des Gemeinwohls erscheint als ein taugliches Instrument für die selbstkritische Auseinandersetzung der Kirche mit ihrer eigenen Sozialgestalt. [...] Die Spannung zwischen Pluralität und Einheit sollte dabei nicht einseitig als Belastung und Quelle von Konflikten gesehen und bekämpft werden. Vielmehr liegt in ihr ein entscheidender Motor der Lebendigkeit und

---

<sup>75</sup>Ausführlich dargestellt in Teil III, Kapitel 3

<sup>76</sup>Vgl. ZSG 4

### 3. Ertrag: Impulse für die Christliche Sozialethik

Vielfalt von Kirche: Dies zu entdecken und im positiven Sinn als Herausforderung anzunehmen, bewahrt Kirche vor Erstarrung und Versteifung und bildet eine wesentliche Voraussetzung für ihre Fähigkeit zu je neuen Inkarnationen und Inkulturationen.”<sup>77</sup>

Neben dem Gewinn für das Wohl aller Bürgerinnen und Bürger, den eine Neuauflage eines gesamtgesellschaftlichen Zukunftsdialogs durch entsprechende Reformimpulse für den Stand der politischen Meinungsbildung erwarten lässt, ermöglicht der Prozess den Kirchen 'nach innen' durch konstruktiv-kritisches Feedback in Bezug auf ihr eigenes sozialetisches Profil und ihre öffentliche Wahrnehmung, sich wieder verstärkt als mitgestaltende und prägende Instanz in der Wertedebatte zu etablieren.

---

<sup>77</sup>Heimbach-Steins 2001, 197f.

## 4. Integrative Wirtschaftsethik und Katholische Sozialethik. Ein zukunftsweisender Dialog.

Im Titel der vorliegenden Arbeit wurde die Möglichkeit eines erfolgreichen interdisziplinären Austauschs zwischen der *Integrativen Wirtschaftsethik* und der *Katholischen Sozialethik* in Frageform thematisiert. Die geleisteten Denkschritte haben gezeigt, dass ein zukunftsweisender Dialog tatsächlich möglich ist und im Ergebnis beide Disziplinen bereichern kann. Als Schlusspunkt und gleichzeitig als Fazit der vorliegenden Untersuchung werden die wichtigsten Berührungspunkte und Synergien nochmals thesenartig zusammengefasst.

1. Auch wenn beide Ansätze sich hinsichtlich der Begründung ihres jeweiligen Moralprinzips voneinander unterscheiden, gibt es auf der Ebene der materialen Aussagen einige Schnittmengen, auf deren Grundlage ein tragfähiger Transfer möglich wird. Vor allem beim Menschenbild, das in beiden Fällen ein hohes Ideal widerspiegelt aber auch die Begrenzungen in der zwischenmenschlichen Begegnung wahr und ernst nimmt, oder bei der ordnungspolitischen Zielvorstellung einer von republikanischem Geist geprägten sozialen Marktwirtschaft konnten Gemeinsamkeiten herausgearbeitet werden.
2. Die Sozialethik und die Katholische Soziallehre haben sich in den gut einhundert Jahren seit der Veröffentlichung von *Rerum novarum* theoretische und praktische Kompetenzen in der kritischen Analyse und konstruktiven Mitgestaltung der gesellschaftlichen Funktionssysteme erworben — sowohl durch die Adaption der Kernbestände der christlichen Botschaft für die sozialpolitische Fragestellung nach Normen guten und gerechten Zusammenlebens (Stichwort: Sehen - Urteilen - Handeln) als auch durch die proaktive Mitgestaltung der Meinungsbildungsprozesse (Stichwort: Politik ermöglichen).



4. *Integrative Wirtschaftsethik und Katholische Sozialethik. Ein zukunftsweisender Dialog.*

3. Damit sich die Katholische Sozialethik auf der Grundlage dieser bereits gut ausgebauten Ressourcen noch profilierter und zielgerichteter im Spektrum der wirtschaftsethischen Modelle und unternehmensethischen Beratungsangebote bewegen kann, bieten sich zwei aus dem Konzept der Integrativen Wirtschaftsethik abgeleitete Impulse: (1) die stärkere Berücksichtigung von Unternehmen und Unternehmern als eigentliches Rückgrat der Wertschöpfung einer Volkswirtschaft durch die Rezeption der Denkfigur des Good Corporate Citizens sowie (2) das Ziel, sich noch intensiver am Diskurs über Mittel und Wege guten, gerechten und nachhaltig erfolgreichen Wirtschaftens zu beteiligen bzw. solche Prozesse selbst anzustoßen und dadurch in allen Schichten der Gesellschaft die aktuell mehr denn je notwendigen Reformkräfte zu mobilisieren.
4. Als interdisziplinäres Gegenüber zur Integrativen Wirtschaftsethik kann die Katholische Sozialethik dem St. Galler Ansatz entsprechend des von Alfons Auer als Grundfunktionen der Moralthologie geprägten Dreischritts „integrieren – kritisieren – stimulieren“<sup>1</sup> einige Anregungen zur Weiterentwicklung mit auf den Weg geben: Beide Positionen decken sich in ihrem Selbstverständnis, nicht nur eine Bindestrichdisziplin zur Ergänzung anderer Wissenschaften zu sein, sondern die Ethik bewusst als für den Menschen konstitutives und die unterschiedlichen Lebensbereiche *integrierendes* Moment zu vertreten. Aus ihrer eigenen Warte muss die Katholische Soziallehre *kritisierend* feststellen, dass sich das Modell Peter Ulrichs durch das – mit hohem Aufwand betriebene und dennoch nicht schlüssig durchgehaltene – Ausblenden jedes Transzendenzbezugs wichtiger geistesgeschichtlicher und argumentativer Ressourcen beraubt. Die vor allem in den Sozialprinzipien der christlichen Gesellschaftslehre 'geronne Weisheit' aus vielen Jahrhunderten kann für die Integrative Wirtschaftsethik ein *stimulierender* Impuls sein, um damit deren Konzept guten und gerechten Zusammenlebens und -arbeitens weiter zu unterfüttern.

---

<sup>1</sup>Vgl. Auer 1975, 42; Auer 1984

# Anhang

# Index

- Ökonomismus, 92  
Ökonomismuskritik, 88
- a priori, 46  
Antike, 156  
Apel, Karl-Otto, 64  
Arbeiterfrage, 180  
Arbeitslosigkeit, 199  
Arens, Edmund, 242  
Aristoteles, 27  
Aufklärung, 46, 85  
Autonomie, 55
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang, 73  
Bürgergesellschaft, 109, 227  
Bürgertum, 157  
Benedikt, 248  
Bentham, Jeremy, 58  
Beteiligungsgerechtigkeit, 170, 193
- Citoyen, 108  
Corporate Citizen, 124, 238  
Corporate Governance, 133  
Corporate Social Responsibility, 148
- Diskursethik, 61, 74, 241  
Diskursregeln, 63
- Effizienz, 97  
Eigennutz, 93
- Eigenverantwortung, 112, 190  
Empowerment, 193  
Ethik, konsequentialische, 57  
Ethos, 25, 81, 236  
Eucken, Walter, 139  
Eudaimonismus, 30
- Formalismus, 52  
Freiheit, 107, 158
- Güterabwägung, 195  
Güterethik, 26  
Gehlen, Arnold, 237  
Gemeinwohl, 44, 186, 224, 254  
Gemeinwohlfiktion, 92  
Gerechtigkeit, 30, 79, 191, 229  
Gerechtigkeit, soziale, 165, 192  
Geschöpflichkeit, 185  
Gewissen, 19  
Glück, 31  
Glückseligkeit, 28  
Globalisierung, 143, 202  
Goldene Regel, 36  
Grundbedürfnisse, 100  
Grundrechte, 104, 111
- Höhn, Hans-Joachim, 243  
Habermas, Jürgen, 67  
Hegel, Georg, 52

## Index

- Homann, Karl, 146  
Homeyer, Josef, 199  
homo oeconomicus, 94
- Individualismus, methodischer, 94  
Industrialisierung, 157  
Integritätsmanagementsystem, 134, 251  
invisible hand, 43
- Kant, Immanuel, 45, 78  
Kapitalismus, 158, 160  
Kategorischer Imperativ, 50  
Kohlberg, Lawrence, 32  
Kommunikationsgemeinschaft, 66  
Kommunikationsrechte, 134  
Kommunismus, 162  
Kommunitarismus, 106  
Konsum, 101  
Korff, Wilhelm, 195  
Krings, Hermann, 71
- Lebensdienlichkeit, 98  
Legitimität, 97, 103, 116, 229  
Leisinger, Klaus M., 148  
Leitbild, 250  
Letztbegründbarkeit, 66, 77, 222
- MacIntyre, Alasdair, 30  
Marktwirtschaft, soziale, 139, 178, 209  
Menschenrechte, 21, 167, 208  
Menschenwürde, 185  
Metaphysik der Sitten, 48  
Mill, John Stuart, 58  
Mittelalter, 156  
Mitverantwortung, 127, 137  
moral point of view, 73  
Moralität, 18
- Moralprinzip, postkonventionelles, 33  
Motivation, 53, 62
- Nächstenliebe, 38, 153  
Nachhaltigkeit, 194, 230  
Nationalökonomie, 41  
Nussbaum, Martha, 30
- Ordnungspolitik, 140  
Ordoliberalismus, 96, 139, 179, 228  
Organisationsbürger, 120  
Organisationsentwicklung, 237  
overlapping consensus, 207
- Pareto-Effizienz, 94  
Paulus, 155  
Persönlichkeitsrechte, 133  
Personalität, 185  
Pesch, Heinrich, 189  
Peukert, Helmut, 242  
Primat der Ethik, 95
- Röpke, Wilhelm, 139  
Rahmenordnung, 138, 230  
Rawls, John, 81, 207  
Regulative Idee, 63  
Republikanischer Liberalismus, 106  
Retinität, 195  
Reziprozität, 108  
Rigorismus, 52  
Rousseau, Jean-Jaques, 51
- Sachzwänge, 88  
Sachzwangbegrenzung, 117  
Schüller, Bruno, 36  
Scheler, Max, 52  
Sidgwick, Henry, 58  
Sinn, 100

## Index

- Smith, Adam, 40, 92  
Solidarität, 168, 174, 187, 211, 227  
Solipsismus, 54  
Sozialstaat, 179, 200  
Spielregeln, 129, 146  
Stakeholder, 131  
Steinmann, Horst, 147  
Stufenmodell moralischer Entwicklung, 33  
Subsidiarität, 163, 189, 228  
Sympathie, 41
- Theorien des Guten, 80  
Thomas von Aquin, 191  
Transzendentalpragmatik, 64  
Trittbrettfahrer, 130  
Tugend, 29  
Tugendethik, 26
- Universalisierbarkeit, 50  
Universalisierungsprinzip, 68  
Unparteiischer Zuschauer, 43  
Unternehmensberatung, 250  
Unternehmensethik, 127, 145  
Unternehmensverfassung, 132  
Unternehmer, 236  
Urgemeinden, 156  
Utilitarismus, 57
- Verantwortung, 223  
Vernunft, 63  
Vernunft, autonome, 21  
Vernunftethik, 35, 76, 81  
Voraussetzungslosigkeit, 71
- Wallraff, Hermann-Josef, 183  
Wertschöpfungsideoe, 128, 231  
Wettbewerb, 163  
Whistleblowing, 121  
Wirtschaftsbürger, 115  
Wirtschaftsbürgers, 111  
Wirtschaftsethik, christliche, 248

# Abkürzungsverzeichnis

**CA** Sozialenzyklika *Centesimus annus*<sup>2</sup>

**GS** Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute, *Gaudium et spes*<sup>3</sup>

**IWE** Integrative Wirtschaftsethik

**LE** Sozialenzyklika *Laborem exercens*

**MM** Sozialenzyklika *Mater et magistra*

**OA** Sozialenzyklika *Octogesima adveniens*

**PT** Sozialenzyklika *Pacem in terris*

**PP** Sozialenzyklika *Populorum progressio*

**RN** Sozialenzyklika *Rerum novarum*

**SRS** Sozialenzyklika *Sollicitudo rei socialis*

**QA** Sozialenzyklika *Quadragesimo anno*

Weitere, hier nicht aufgeführte Abkürzungen von Literaturangaben werden an entsprechender Stelle im Literaturverzeichnis aufgelöst.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup>Alle Sozialenzykliken sind zitiert nach: Katholische Arbeitnehmer-Bewegung (Hg.): Texte zur katholischen Soziallehre [KAB 2007]

<sup>3</sup>Zitiert nach: Rahner, Karl / Vorgrimler, Herbert (Hg.): Kleines Konzilskompendium [Rahner/Vorgrimler 1998]

<sup>4</sup>Die Abkürzungen bei bibliografischen Angaben von Zeitschriften richten sich nach Schwertner, Siegfried: Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Berlin u.a.: de Gruyter, <sup>2</sup>1992.

# Literaturverzeichnis

## Nachschlagewerke

TRE)

- Betz, Hans Dieter u.a. (Hg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Tübingen: Mohr-Siebeck, <sup>4</sup>1998–2005. (= **RGG**)
- Eicher, Peter (Hg.): *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*. München: Kösel, 2005. (= **NHThG**)
- Enderle, Georges (Hg.): *Lexikon der Wirtschaftsethik*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1993. (= **LexWE**)
- Höffe, Otfried (Hg.): *Lexikon der Ethik*. München: Beck, <sup>6</sup>2001. (= **LexE**)
- Kasper, Walter u.a. (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg i. Br.: Herder, <sup>3</sup>1993–2001. (= **LThK**)
- Khoury, Adel Theodor: *Lexikon religiöser Grundbegriffe. Judentum - Christentum - Islam*. Wiesbaden: marix, 2007. (= **LRG**)
- Korff, Wilhelm (Hg. im Auftrag der Görres-Gesellschaft): *Handbuch der Wirtschaftsethik*. Gütersloh: Bertelsmann, 1999. (= **HbWE**)
- Korff, Wilhelm / Beck, Lutwin / Mikat, Paul (Hg. im Auftrag der Görres-Gesellschaft): *Lexikon der Bioethik*. Gütersloh: Bertelsmann, 2000. (= **LexBE**)
- Müller, Gerhard / Balz, Horst / Krause, Gerhard (Hg.): *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin: de Gruyter, 1976–2004. (=

## Sekundärliteratur und Quellen

[**Achinger 1965**] Achinger, Hans / Preller, Ludwig / Wallraff, Hermann Josef (Hg.): *Normen der Gesellschaft* (Festgabe für Oswald von Nell-Breuning SJ zu seinem 75. Geburtstag). Mannheim: Pesch, 1965.

[**Albert 1978**] Albert, Hans: *Traktat über rationale Praxis*. Tübingen: Mohr, 1978.

[**Albert 1980**] Albert, Hans: *Traktat über kritische Vernunft*. Tübingen: Mohr, <sup>4</sup>1980.

[**Anzenbacher 1995**] Anzenbacher, Arno: *Die Kompetenz der Kirche in gesellschaftlichen Fragen*. in: *Heimbach-Steins/Lienkamp/Wiemeyer 1995*. 279-293.

[**Anzenbacher 1998**] Anzenbacher, Arno: *Christliche Sozialethik: Einführung und Prinzipien*. Paderborn u.a.: Schöningh, 1998.

[**Apel 1973**] Apel, Karl-Otto: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*. in: Ders.: *Transformation der Philosophie*, Band II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973. 155-438.

[**Apel 1988**] Apel, Karl-Otto: *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

[**Arens 1989**] Arens, Helmut (Hg.): *Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*. Düsseldorf: Patmos, 1989.

[**Arens 1991**] Arens, Helmut: *Kommunikative Rationalität und Religion. Die Theorie des kommunikativen Handelns als*

*Herausforderung politischer Theologie*. in: *Arens/John/Rottländer 1991*, 145-200.

[**Arens 1992**] Arens, Helmut: *Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie* [QD 139]. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1992.

[**Arens 1995**] Arens, Edmund: *Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation* [QD 156]. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1995.

[**Arens 1997**] Arens, Edmund (Hg.): *Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube. Ein theologischer Diskurs mit Jürgen Habermas*. Paderborn: Schöningh, 1997.

[**Arens/Hoping 2000**] Arens, Edmund / Hoping, Helmut (Hg.): *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?* [QD 183]. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2000.

[**Arens/John/Rottländer 1991**] Arens, Edmund / John, Ottmar / Rottländer, Peter (Hg.): *Erinnerung, Befreiung, Solidarität*. Düsseldorf: Patmos, 1991.

[**Arentz 1997**] Arentz, Hermann-Josef: *Sozialpolitisches Handeln aus christlich-sozialer Verantwortung*. in: *Nacke 1997*, 272-280.

[**Aristoteles 1951 = Metaph**] Aristoteles: *Metaphysik* [Hg. von Paul Gohlke]. Paderborn: Schöningh, 1951.

[**Aristoteles 1959 = Pol**] Aristoteles: *Politik* [Hg. von Paul Gohlke]. Paderborn: Schöningh, 1959.

[**Aristoteles 1985 = NE**] Aristoteles: *Nikomachische Ethik* [Hg. von Günther Bien]. Hamburg: Meiner, <sup>4</sup>1985.



- [**Arntz/Schallenberg 1996**] Arntz, Klaus / Schallenberg, Peter (Hg.): *Gottesfrage und Menschenbild in der katholischen Moraltheologie* (FS für Klaus Demmer zum 65. Geburtstag). Freiburg i. Ue / Freiburg-Wien: Universitätsverlag / Herder, 1996.
- [**Auer 1975**] Auer, Alfons (Hg.): *Moral-erziehung im Religionsunterricht*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1975.
- [**Auer 1984**] Auer, Alfons: *Autonome Moral und christlicher Glaube*. Düsseldorf: Patmos, 1984.
- [**Auer/Virt 1985**] Auer, Alfons / Virt, Günter (Hg.): *Moral begründen, Moral verkünden*. Innsbruck-Wien: Tyrolia, 1985.
- [**Autiero 1996**] Autiero, Antonio: *Zwischen Glaube und Vernunft. Zu einer Systematik ethischer Argumentation*. in: *Arntz/Schallenberg 1996*. 35-53.
- [**Balkhausen/Schmidt 1990**] Balkhausen, Dieter / Schmidt, Klaus-Dieter (Hg.): *Auf der Weg zu einer neuen Arbeitskultur*. [BKU: Beiträge zur Gesellschaftspolitik; Bd. 32] Trier: Paulinus, 1990.
- [**Baumgartner 1990**] Baumgartner, Isidor: *Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge*. Düsseldorf: Patmos, 1990.
- [**Baumgartner 2004a**] Baumgartner, Alois: *Entwicklungslinien des deutschen (Sozial-)Katholizismus*. in: *Heimbach-Steins 2004*, 187-199.
- [**Baumgartner 2004b**] Baumgartner, Alois: *Personalität*. in: *Heimbach-Steins 2004*, 265-269.
- [**Baumgartner 2004c**] Baumgartner, Alois: *Solidarität*. in: *Heimbach-Steins 2004*, 283-292.
- [**Baumgartner 2004d**] Baumgartner, Isidor: *Leitbilder, Grunddienste und Qualitätskriterien kirchlicher Praxis*. in: Konferenz der bayerischen Pastoraltheologen (Hg.): *Christliches Handeln. Kirchesein in der Welt von heute*, München: Don Bosco, 2004. 55-78.
- [**Baumgartner 2006a**] Baumgartner, Isidor: *Theologische Optionen - Hemmschuhe oder Mehrwert für die Beratung?* in: Hutter, Christoph / Kunze, Norbert u.a. (Hg.): *Quo vadis, Beratung? Dokumentation einer Fachtagung zur Zukunftsfähigkeit kirchlicher Beratungsarbeit*, Münster: LIT, 2006. 29-42.
- [**Baumgartner 2006b**] Baumgartner, Isidor: *Profil und Aufgaben der Caritaswissenschaft*, in: *Hilpert/Bormann 2006*. 107-118.
- [**Baumgartner/Korff 1990**] Baumgartner, Alois / Korff, Wilhelm: *Das Prinzip Solidarität. Strukturgesetz einer verantworteten Welt*. in: *StZ 208 (1990)* 237-250.
- [**Bausch 1994**] Bausch, Thomas: *Wirtschaft und Ethik. Notizen zu einem dialogischen Brückenschlag*. in: *Forum Philosophie: 1994*. 19-36.
- [**Bausch 2004**] Bausch, Thomas: *Philosophische Ethik und Wirtschaft. Kritische Anmerkungen zu einer interdisziplinären Kooperation*. in: *Bausch/Böhler/Rusche 2004*. 197-212.
- [**Bausch/Böhler/Rusche 2004**] Bausch, Thomas / Böhler, Dietrich / Rusche, Thomas (Hg.): *Wirtschaft und Ethik. Strategien contra Moral?* [EWD: Ethik und Wirtschaft im Dialog; Bd. 12] Münster: LIT, 2004.

- [**Bausch/Kleinfeld/Steinmann 2000**] Bausch, Thomas / Kleinfeld, Annette / Steinmann, Horst (Hg.): *Unternehmensethik in der Wirtschaftspraxis*. München-Mering: Hampp, 2000.
- [**Beck 1997**] Beck, Kurt: *Der lange Kampf um die Zukunft der Arbeitsgesellschaft. Anmerkungen zum Gemeinsamen Wort der Kirchen aus rheinland-pfälzischer Sicht*. in: *Nacke 1997*, 73-85.
- [**Beck 2007a**] Beck, Ulrich: *Generation Global. Ein Crashkurs*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2007.
- [**Beck 2007b**] Beck, Ulrich: *Schöne neue Arbeitswelt*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2007.
- [**Becker/Hauser 2005**] Becker, Irene / Hauser, Richard: *Dunkelziffer der Armut Ausmaß und Ursachen der Nicht-Inanspruchnahme zustehender Sozialhilfeleistungen* [Forschung aus der Hans-Böckler-Stiftung; Bd. 64]. Berlin: sigma, 2005.
- [**Behrent/Wieland 2003**] Behrent, Michael / Wieland, Josef (Hg.): *Corporate Citizenship und strategische Unternehmenskommunikation in der Wirtschaftspraxis*. München-Mering: Hampp, 2003.
- [**Bellebaum/Niederschlag 1999**] Bellebaum, Alfred / Niederschlag, Heribert (Hg.): *Was Du nicht willst, daß man Dir tu... Die Goldene Regel - ein Weg zum Glück?* Konstanz: Universitätsverlag, 1999.
- [**Bentele/Andres 2005**] Bentele, Günter / Andres, Susanne: *Ethische Herausforderungen an die Unternehmensführung*. in: *Zeitschrift Führung + Organisation* 3/2005. 147-151.
- [**Berkel/Herzog 1997**] Berkel, Karl / Herzog, Rainer (1997): *Unternehmenskultur und Ethik*. Heidelberg: Sauer, 1997.
- [**Berschneider 2003**] Berschneider, Werner: *Sinnzentrierte Unternehmensführung*. Lindau: BoD, 2003.
- [**Bilgri/Stadler 2004**] Bilgri, Anselm / Stadler, Konrad: *Finde das rechte Maß. Regeln aus dem Kloster Andechs für Arbeit und Leben*. München-Zürich: Piper, 2004
- [**Birnbacher 2003**] Birnbacher, Dieter: *Analytische Einführung in die Ethik*. Berlin: de Gruyter, 2003.
- [**Birnbacher 2006**] Birnbacher, Dieter: *Utilitarismus*. in: *Düwell/Hübenthal/Werner 2006*, 95-107.
- [**BKU 1999**] Bund Katholischer Unternehmer (Hg.): *In christlicher Verantwortung. 50 Jahre Bund Katholischer Unternehmer*. Frankfurt a. M.: Knecht, 1999.
- [**Bleicher 1999**] Bleicher, Knut: *Das Konzept integriertes Management. Visionen - Missionen - Programme*. Frankfurt-New York: Campus, <sup>5</sup>1999.
- [**Bocklet/Fels/Löwe 1994**] Bocklet, Paul / Fels, Gerhard / Löwe, Hartmut (Hg.): *Der Gesellschaft verpflichtet. Kirche und Wirtschaft im Dialog*. Köln: div, 1994.
- [**Böckenförde 1991**] Böckenförde, Wolfgang: *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991.
- [**Bohlander/Büscher 2004**] Bohlander, Hanswalter / Büscher, Martin (Hg.): *Werte im Unternehmensalltag erkennen und gestalten*. München-Mering: Hampp, 2004.
- [**Bohrmann 2004**] Bohrmann, Thomas:

- Subsidiarität.* in: *Heimbach-Steins 2004*, 293-301.
- [**Bormann 2006**] Bormann, Franz-Josef: *Soziale Gerechtigkeit zwischen Fairness und Partizipation. John Rawls und die katholische Soziallehre* [SThE 113]. Freiburg i. Ue / Freiburg-Wien: Universitätsverlag / Herder, 2006.
- [**Branahl/Reis 1991**] Branahl, Matthias / Reis, Norbert: *Kirche und Wirtschaft. Beiträge zur Ausgestaltung der Gesellschaft* [Beiträge zur Gesellschafts- und Bildungspolitik; Nr. 169]. Köln: Deutscher Industrieverlag, 1991.
- [**Brandt 1979**] Brandt, Richard B.: *A theory of the good and the right*. Oxford: Clarendon Press, 1979.
- [**Brantl 2001**] Brantl, Johannes: *Verbindende Moral. Theologische Ethik und kulturenvergleichende Humanethologie* [SThE 94]. Freiburg i.Ue. / Freiburg-Wien: Universitätsverlag / Herder, 2001.
- [**Bredow/Mayer 2001**] Bredow, Udo / Mayer, Annemarie C.: *Der Mensch - das Mass aller Dinge? 14 Antworten großer Denker*. Darmstadt: WBG, 2001.
- [**Breig/Leuther 2007**] Breig, Ingrid / Leuther, Verena: *50plus und arbeitslos- ohne Arbeit Leben lernen?!* Berlin: Frank & Timme, 2007.
- [**Breuer 2004**] Breuer, Markus: *Globalisierung als Reflexionsgegenstand integrativer Wirtschaftsethik - Auf der Suche nach den leitenden Prinzipien der Globalisierung.* in: *Mieth/Schumann/Ulrich 2004*. 103-124.
- [**Brown 1996**] Brown, Marwin T.: *Der ethische Prozess. Strategien für gute Entscheidungen.* München-Mering: Hampp, 1996.
- [**Brühlmeier 1985**] Brühlmeier, Daniel: *Politische Ethik in Adam Smiths Theorie der ethischen Gefühle* [Beiträge und Berichte des Instituts für Wirtschaftsethik; Nr. 11]. St. Gallen, 1985.
- [**Bucher 1992**] Bucher, Rainer M.: *Die Theologie in Moderne und Postmoderne: Zu unterbliebenen und anstehenden Innovationen des theologischen Diskurses.* in: *Höhn 1992*, 35-58.
- [**BUND/Misereor 2002**] BUND / Misereor (Hg.): *Wegweiser für ein zukunftsfähiges Deutschland*. München: Riemann, 2002.
- [**BUND/UnternehmensGrün 2002**] BUND / UnternehmensGrün (Hg.): *Zukunftsfähige Unternehmen. Zur nachhaltigen Wirtschaftsweise von Unternehmen*. München: ökom, 2002.
- [**Böckle 1985**] Böckle, Franz: *Anthropologie und Sachgesetzlichkeit im Dialog zwischen Moraltheologie und Wirtschaftsethik.* [Beiträge und Berichte des Instituts für Wirtschaftsethik; Nr. 10] St. Gallen, 1985.
- [**Büscher 1994**] Büscher, Martin u.a.: *Auf dem Weg zu einer integrativen Wirtschaftsethik. Beiträge zum Projekt wirtschaftswissenschaftlicher Grundlagenreflexion* (Kleine Festschrift für Peter Ulrich). St. Gallen, 1994.
- [**Christ 2006**] Christ, Philipp: *Organisation der Verantwortung der Organisation. Grundlagen, Leitideen und Leitlinien kybernet(h)ischen Managements*. Bern-Stuttgart-Wien: Haupt, 2006.
- [**Dachler 1998**] Dachler, Hans Peter: *Mögliche Grenzen für die Entfaltung der Diskursethik im Kontext der Globalisierung.* in: *Maak/Lunau 1998*. 97-119.
- [**Dassmann 1991**] Dassmann, Ernst: *Kir-*

*chengeschichte*. Bd. 1: Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten. Stuttgart: Kohlhammer, 1991.

[Demmer 1980] Demmer, Klaus: *Sittlich handeln aus Verstehen. Strukturen hermeneutisch orientierter Fundamentalmoral*. Düsseldorf: Patmos, 1980.

[Demmer 1989] Demmer, Klaus: *Moraltheologische Methodenlehre* [SThE 15]. Freiburg i. Ue / Freiburg-Wien: Universitätsverlag / Herder, 1989.

[DBK 1988] Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): *Gottes Gaben – Unsere Aufgabe. Die Erklärung von Stuttgart*. Bonn, 1988.

[DBK 1996] Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): *Unsere Verantwortung für Wirtschaft und Gesellschaft. Konsultationsprozeß zur Vorbereitung eines Wortes der deutschen Bischöfe zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Dokumentation der ersten Konsultationsphase*. Bonn, 1996.

[DBK/EKD 1995] Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz / Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.): *Wissenschaftliches Forum. 12. September 1995. Beiträge zum Konsultationsprozeß der Kirchen über die wirtschaftliche und soziale Lage in Deutschland*. Bonn-Hannover, 1995.

[DBK/EKD 1996] Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz / Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.): *Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Diskussionsgrundlage für den Konsultationsprozeß über ein gemeinsames Wort der Kirchen*. Bonn-Hannover, 1996.

[DBK/EKD 1997 = ZSG] Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz / Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.): *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland*. Bonn-Hannover, 1997.

[DBK 1998a] Die deutschen Bischöfe (Hg. durch die Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz): *Handeln für die Zukunft der Schöpfung*. Bonn, 1998.

[DBK 1998b] Die deutschen Bischöfe (Hg. durch die Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz): *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit. Beschäftigung erweitern, Arbeitslose integrieren, Zukunft sichern: Neun Gebote für die Wirtschafts- und Sozialpolitik*. Bonn, 1998.

[DBK 2003a] Die deutschen Bischöfe (Hg. durch die Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz): *Das Soziale neu denken. Für eine langfristig angelegte Reformpolitik*. Bonn, 2003.

[DBK 2003b] Die deutschen Bischöfe (Hg. durch die Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen und die Kommission für caritative Fragen der Deutschen Bischofskonferenz): *Solidarität braucht Eigenverantwortung Orientierungen für ein zukunftsfähiges Gesundheitssystem*. Bonn, 2003.

[Diefenbacher 2001] Diefenbacher, Hans: *Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit*. Darmstadt: WBG, 2001.

[Dietzfelbinger 2000] Dietzfelbin-

- ger, Daniel: *Von der Risikowahrnehmung zum Sicherheitsmanagement.* in: *Bausch/Kleinfeld/Steinmann 2000.* 85-104.
- [**Dietzfelbinger 2002**] Dietzfelbinger, Daniel: *Aller Anfang ist leicht. Unternehmensethik und Wirtschaftsethik für die Praxis.* München: Utz, <sup>3</sup>2002.
- [**Doering 2006**] Doering, Valentin: *Verantwortung der Christen in Staat und Gesellschaft.* in: *Hilpert/Bohrmann 2006.* 239-250.
- [**Dörner 2002**] Dörner, Dietrich: *Die Logik des Mißlingens. Strategisches Denken in komplexen Situationen.* Reinbek: Rowohlt, <sup>15</sup>2002.
- [**Dresewski 2004**] Dresewski, Felix: *Corporate Citizenship. Ein Leitfaden für das soziale Engagement mittelständischer Unternehmen.* Berlin, 2004.
- [**Dürr 2000**] Dürr, Heinz: *Das Unternehmen als gesellschaftliche Veranstaltung.* in: *Bausch/Kleinfeld/Steinmann 2000.* 11-20.
- [**Düwell 2000**] Düwell, Marcus: *Die Bedeutung ethischer Diskurse in einer werteppluralen Welt.* in: *Kettner 2000.* 76-114.
- [**Düwell 2001**] Düwell, Marcus: *Ange wandte Ethik. Skizze eines wissenschaftlichen Profils.* in: *Holderegger/Wils 2001.* 163-184.
- [**Düwell/Hübenthal/Werner 2006**] Düwell, Marcus / Hübenthal, Christoph / Werner, Micha H. (Hg.): *Handbuch Ethik.* Stuttgart: Poeschel, <sup>2</sup>2006.
- [**Ebeling 1990**] Ebeling, Hans: *Neue Subjektivität. Die Selbstbehauptung der Vernunft.* Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990.
- [**Eiter/Roos 1994**] Eiter, Robert / Roos, Lothar (Hg.): *Der Mensch im Betrieb. Arbeit - Verantwortung - Lebenssinn* [BKU: Beiträge zur Gesellschaftspolitik; Bd. 34] Trier: Paulinus, 1994.
- [**Enderle 1988**] Enderle, Georges: *Wirtschaftsethik im Werden. Ansätze und Problembereich der Wirtschaftsethik.* Stuttgart: Akademie der Diözese, 1988.
- [**Enderle 1993**] Enderle, Georges: *Handlungsorientierte Wirtschaftsethik.* Bern-Stuttgart-Wien: Haupt, 1993.
- [**Emunds 1997**] Emunds, Bernhard: *Auf der Suche nach einem ethischen Schlüssel für das Sozialwort.* in: *Gabriel/Krämer 1997,* 45-68.
- [**Erhard/Müller-Armack 1972**] Erhard, Ludwig / Müller-Armack, Alfred: *Soziale Marktwirtschaft der Zukunft. Manifest '72.* Frankfurt-Berlin-Wien: Ullstein, 1972.
- [**Faust 2003**] Faust, Thomas: *Organisationskultur und Ethik. Perspektiven für öffentliche Verwaltungen.* Berlin: Tenea, 2003.
- [**Fetsch/Kasper/Schäuble 1993**] Fetsch, Cornelius G. / Kasper, Walter / Schäuble, Wolfgang (Hg.): *Der katholische Unternehmer in Betrieb, Politik und Kirche.* [BKU: Beiträge zur Gesellschaftspolitik; Bd. 33] Trier: Paulinus, 1993.
- [**Fetzer 2004**] Fetzer, Joachim: *Die Verantwortung der Unternehmung. Eine wirtschaftsethische Rekonstruktion.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2004.
- [**Fischer 2004**] Fischer, Peter: *Spielräume der Unternehmensethik bei der Sanierung von mittelständischen Unternehmen. Eine Betrachtung mit Blick auf Peter Ul-*

- richs Konzeption einer integrativen Wirtschaftsethik.* Dissertation, München, 2004.
- [Fonk 1990] Fonk, Peter: *Zwischen Sünde und Erlösung. Entstehung und Entwicklung einer christlichen Anthropologie bei Søren Kierkegaard.* Kevelaer: Butzon und Bercker, 1990.
- [Fonk 1992] Fonk, Peter: *Glauben, handeln und begründen. Theologische und anthropologische Bedingungen ethischer Argumentation* [SThE 65]. Freiburg i. Ue / Freiburg-Wien: Universitätsverlag / Herder, 1992.
- [Fonk 1994] Fonk, Peter: *Der Einzelne und das Allgemeine. Grenzen der Universalisierbarkeit in der Ethik.* in: Schramm/Zelinka 1994. 33-53.
- [Fonk 1997] Fonk, Peter: *Natur - Technik Schöpfung. Gedanken zu einer christlichen Umweltethik.* in: ThG 40 (1997) 119-133.
- [Fonk 1998] Fonk, Peter: *Gerechtigkeit oder Solidarität? Wertgrundlagen des modernen Sozialstaats* [Vortrag gehalten im April 1998]. Unveröffentlichtes Manuskript, vom Autor dankenswerter Weise überlassen. Passau, 1998.
- [Fonk 1999] Fonk, Peter: *Recht und Moral in der seelsorglichen Praxis.* in: Fonk, Peter / Pree, Helmuth (Hg.): *Theologie und Seelsorge in einer zukunftsfähigen Kirche.* 1. Deutsch-Ungarischer Theologentag am 4. Juni 1999. Passau: Universitätsverlag, 1999. 31-49.
- [Fonk 2000a] Fonk, Peter: *Christlich Handeln im ethischen Konflikt. Brennpunkte heutiger Diskussion.* Regensburg: Pustet, 2000.
- [Fonk 2000b] Fonk, Peter: *Wider-Stände – oder: Christliche Tugenden für die Gesellschaft von morgen.* in: Fonk, Peter / Schlemmer, Karl / Schwienhorst-Schönberger, Ludger (Hg.): *Zum Aufbruch ermutigt. Kirche und Theologie in einer sich wandelnden Zeit* (FS für Franz Xaver Eder). Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2000. 223-248.
- [Fonk 2002] Fonk, Peter: *Handeln aus christlicher Verantwortung. Einführung in die Theologische Ethik.* [Theologie im Fernkurs, Grundkurs; Lehrbrief 23] Würzburg, 2002.
- [Fonk 2004] Fonk, Peter: *Das Gewissen. Was es ist - wie es wirkt - wie weit es bindet.* Kevelaer: Topos plus, 2004.
- [Fonk 2006] Fonk, Peter. Rez.: Lob-Hüdepohl, Andreas (Hg.): *Ethik im Konflikt der Überzeugungen.* Freiburg i. Br. - Freiburg i. Ue., 2004. in: ThR 102 (2006). 401-408.
- [Fonk 2007] Fonk, Peter: *Das ganz normale Böse.* in: ThPQ 155 (2007) 346-358.
- [Fonk 2008] Fonk, Peter: *Der Arzt als Geschäftsmann, der Patient als Kunde? Wie Forderungen der Gesundheitsökonomie das ärztliche Berufsbild und die Rolle des Patienten verändern.* in: Seewald, Otfried / Schoefer, Hartmut (Hg.): *Zum Wert unserer Gesundheit. Der Arzt zwischen Rationierung und Rationalisierung* [Marburger Schriften zum Gesundheitswesen; Bd. 5]. Baden-Baden: Nomos, 2008. 59-74.
- [Forum Philosophie 1994] Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.): *Markt und Moral.* Bern-Stuttgart-Wien, 1994.
- [Fraling 1994] Fraling, Bernhard (Hg.): *Kirche und Theologie im kulturellen Dialog* (FS für Peter Hünermann). Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1994.

- [Fröhlich 2005] Fröhlich, Konstanze: *Werte, Wunsch und Wirklichkeit: Über das Verhältnis von Unternehmenskultur und Werteorientierung von Führungskräften*. in: Meier/Sill 2005. 215-236.
- [Furger 1985] Furger, Franz: *Ethik der Lebensbereiche. Entscheidungshilfen*. Herder: Freiburg-Basel-Wien, 1985.
- [Furger 1991] Furger, Franz: *Christliche Sozialethik. Grundlagen und Zielsetzungen*. Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer, 1991.
- [Furger 1992] Furger, Franz: *Moral oder Kapital?* Zürich: Benzinger, 1992.
- [Furger 1994] Furger, Franz: *Sozialethik und Ökonomik. Gesichtspunkte der christlichen Sozialethik*. [EWD: Ethik und Wirtschaft im Dialog; Bd. 5] Münster: LIT, 1994.
- [Furger 1995] Furger, Franz (Hg.): *Akzente christlicher Sozialethik*. Münster: LIT, 1995.
- [Furger 1997a] Furger, Franz: *Einführung in die Moraltheologie*. Darmstadt: WBG, 1997.
- [Furger 1997b] Furger, Franz (posthum herausgegeben von Heimbach-Steins, Marianne / Lienkamp, Andreas / Wiemeyer, Joachim): *Christliche Ethik in pluraler Gesellschaft* [Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften; Bd. 38]. Münster: Lit, 1997.
- [Gabriel/Krämer 1997] Gabriel, Karl / Krämer, Werner (Hg.): *Kirchen im gesellschaftlichen Konflikt. Der Konsultationsprozeß und das Sozialwort „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“*. Münster: LIT, 1997.
- [Gabriel 2006] Gabriel, Karl: *Kirchliche Verbände als Elemente der Zivilgesellschaft*. in: Hilpert/Bohrmann 2006. 95-106.
- [Gabriel 1997] Gabriel, Karl: *Systeme und Netze der Solidarität in einer zukunftsfähigen Gesellschaft. Zum pluralen Solidaritätsverständnis des Worts der Kirchen*. in: Gabriel/Krämer 1997, 159-173.
- [Gehlen 1986] Gehlen, Arnold: *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*. Wiebelsheim: Aula, <sup>5</sup>1986.
- [Gehlen 2004a] Gehlen, Arnold: *Urmensch und Spätkultur. Philosophie Ergebnisse und Aussagen*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2004.
- [Gehlen 2004b] Gehlen, Arnold: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Wiebelsheim: Aula, <sup>14</sup>2004.
- [Geißler 1997] Geißler, Heiner: *Kompaß für die Zukunft: Das christliche Menschenbild*. in: Nacke 1997, 47-56.
- [Gemeinsame Synode 1976] Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Hg.): *Gemeinsame Synode. Beschlüsse der Vollversammlung; Offizielle Gesamtausgabe I*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, <sup>5</sup>1976.
- [Gilligan 1996] Gilligan, Carol: *Die andere Stimme*. München: dtv, 1996.
- [Glasl 1999] Glasl, Friedrich: *Konfliktmanagement. Ein Handbuch für Führungskräfte, Beraterinnen und Berater*. Bern: Haupt, <sup>6</sup>1999.
- [Glatzel 2004] Glatzel, Norbert: *Markt als personales Handlungsgeflecht*. in: Goldschmidt/Wohlgemut 2004, 53-56.
- [Goldschmidt/Wohlgemut 2004] Goldschmidt, Nils / Wohlgemut, Michael (Hg.):

- Die Zukunft der Sozialen Marktwirtschaft* [Untersuchungen zur Ordnungstheorie und Ordnungspolitik; Bd. 45]. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- [**Gomez/Müller-Stewens/Rüegg-Stürm 1999**] Gomez, Peter / Müller-Stewens, Günter / Rüegg-Stürm, Johannes (Hg.): *Entwicklungsperspektiven einer integrierten Managementlehre*. Bern-Stuttgart-Wien: Haupt, 1999.
- [**Gottlieb 2005**] Gottlieb, Sigmund: *Sag mir, wo die Werte sind. Die neue deutsche Sehnsucht*. Zürich-München: Heyne, 2005.
- [**Greiss 1961**] Greiss, Franz (Hg.): *Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur* (Festgabe für Alfred Müller-Armack). Berlin: Duncker & Humblot, 1961.
- [**Gress/Kokott 2005**] Gress, Felix / Kokott, Dietmar: *Durch Werte Wert steigern. Zentrale Unternehmenskommunikation bei BASF als Erfolgsfaktor im Dialog mit Stakeholdern*. in: Zeitschrift Führung + Organisation 3/2005. 152-158.
- [**Grondin 1994**] Grondin, Jean: *Kant zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1994.
- [**Grün 2001**] Grün, Anselm: *Menschen führen, Leben wecken*. Münsterschwarzach: Vier Türme, <sup>3</sup>2001.
- [**Habermas 1981a**] Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- [**Habermas 1981b**] Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- [**Habermas 1983**] Habermas, Jürgen: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
- [**Habermas 1991**] Habermas, Jürgen: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- [**Habisch 1995**] Habisch, André: *Christliche Wirtschaftsethik - eine Jeremiade der Moderne? Theologische Grundlegung und interdisziplinäre Methodologie*. in: *Heimbach-Steins/Lienkamp/Wiemeyer 1995*. 189-211.
- [**Habisch 1997**] Habisch, André: *Das „Gemeinsame Wort der Kirchen“ als Dokument christlicher Wirtschaftsethik*. in: *Nacke 1997*, 317-332.
- [**Habisch 2005**] Habisch, André: *Unternehmergeist in der Bürgergesellschaft. Entwicklungsperspektiven christlicher Sozialethik in Praxis und Lehre*. in: *Meier/Sill 2005*. 157-168.
- [**Hagel 1999**] Hagel, Joachim: *Solidarität und Subsidiarität - Prinzipien einer theologischen Ethik? Eine Untersuchung zur normativen Ordnungstheorie* [STS 11]. Innsburg-Wien: Tyrolia, 1999.
- [**Hansen 2008**] Hansen, Hendrik: *Politik und wirtschaftlicher Wettbewerb in der Globalisierung. Kritik der Paradigmendiskussion in der Internationalen Politischen Ökonomie*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2008.
- [**Hausmanninger 1993**] Hausmanninger, Thomas (Hg.): *Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne*. Paderborn u.a.: Schöningh, 1993.
- [**Hausmanninger 1993a**] Hausmanninger, Thomas: *Christliche Sozialethik in der späten Moderne. Grundlinien einer moder-*



- nitätsintegrativen und -korrektiven Struktur-ethik.* in: Hausmanninger 1993, 45-90.
- [**Heblich 2007**] Heblich, Stephan: *Eigenverantwortliche Individuen und Pro-Aktive Unternehmen.* Dissertation, Passau, 2007.
- [**Hegel 1988**] Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes* (Hg. von Hans-Friedrich Wessels, Heinrich Clairmont). Hamburg: Meiner, 1988.
- [**Heimbach-Steins 2001**] Heimbach-Steins, Marianne: *Einmischung und Anwaltschaft. Für eine diakonische und prophetische Kirche.* Ostfildern: Schwabenverlag, 2001.
- [**Heimbach-Steins 2004**] Heimbach-Steins, Marianne (Hg.): *Christliche Sozialethik. Band 1: Grundlagen.* Regensburg: Pustet, 2004.
- [**Heimbach-Steins 2004a**] Heimbach-Steins, Marianne: *Sozialethische Spurensuche in der Geschichte von Christentum und Kirche.* in: *Heimbach-Steins 2004*, 165-186.
- [**Heimbach-Steins 2004b**] Heimbach-Steins, Marianne: *Biblische Hermeneutik und christliche Sozialethik.* in: *Heimbach-Steins 2004*, 83-110.
- [**Heimbach-Steins 2004c**] Heimbach-Steins, Marianne: *Kirchliche Sozialverkündigung. Orientierung zu den Dokumenten.* in: *Heimbach-Steins 2004*, 200-219.
- [**Heimbach-Steins 2005**] Heimbach-Steins, Marianne (Hg.): *Christliche Sozialethik. Band 2: Konkretionen.* Regensburg: Pustet, 2005.
- [**Heimbach-Steins/Lienkamp/Wiemeyer 1995**] Heimbach-Steins, Marianne / Lienkamp, Andreas / Wiemeyer, Joachim (Hg.): *Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben und Methoden.* Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1995.
- [**Heimbach-Steins/Lienkamp 1997**] Heimbach-Steins, Marianne / Lienkamp, Andreas (Hg.): *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland;* eingeleitet und kommentiert von Marianne Heimbach-Steins und Andreas Lienkamp. München: Bernward bei Don Bosco, 1997.
- [**Heimbach-Steins/Kruip/Kunze 2008**] Heimbach-Steins, Marianne / Kruip, Gerhard / Kunze, Axel Bernd (Hg.): *Bildungswege als Hindernisläufe. Zum Menschenrecht auf Bildung in Deutschland.* Bielefeld: Bertelsmann, 2008.
- [**Heintel/Berger 1998**] Heintel, Peter / Berger, Wilhelm: *Die Organisation der Philosophen.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998.
- [**Heintel 1999**] Heintel, Peter: *Wissenschaftsethik als rationaler Prozess.* in: Liessmann, Konrad P. / Weinberger, Gerhard (Hg.): *Perspektive Europa. Modelle für das 21. Jahrhundert.* Wien: Sonderzahl, 1999. 57-81.
- [**Heller/Krobath 2003**] Heller, Andreas / Krobath, Thomas (Hg.): *Organisationsethik. Organisationsentwicklung in Kirchen, Caritas und Diakonie.* Wien: Lambertus, 2003.
- [**Hemel 2005**] Hemel, Ulrich: *Wert und Werte. Ethik für Manager - ein Leitfaden für die Praxis.* München-Wien: Hanser, 2005.

- [**Hemel 2005a**] Hemel, Ulrich: *Wirtschaftlichen und ethischen Mehrwert schaffen. Führen mit Werten und Zielen.* in: *Meier/Sill 2005*. 144-156.
- [**Hengsbach 1991**] Hengsbach, Friedhelm: *Wirtschaftsethik. Aufbruch - Konflikte - Perspektiven.* Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1991.
- [**Hengsbach 2004**] Hengsbach, Friedhelm: *Soziale Marktwirtschaft – Konstrukt, Kampfformel, Leitbild?* in: *Goldschmidt/Wohlgemut 2004*, 163-171.
- [**Hengsbach 2005**] Hengsbach, Friedhelm: *Die andern im Blick. Christliche Gesellschaftsethik in den Zeiten der Globalisierung.* Darmstadt: WBG, <sup>2</sup>2005.
- [**Hengsbach/Emunds 1994**] Hengsbach, Friedhelm / Emunds, Bernhard: *Der Prozeß ist die Botschaft. Die Konsultation über ein wirtschafts- und sozialpolitisches Wort der beiden Kirchen.* in: *StZ 212 (1994)* 651-674.
- [**Hengsbach/Emunds/Möhring-Hesse 1993**] Hengsbach, Friedhelm / Emunds, Bernhard / Möhring-Hesse, Matthias (Hg.): *Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik.* Düsseldorf: Patmos, 1993.
- [**Hengsbach/Emunds/Möhring-Hesse 1997**] Hengsbach, Friedhelm / Emunds, Bernhard / Möhring-Hesse, Matthias: *Reformen fallen nicht vom Himmel. Was kommt nach dem Sozialwort der Kirchen?* Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1997.
- [**Henkel 1997**] Henkel, Olaf: *Wir haben nicht das Soziale, wir haben den Markt vernachlässigt.* in: *Nacke 1997*, 126-136.
- [**Hilpert 1991**] Hilpert, Konrad: *Die Menschenrechte. Geschichte - Theologie - Aktualität.* Düsseldorf: Patmos, 1991.
- [**Hilpert 2001**] Hilpert, Konrad: *Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte* [SThE 85]. Freiburg i. Ue. / Freiburg-Wien: Universitätsverlag / Herder, 2001.
- [**Hilpert/Bohrmann 2006**] Hilpert, Konrad / Bohrmann, Thomas (Hg.): *Solidarische Gesellschaft. Christliche Sozialethik als Auftrag zur Weltgestaltung im Konkreten* (FS für Alois Baumgartner). Regensburg: Pustet, 2006.
- [**Hinske 1999**] Hinske, Norbert: *Goldene Regel und kategorischer Imperativ.* in: *Beltebaum/Niederschlag 1999*. 43-54.
- [**Hinterhuber 1996**] Hinterhuber, Hans H.: *Strategische Unternehmensführung I: Strategisches Denken. Vision - Unternehmenspolitik - Strategie.* Berlin-New York: Springer, 1996.
- [**Höffe 1981**] Höffe, Otfried: *Sittlich-politische Diskurse.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981.
- [**Höffe 1998**] Höffe, Otfried: *John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit.* Berlin: Akademie, 1998.
- [**Höffner 2000**] Höffner, Joseph: *Christliche Gesellschaftslehre.* Kevelaer: Butzon & Bercker, <sup>2</sup>2000.
- [**Höhn 1985**] Höhn, Hans-Joachim: *Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas'* [= Frankfurter theologische Studien; Bd. 32]. Frankfurt a.M.: Knecht, 1985.
- [**Höhn 1989**] Höhn, Hans-Joachim: *Sozi-*

- alethik im Diskurs. Skizzen zum Gespräch zwischen Sozialethik und Katholischer Soziallehre.* in: Arens 1989, 179-189.
- [Höhn 1990] Höhn, Hans-Joachim: *Vernunft - Glaube - Politik. Reflexionsstufen einer christlichen Sozialethik* [= Abhandlungen zur Sozialethik; Bd. 30]. Paderborn u.a.: Schöningh, 1990.
- [Höhn 1992] Höhn, Hans-Joachim (Hg.): *Theologie, die an der Zeit ist. Entwicklungen, Positionen, Konsequenzen.* Paderborn u.a.: Schöningh, 1992.
- [Höhn 1992a] Höhn, Hans-Joachim: *Das Erbe der Aufklärung: Beiträge zur Theorie der Moderne.* in: Höhn 1992, 17-34.
- [Höhn 1993] Höhn, Hans-Joachim: *Soziale Differenzierung und plurale Vernunft. Komprehensiver Rationalität als Basis einer Christlichen Sozialethik.* in: Hausmanninger 1993, 91-110.
- [Höhn 1995] Höhn, Hans-Joachim: *Konsens und Konflikt. Diskursethik als Paradigma einer Christlichen Sozialethik.* in: Heimbach-Steins/Lienkamp/Wiemeyer 1995. 135-151.
- [Höhn 2001] Höhn, Hans-Joachim: *Ökologische Sozialethik. Grundlagen und Perspektiven.* Paderborn u.a.: Schöningh, 2001.
- [Höhn 2007] Höhn, Hans-Joachim: *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch. Religion im Wandel.* Paderborn u.a.: Schöningh, 2007.
- [Hohl/Reisbeck 1993] Hohl, Joachim / Reisbeck, Günter (Hg.): *Individuum, Lebenswelt, Gesellschaft. Texte zu Sozialpsychologie und Soziologie* (Heiner Keupp zum 50. Geburtstag). München-Wien: Profil, 1993.
- [Holderegger 1995] Holderegger, Adrian: *Grundlagen der Moral und der Anspruch des Lebens* [SThE 55]. Freiburg i.Ue. / Freiburg-Wien: Universitätsverlag / Herder, 1995.
- [Holderegger 1996] Holderegger, Adrian (Hg.): *Fundamente der theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze* [SThE 72]. Freiburg i.Ue. / Freiburg-Wien: Universitätsverlag / Herder, 1996.
- [Holderegger/Wils 2001] Holderegger, Adrian / Wils, Jean-Pierre (Hg.): *Interdisziplinäre Ethik. Grundlagen, Methoden, Bereiche* (FS für Dietmar Mieth zum 60. Geburtstag). Freiburg i. Ue. / Freiburg-Wien: Universitätsverlag / Herder, 2001.
- [Homann 1993] Homann, Karl: *Wirtschaftsethik. Die Funktion der Moral in der modernen Wirtschaft.* in: Wieland, Josef (Hg.): *Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.
- [Homann 1994] Homann, Karl: *Marktwirtschaft und Unternehmensethik.* in: Forum Philosophie 1994. 109-130.
- [Homann 2001] Homann, Karl: *Ökonomik: Fortsetzung der Ethik mit anderen Mitteln.* in: Siebeck, Georg (Hg.): *Artibus ingenius. Beiträge zur Theologie, Philosophie, Jurisprudenz und Ökonomie.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- [Homann 1999] Homann, Karl: *Moralität und Vorteil.* in: Homann/Lütge 2005, 176-187.
- [Homann 2000] Homann, Karl: *Die Bedeutung von Dilemmastrukturen für die Ethik.* in: Homann/Lütge 2005, 94-107.
- [Homann 2004] Homann, Karl: *St. Galler und Münchener Wirtschaftsethik: Ge-*

- meinsamkeiten und Differenzen.* in: Ulrich/Breuer 2004, 18-21.
- [Homann 2006] Homann, Karl: *Die Ökonomik als Fortsetzung der Ethik mit anderen Mitteln.* in: Hilpert/Bohrmann 2006. 181-194.
- [Homann/Blome-Drees 1992] Homann, Karl / Blome-Drees, Franz: *Wirtschafts- und Unternehmensethik.* Göttingen: UTB, 1992.
- [Homann/Lütge 2005] Homann, Karl / Lütge, Christoph: *Einführung in die Wirtschaftsethik.* Münster: LIT, 2005.
- [Homann/Suchanek 2000] Homann, Karl / Suchanek, Andreas: *Ökonomik - eine Einführung.* Tübingen: Mohr, 2000.
- [Homeyer 1995] Homeyer, Josef: *Abschließendes Wort.* in: DBK/EKD 1995, 118-121.
- [Homeyer 1997] Homeyer, Josef: *Elementare Krisen – elementare Vergewisserungen. Zum Verständnis des Gemeinsamen Wortes der Kirchen „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“.* in: Nacke 1997, 263-271.
- [Honecker 1995] Honecker, Martin: *Grundriß der Sozialethik.* Berlin-New York: de Gruyter, 1995.
- [Hoping 2000] Hoping, Helmut: *Orientierungsaufgaben christlicher Theologie in der pluralen Öffentlichkeit.* in: Arens/Hoping 2000, 148-170.
- [Hoppe 1995] Hoppe, Thomas: *Menschenrechte als Basis eines Weltethos?* in: Heimbach-Steins/Lienkamp/Wiemeyer 1995. 319-334.
- [Hübenthal 2006a] Hübenthal, Christoph: *Grundlegung der christlichen Sozialethik. Versuch eines freiheitsanalytisch-handlungsreflexiven Ansatzes* [Forum Sozialethik; Bd. 3]. Münster: Aschendorff, 2006.
- [Hübenthal 2006b] Hübenthal, Christoph: *Eudaimonismus.* in: Düwell/Hübenthal/Werner 2006, 82-94.
- [Irrgang 1995] Irrgang, Bernhard: *Verantwortungsethik in der technischen Zivilisation.* in: Heimbach-Steins/Lienkamp/Wiemeyer 1995. 403-417.
- [Irrgang 1998] Irrgang, Bernhard: *Praktische Ethik aus hermeneutischer Perspektive.* Paderborn: Schöningh, 1998.
- [IWE 2003] Institut für Wirtschaftsethik (Hg.): *Soziale Unternehmensverantwortung aus Bürgersicht.* St. Gallen: Universität, 2003.
- [Joas 2004] Joas, Hans: *Glaube und Moral im Zeitalter der Kontingenz.* in: Lob-Hüdepohl 2004, 11-24.
- [Jonas 1984] Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984.
- [KAB 2007] Katholische Arbeitnehmer-Bewegung (Hg.): *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente.* Köln: Ketteler, 2007.
- [Kaiser 1999] Kaiser, Markus: *Rahmenkonzept zur systematischen Gestaltung und Beurteilung von Ethikmaßnahmen auf republikanisch-liberaler Grundlage.* in: Ulrich/Löhr/Wieland 1999. 59-84.
- [Kant 1952 = GMS] Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*

- [Hg. von Karl Vorländer]. Hamburg: Meiner, 1952.
- [**Kant 1966 = KrV**] Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft* [Hg. von Ingeborg Heidemann]. Stuttgart: Reclam, 1966.
- [**Kant 1961 = KpV**] Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft* [Hg. von Joachim Kopper]. Stuttgart: Reclam, 1961.
- [**Kant 1985**] Kant, Immanuel: *Was ist Aufklärung? Aufsätze zur Geschichte und Philosophie* [Hg. von Jürgen Zehbe]. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>3</sup>1985.
- [**Kaulbach 1969**] Kaulbach, Friedrich: *Immanuel Kant*. Berlin: de Gruyter, 1969.
- [**Keller/Maloney 2004**] Keller, Markus / Maloney, Patrick (Hg.): *Glaube und Business – Konturen einer christlichen Ökonomie* [= Marktwirtschaft und Ethik; Bd. 9]. Münster: LIT, 2004.
- [**Kerber 1998**] Kerber, Walter: *Sozialethik* [Grundkurs Philosophie; Bd. 13]. Berlin-Stuttgart-Köln: Kohlhammer, 1998.
- [**Kerber/Ertl/Hainz 1991**] Kerber, Walter / Ertl, Heimo / Hainz, Michael (Hg.): *Katholische Gesellschaftslehre im Überblick. 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche*. Frankfurt am Main: Knecht, 1991.
- [**Kettner 2000**] Kettner, Matthias: *Angewandte Ethik als Politikum*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- [**Keupp 2000**] Keupp, Heiner: *Eine Gesellschaft der Ichlinge? Zum bürgerschaftlichen Engagement von Heranwachsenden* (= Schriftenreihe des Sozialpädagogischen Instituts im SOS-Kinderdorf e.V. München; Bd. 3). München: Eigenverlag, 2000.
- [**Keupp/Hohl 2006**] Keupp, Heiner / Hohl, Joachim (Hg.): *Subjektdiskurse im gesellschaftlichen Wandel. Zur Theorie des Subjekts in der Spätmoderne*. Bielefeld: transcript, 2006.
- [**Khoury 1999**] Khoury, Adel Theodor: *Die Goldene Regel in religions- und kulturwissenschaftlicher Sicht*. in: *Bellebaum/Niederschlag 1999*. 25-42.
- [**Kleinfeld 1998**] Kleinfeld, Annette: *Persona Oeconomica. Personalität als Ansatz der Unternehmensethik*. Heidelberg: Physica, 1998.
- [**Knapp 1997**] Knapp, Markus: *Die Anderen - der blinder Fleck der Moderne? Überlegungen zum Verhältnis der Theologie zur Theorie des kommunikativen Handelns*. in: *Arens 1997*. 71-96.
- [**Knauer 2002**] Knauer, Peter: *Handlungsnetze – Über das Grundprinzip der Ethik*. Frankfurt am Main: BoD, 2002.
- [**Kneer/Nassehi 2000**] Kneer, Georg / Nassehi, Armin: *Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*. München: UTB, <sup>4</sup>2000.
- [**Knoblauch/Marquardt 2001**] Knoblauch, Jörg / Marquardt, Horst (Hg.): *Mit Werten in Führung gehen. Konzepte christlicher Führungskräfte*. Gießen: Brunnen, 2001.
- [**Knobloch 1998**] Knobloch, Ulrike: *Vorüberlegungen zu einer Wirtschaftsethik des guten Lebens in der Weltgesellschaft*. in: *Maak/Lunau 1998*. 245-260.
- [**Knobloch 2004**] Knobloch, Ulrike: *Vorstellungen des Guten in der integrativen Wirtschaftsethik - Hinführung und Weiterentwicklung*. in: *Mieth/Schumann/Ulrich: 2004*. 51-68.
- [**Kohlberg 1981**] Kohlberg, Lawrence: *The*

- Philosophy of Moral Development*. San Francisco: Harper, 1981.
- [**Kohlberg 1995**] Kohlberg, Lawrence: *Die Psychologie der Moralentwicklung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.
- [**Kohlberg 2000**] Kohlberg, Lawrence: *Die Psychologie der Lebensspanne* [Hg. und bearbeitet von Wolfgang Althof und Detlef Garz]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- [**Kohlhof 2002**] Kohlhof, Joachim: *Ohne Anstand und Moral. Beiträge zur Wirtschafts- und gesellschaftsethischen Diskussion*. Leonberg: Rosenberger, 2002.
- [**Korff 1989**] Korff, Wilhelm: *Leitideen verantworteter Technik*. in: StZ 207 (1989) 253-266.
- [**Koslowski 1998**] Koslowski, Peter: *Wirtschaftsethik*. in: Pieper/Thurnherr 1998. 197-218.
- [**Koslowski 2004**] Koslowski, Peter: *Das Ausgleichsprinzip der Sozialen Marktwirtschaft zwischen Solidarität und Korporatismus*. in: Goldschmidt/Wohlgemut 2004, 57-61.
- [**Kramer 1992**] Kramer, Rolf: *Soziale Gerechtigkeit - Inhalte und Grenzen* [Sozialwissenschaftliche Schriften; Bd. 18]. Berlin: Duncker & Humblot, 1992.
- [**Kreikebaum: 1996**] Kreikebaum, Hartmut: *Grundlagen der Unternehmensethik*. Stuttgart: Schäffer-Poeschel, 1996.
- [**Krings 1964**] Krings, Hermann: *Transzendente Logik*. München: Kösel, 1964.
- [**Krings 1980**] Krings, Hermann: *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze*. Freiburg-München: Alber, 1980.
- [**Königswieser/Cichy/Jochum 2001**] Königswieser, Roswitha / Cichy, Ulrich / Jochum, Gerhard: *SIMsalabim. Systemisches IntegrationsManagement*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2001.
- [**Königswieser/Exner 2001**] Königswieser, Roswitha / Exner, Alexander: *Systemische Intervention. Architekturen und Designs für Berater und Veränderungsmanager*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2001.
- [**Kötter 1994**] Kötter, Rudolf: *Unternehmensethik - Ethik oder Theorie der rationalen Konfliktbewältigung*. in: Forum Philosophie 1994. 131-144.
- [**Küng 1998**] Küng, Hans: *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*. München: Piper, 1998.
- [**Kuhlmann 1985**] Kuhlmann, Wolfgang: *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*. Freiburg-München: Alber, 1985.
- [**Lay 1983**] Lay, Rupert: *Ethik für Wirtschaft und Politik*. Herbig: Langen-Müller, 1983.
- [**Lay 1989**] Lay, Rupert: *Ethik für Manager*. Düsseldorf-Wien-New York: econ, 1989.
- [**Leisinger 1997**] Leisinger, Klaus M.: *Globale Verantwortung und modernes Management*. München: Beck, 1997.
- [**Leisinger 1999**] Leisinger, Klaus M.: *Globalisierung, unternehmerische Selbstbindung und wohlverstandenes Eigeninteresse*. in: Ulrich/Löhr/Wieland: 1999. 99-118.
- [**Leisinger 2003**] Leisinger, Klaus M.: *Whistleblowing und Corporate Reputation Management*. [sfwu; Bd. 6] München-

Mering: Hampp, 2003.

[**Leisinger 2004**] Leisinger, Klaus M.: *Die Integrative Wirtschaftsethik. Nicht nur gut gemeint, auch gut gemacht.* in: *Ulrich/Breuer 2004*, 24-25.

[**Lenk/Maring 1992**] Lenk, Hans / Maring, Matthias: *Wirtschaft und Ethik.* Stuttgart: Reclam, 1992.

[**Lesch 2001**] Lesch, Walter: *Spannungsfelder einer ökologischen Wirtschaftsethik.* in: *Holderegger/Wils 2001*. 340-360.

[**Lienkamp 1995**] Lienkamp, Andreas: *Quellen der Ethik? Zur erkenntnistheoretischen Bedeutung der Sozialwissenschaften für die Soziallehre der Kirche.* in: *Heimbach-Steins/Lienkamp/Wiemeyer 1995*. 45-68.

[**Lob-Hüdepohl 2004**] Lob-Hüdepohl, Andreas (Hg.): *Ethik im Konflikt der Überzeugungen* [SThE 105]. Freiburg i. Ue / Freiburg-Wien: Universitätsverlag / Herder, 2004.

[**Löhr 1995**] Löhr, Mechthild (Hg.): *Christliche Verantwortung für die wirtschaftliche und soziale Zukunft Europas* [Beiträge zur Gesellschaftspolitik; Bd. 35]. Trier: Paulinus, 1995.

[**Löhr/Reichmann/Schäuble: 1995**] Löhr, Mechthild / Reichmann, Heinz / Schäuble, Wolfgang (Hg.): *Christliche Verantwortung für die wirtschaftliche und soziale Zukunft Europas.* [BKU: Beiträge zur Gesellschaftspolitik; Bd. 35] Trier: Paulinus, 1995.

[**Lübbe 2001**] Lübbe, Hermann: *Politik nach der Aufklärung. Philosophische Aufsätze.* München: Fink, 2001.

[**Lübbe 2006**] Lübbe, Hermann: *Gemein-*

*wohl und Bürgerinteressen. Über die abnehmende politische Repräsentanz des Common Sense.* Köln: Hanns Martin Schleyer-Stiftung, 2006.

[**Lunau 1998**] Lunau, York: *Lebensdienliche Weltökonomie und die Suche nach ihren Grundlagen als Programm für eine zeitgemäße Organisationsentwicklung.* in: *Maak/Lunau 1998*. 487-505.

[**Lunau 2000**] Lunau, York: *Unternehmensethikberatung. Methodischer Weg zu einem praktikablen Konzept.* Bern-Stuttgart-Wien: Haupt, 2000.

[**Maak 1998**] Maak, Thomas: *Globalisierung und die Suche nach den Grundlagen einer lebensdienlichen Weltökonomie.* in: *Maak/Lunau 1998*. 19-44.

[**Maak 1999**] Maak, Thomas: *Die Wirtschaft der Bürgergesellschaft.* Bern-Stuttgart-Wien: Haupt, 1999.

[**Maak 2004**] Maak, Thomas: *Die Aufnahme des Anderen in die moralische Welt - Anmerkungen zu den Grundlagen integrativer Wirtschaftsbürgerethik.* in: *Mieth/Schumann/Ulrich 2004*. 29-50.

[**Maak/Lunau 1998**] Maak, Thomas / Lunau, York (Hg.): *Weltwirtschaftsethik. Globalisierung auf dem Prüfstand der Lebensdienlichkeit.* [St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik; Bd. 20] Bern-Stuttgart-Wien: Haupt, 1998.

[**Maaß/Clemens 2002**] Maaß, Frank / Clemens, Reinhard (Hg.): *Corporate Citizenship. Das Unternehmen als guter Bürger.* Wiesbaden: DUV, 2002.

[**MacIntyre 1981**] MacIntyre, Alasdair C.: *After Virtue. A study in moral theory.* London: Duckworth, 1981.

- [**Mack 1994**] Mack, Elke: *Ökonomische Rationalität. Grundlagen einer lebensdienlichen Wirtschaftsethik?* Berlin: Duncker und Humblot, 1994.
- [**Mack 2002**] Mack, Elke: *Gerechtigkeit und gutes Leben. Christliche Ethik im politischen Diskurs.* Paderborn: Schöningh, 2002.
- [**Malik 2002**] Malik, Fredmund: *Führen - leisten - leben. Wirksames Management für eine neue Zeit.* München: Heyne, <sup>4</sup>2002.
- [**Malik 2005**] Malik, Fredmund: *Seid liberal! Nicht neoliberal.* in: Cicero 6/2005.
- [**Malik 2006**] Malik, Fredmund: *Management. Das A und O des Handwerks.* Frankfurt a. Main: FAZ, <sup>2</sup>2006.
- [**Maring 2001**] Maring, Matthias: *Kollektive und korporative Verantwortung. Begriffs- und Fallstudien aus Wirtschaft, Technik und Alltag.* [Forum Humanität und Ethik; Bd. 2] Münster: LIT, 2001.
- [**Marx 1997**] Marx, Reinhard: *Der Konsultationsprozeß im Rückblick auf Zukunft hin.* in: Nacke 1997, 383-391.
- [**Marx 2004**] Marx, Reinhard: *Unternehmerisches Handeln unter ethischen Aspekten.* Vortrag, gehalten am 30. Januar 2004 vor dem Kreis junger Unternehmer. März 2004, KNA-Dokumente, Trier.
- [**Marx 2005**] Marx, Reinhard: *Ethik oder Profit? Der Stakeholderansatz als Ansatz wertorientierten Managements.* in: Meier/Sill 2005. 129-143.
- [**Marx 2008**] Marx, Reinhard: *Das Kapital. Ein Plädoyer für den Menschen.* München: Pattloch, 2008.
- [**Marx/Wulsdorf 2002**] Marx, Reinhard / Wulsdorf, Helge: *Christliche Sozialethik. Konturen - Prinzipien - Handlungsfelder.* Paderborn: Bonifatius, 2002.
- [**Mead 1980**] Mead, George Herbert: *Geist, Identität und Gesellschaft.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, <sup>4</sup>1980.
- [**Meier/Sill 2005**] Meier, Uto / Sill, Bernhard (Hg.): *Zwischen Gewissen und Gewinn. Werteorientierte Personalführung und Organisationsentwicklung.* Regensburg: Pustet, 2005.
- [**Merks 1995**] Merks, Karl-Wilhelm: *Dem Gewissen folgen in der Politik. Zur Ethik politischer Entscheidungsprozesse.* in: Heimbach-Steins/Lienkamp/Wiemeyer 1995. 297-318.
- [**Meyer/Fichtel 2006**] Meyer, Anton / Fichtel, Sina: *„Good Business“: ein neues altes Selbstverständnis für die Wirtschaft.* in: Hilpert/Bohrmann 2006. 211-222.
- [**Meyer-Faje 1996**] Meyer-Faje, Arnold: *Mensch und Unternehmung als Sinneinheit. Was ist die identifikatorische Basis?* [Beiträge und Berichte des Instituts für Wirtschaftsethik; Nr. 74] St. Gallen, 1996.
- [**Meyer-Faje/Ulrich 1991**] Meyer-Faje, Arnold / Ulrich, Peter (Hg.): *Der andere Adam Smith.* Bern-Stuttgart: Haupt, 1991.
- [**Mieth 2004a**] Mieth, Diemar: *Kleine Ethikschule.* Freiburg i. Br.: Herder, <sup>2</sup>2004.
- [**Mieth 2004b**] Mieth, Dietmar: *Integrative Wirtschaftsethik aus der Sicht christlicher Sozialethik.* in: Mieth/Schumann/Ulrich 2004. 177-194.
- [**Mieth/Schumann/Ulrich 2004**] Mieth, Dietmar / Schumann, Olaf J. / Ulrich, Peter (Hg.): *Reflexionsfelder integrativer Wirtschaftsethik.* Tübingen:



Francke, 2004.

[**Mittelstrass 1985**] Mittelstrass, Jürgen: *Wirtschaftsethik als wissenschaftliche Disziplin*. [Beiträge und Berichte des Instituts für Wirtschaftsethik; Nr. 8] St. Gallen, 1985.

[**Möres 2006**] Möres, Cornelia: *Das kommunizierende Ich? Zum Kommunikationsbegriff in der Theologie mit Bezug auf die theologische Habermas-Rezeption* [Pontes; Bd. 29]. Münster: LIT, 2006.

[**Münkler 1999**] Münkler, Herfried: *Republikanische Ethik - Bürgerliche Selbstbindung und politische Mitverantwortung*. in: *Ulrich/Löhr/Wieland 1999*. 9-26.

[**Mutius 2000**] Mutius, von, Bernhard: *Was Unternehmen mit sozialer Verantwortung gewinnen können*. [Arbeitspapier der Bundesinitiative 'Unternehmen: Partner der Jugend'] Hamburg, 2000.

[**Nacke 1997**] Nacke, Bernhard (Hg.): *Sozialwort der Kirchen in der Diskussion. Argumente aus Parteien, Verbänden und Wissenschaft*. Würzburg: Echter, 1997.

[**Nass 2003**] Nass, Elmar: *Der Mensch als Ziel der Wirtschaftsethik. Eine finaletische Positionierung in Spannungsfeld zwischen Ethik und Ökonomie* [Abhandlungen zur Sozialethik; Bd. 48]. Paderborn u.a.: Schöningh, 2003.

[**Nass 2006**] Nass, Elmar: *Der humane Sozialstaat* [Untersuchungen zur Ordnungstheorie und Ordnungspolitik; Bd. 51]. Mohr: Tübingen, 2006.

[**Nell-Breuning 1957**] Nell-Breuning, Oswald von: *Solidarismus*. in: Nell-Breuning, Oswald von / Sacher, Hermann: *Wörterbuch der Politik*; Band V/2: *Gesellschaftliche Ordnungssysteme*. Freiburg i. Br.: Her-

der, 1957. 357-376.

[**Nell-Breuning 1983**] Nell-Breuning, Oswald von: *Soziallehre der Kirche. Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente*. Wien-München-Zürich: Europaverlag, <sup>3</sup>1983.

[**Nell-Breuning 1987**] Nell-Breuning, Oswald von: *Unsere Verantwortung. Für eine solidarische Gesellschaft*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1987.

[**Nell-Breuning 1990**] Nell-Breuning, Oswald von: *Baugesetze der Gesellschaft. Solidarität und Subsidiarität*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1990.

[**Nothelle-Wildfeuer 1991**] Nothelle-Wildfeuer, Ursula: „*Duplex ordo cognitionis*“. *Zur systematischen Grundlegung einer katholischen Soziallehre im Anspruch von Philosophie und Theologie* [Abhandlungen zur Sozialethik; Bd. 31]. Paderborn u.a.: Schöningh, 1991.

[**Nothelle-Wildfeuer 1999**] Nothelle-Wildfeuer, Ursula: *Soziale Gerechtigkeit und Zivilgesellschaft* [Abhandlungen zur Sozialethik; Bd. 42]. Paderborn u.a.: Schöningh, 1999.

[**Nothelle-Wildfeuer 2004**] Nothelle-Wildfeuer, Ursula: *Soziale Marktwirtschaft als subsidiaritätsbasierte Marktwirtschaft*. in: *Goldschmidt/Wohlgemut 2004*, 153-162.

[**Novak 1981**] Novak, Michael: *Toward a theology of the corporation*. Washington-London: American Enterprise Institute, 1981.

[**Nunner-Winkler 1991**] Nunner-Winkler, Gertrud (Hg.): *Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik*. Frankfurt - New York: Campus, 1991.

- [**Nunner-Winkler 1999**] Nunner-Winkler, Gertrud: Generalisierter oder konkreter Anderer? in: *Bellebaum/Niederschlag 1999*. 113-140.
- [**Nussbaum 1999**] Nussbaum, Martha C.: *Gerechtigkeit oder das gute Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- [**Nusser 1998a**] Nusser, Karl-Heinz: *Sozialethik*. in: *Pieper/Thurnherr 1998*. 156-175.
- [**Nusser 1998b**] Nusser, Karl-Heinz: *Politische Ethik*. in: *Pieper/Thurnherr 1998*. 176-196.
- [**Nutzinger 1994**] Nutzinger, Hans G.: *Unternehmensethik zwischen ökonomischem Imperialismus und diskursiver Überforderung*. in: *Forum Philosophie 1994*. 181-214.
- [**Ockenfels 1989**] Ockenfels, Wolfgang: *Kleine katholische Soziallehre. Ein Einführung – nicht nur für Manager* [Beiträge zur Gesellschaftspolitik; Bd. 31]. Trier: Paulinus, 1989.
- [**Ockenfels 1993**] Ockenfels, Wolfgang: *Unternehmermoral in der sozialen Marktwirtschaft* [Gesellschaftspolitische Korrespondenz; Nr. 15]. Trier: Paulinus, 1993.
- [**Ockenfels 1999**] Ockenfels, Wolfgang: *Armes Deutschland. Glossen zur Wendezeit und Zeitenwende*. Aachen: MM-Verlag, 1999.
- [**Ockenfels 2004**] Ockenfels, Wolfgang: *Marktwirtschaft zwischen Solidarität und Subsidiarität*. in: *Goldschmidt/Wohlgemut 2004*, 41-52.
- [**Ockenfels 2006**] Ockenfels, Wolfgang: *Auch Demokratie braucht Moral* [Kirche und Gesellschaft; Nr. 332]. Köln: Bachem, 2006.
- [**Päpstlicher Rat 2006 = KSK**] Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden: *Kompendium der Soziallehre der Kirche*. Freiburg i. Br.: Herder, 2006.
- [**Paton 1962**] Paton, Herbert J.: *Der Kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie*. Berlin: de Gruyter, 1962.
- [**Patzig 1971**] Patzig, Günther: *Ethik ohne Metaphysik*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1971.
- [**Patzig/Birnbacher/Zimmerli 1996**] Patzig, Günther / Birnbacher, Dieter / Zimmerli, Walter Ch.: *Die Rationalität der Moral*. Bamberg: Fränkischer Tag, 1996.
- [**Pesch 1924**] Pesch, Heinrich: *Lehrbuch der Nationalökonomie*; Bd. 1: Grundlegung. Freiburg i. Br.: Herder, 1924.
- [**Peschke 1995**] Peschke, Karl-Heinz: *Christliche Ethik. Spezielle Moraltheologie*. Trier: Paulinus, 1995.
- [**Peschke 1997**] Peschke, Karl-Heinz: *Christliche Ethik. Grundlegungen der Moraltheologie*. Trier: Paulinus, 1997.
- [**Petzolt 2001**] Petzolt, Stephan: *Einführung der Balanced Scorecard als Performance-Meß-System für systemische Organisationsentwicklungsprozesse*. [Unternehmenskybernetik in der Praxis; Bd. 4] Aachen: Shaker, 2001.
- [**Peukert 1976**] Peukert, Helmut: *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theorie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*. Düsseldorf: Patmos, 1976.
- [**Peukert 1989**] Peukert, Helmut: *Kom-*

- munikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie.* in: *Arens 1989*, 39-64.
- [**Piaget 1979**] Piaget, Jean: *Das moralische Urteil beim Kinde.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, <sup>3</sup>1979.
- [**Pieper 1998**] Pieper, Annemarie: *Vom Sinn eines Weltethos im Zeitalter der Globalisierung.* in: *Maak/Lunau 1998*. 61-76.
- [**Pieper/Thurnherr 1998**] Pieper, Annemarie / Thurnherr, Urs (Hg.): *Angewandte Ethik - eine Einführung.* München: Beck, 1998.
- [**Pies 2000**] Pies, Ingo: *Ordnungspolitik in der Demokratie. Ein ökonomischer Ansatz diskursiver Politikberatung* [Die Einheit der Geisteswissenschaften; Bd. 116]. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- [**Priddat 2002**] Priddat, Birger P.: *Theoriegeschichte der Wirtschaft.* München: Fink, 2002.
- [**Quaas 2000**] Quaas, Friedrun: *Soziale Marktwirtschaft. Wirklichkeit und Verfremdung eines Konzepts* [Beiträge zur Wirtschaftspolitik; Bd. 74]. Bern-Stuttgart-Wien: Haupt, 2000.
- [**Quaas/Straubhaar 1995**] Quaas, Friedrun / Straubhaar, Thomas (Hg.): *Perspektiven der Sozialen Marktwirtschaft.* Bern-Stuttgart-Wien: Haupt, 1995.
- [**Rahner/Vorgrimler 1998**] Rahner, Karl / Vorgrimler, Herbert (Hg.): *Kleines Konzilskompendium.* Freiburg-Basel-Wien: Herder, <sup>27</sup>1998.
- [**Rapp 2006**] Rapp, Christof: *Aristoteles.* in: *Düwell/Hübenthal/Werner 2006*, 69-81.
- [**Rawls 1975**] Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.
- [**Rawls 1992**] Rawls, John: *Die Idee des politischen Liberalismus.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- [**Rich 1991**] Rich, Arthur: *Wirtschaftsethik. Band 1: Grundlagen in theologischer Perspektive.* Gütersloh, <sup>4</sup>1991.
- [**Rich 1992**] Rich, Arthur: *Wirtschaftsethik. Band 2: Marktwirtschaft, Planwirtschaft, Weltwirtschaft aus sozioethischer Sicht.* Gütersloh, <sup>2</sup>1992.
- [**Ricken 2003**] Ricken, Friedo: *Allgemeine Ethik* [Grundkurs Philosophie; Bd. 4]. Stuttgart: Kohlhammer, <sup>4</sup>2003.
- [**Römelt 1999**] Römelt, Josef: *Jenseits von Pragmatismus und Resignation: Perspektiven christlicher Verantwortung für Umwelt, Frieden und soziale Gerechtigkeit* [Handbuch der Moraltheologie; Bd. 3]. Regensburg: Pustet, 1999.
- [**Röpke 1966**] Röpke, Wilhelm: *Jenseits von Angebot und Nachfrage.* Erlenbach-Zürich: Rentsch, <sup>4</sup>1966.
- [**Rogers 1995a**] Rogers, Carl R.: *On Becoming a Person.* Boston-New York: Houghton Mifflin, 1995.
- [**Rogers 1995b**] Rogers, Carl R.: *A Way of Being.* Boston-New York: Houghton Mifflin, 1995.
- [**Roos/Watrin 1990**] Roos, Lothar / Watrin, Christian (Hg.): *Das Ethos des Unternehmers.* [BKU: Beiträge zur Gesellschaftspolitik; Bd. 30] Trier: Paulinus, 1990.
- [**Rüstow 1991**] Rüstow, Alexander: *Paläoliberalismus, Kommunismus und Neoli-*

beralismus. in: Greiss 1991, 61-70.

[**Rusche 2002**] Rusche, Thomas: *Aspekte einer dialogbezogenen Unternehmensethik. Dialogbezogene Begründung - christliche Motivation - verantwortungsvernünftige Praxis*. [EWD: Ethik und Wirtschaft im Dialog; Bd. 4] Münster: LIT, <sup>2</sup>2002.

[**Rusche 2004**] Rusche, Thomas: *Unternehmensethische Anmerkungen zu den Konzepten von Homann, Steinmann und Ulrich*. in: Bausch/Böhler/Rusche 2004. 43-84.

[**Sarasin 1998**] Sarasin, Charles: *Unternehmensethische Herausforderungen im globalen Umfeld*. in: Maak/Lunau 1998. 369-384.

[**Schäfers 1997**] Schäfers, Michael: *Der Konsultationsprozeß und das Sozialwort der Kirchen. Ergebnis einer „Sozialbewegung von unten“?* in: Gabriel/Krämer 1997, 11-24.

[**Schäuble 1993**] Schäuble, Wolfgang: *Der christliche Unternehmer in Politik und Gesellschaft*. in: Fetsch/Kasper/Schäuble 1993, 43-58.

[**Scharer/Hilberath 2002**] Scharer, Matthias / Hilberath, Bernd J.: *Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung*. Ostfildern: Grünewald, 2002.

[**Scheffczyk 1977**] Scheffczyk, Leo: *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*. Aschaffenburg: Pattloch, 1977.

[**Schein 2000**] Schein, Edgar H.: *Prozessberatung für die Organisation der Zukunft. Der Aufbau einer helfenden Beziehung*. Köln: EHP, 2000.

[**Scheler 1966**] Scheler, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch zur Grundlegung*

*eines ethischen Personalismus*. Bern-München: Francke, <sup>5</sup>1966.

[**Scheler 1978**] Scheler, Max: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Bern u. a.: Francke, 1978.

[**Schmalen 1999**] Schmalen, Helmut: *Grundlagen und Probleme der Betriebswirtschaft*. Köln: Bachem, <sup>11</sup>1999.

[**Schmiedel 2006**] Schmiedel, Peter: *Integrative Wirtschaftsethik: Elemente einer Umsetzung* [= Berichte des Instituts für Wirtschaftsethik; Nr. 108]. St. Gallen, 2006.

[**Schmidt 2004**] Schmidt, Falk: *Eine EWD-Perspektive der Wirtschaftsethik angesichts der Schulposition von Karl Homann und Peter Ulrich*. in: Bausch/Böhler/Rusche 2004. 85-102.

[**Schneider 2005**] Schneider, Siegfried: *Vom Nutzen der Ethik in Wirtschaft und Gesellschaft*. in: Meier/Sill 2005. 85-99.

[**Schneider 2006**] Schneider, Martin: *„Die Zeichen der Zeit verstehen“. Zum Verhältnis christlicher Sozialethik und Gesellschaftsdiagnose*. in: Hilpert/Bohrmann 2006. 43-61.

[**Schramm/Zelinka 1994**] Schramm, Michael / Zelinka, Udo (Hg.): *Um des Menschen Willen. Moral und Spiritualität* (FS für Bernhard Fraling zum 65. Geburtstag). Würzburg: Echter, 1994.

[**Schröer 2005**] Schröer, Christian: *Verantwortung - Profil eines komplexen Anspruchs*. in: Meier/Sill 2005. 333-345.

[**Schockenhoff 1999**] Schockenhoff, Eberhard: *Das Liebesgebot Jesu und die Goldene Regel im Verständnis der christlichen Ethik*. in: Bellebaum/Niederschlag 1999,

55-86.

[Schöpf 2001] Schöpf, Alfred: *Der interne Diskurs des Gewissens und der externe der Gesellschaft*. Wien: Passagen, 2001.

[Schopenhauer 1988] Schopenhauer, Arthur: *Preisschrift über die Grundlage der Moral*. in: Ders., *Kleinere Schriften*. Zürich: Haffmanns, 1988. 459-631.

[Schüller 1987] Schüller, Bruno: *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischen Argumentierens*. Düsseldorf: Patmos, <sup>3</sup>1987.

[Schulz von Thun 1999] Schulz von Thun, Friedemann: *Miteinander Reden 1+2. Störungen und Klärungen. Stile, Werte und Persönlichkeitsentwicklung*. Reinbek: Rowohlt, 1999.

[Schulz von Thun 2000] Schulz von Thun, Friedemann: *Miteinander Reden 3. Das innere Team und situationsgerechte Kommunikation*. Reinbek: Rowohlt, 2000.

[Schulz von Thun 2002] Schulz von Thun, Friedemann: *Miteinander Reden. Kommunikationspsychologie für Führungskräfte*. Reinbek: Rowohlt, <sup>4</sup>2002.

[Schumann 2007] Schumann, Rosemarie: *Wertgrundlagen der Sozialen Marktwirtschaft. Eine genealogische Analyse ihrer Inhalte*. Marburg: Tectum, 2007.

[Seel 1999] Seel, Martin: *Versuch über die Form des Glücks*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.

[Sen 1999] Sen, Amartya: *Development as Freedom*. New York: Random House, 1999.

[Sen 2005] Sen, Amartya: *Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft*. Mün-

chen: dtv, <sup>3</sup>2005.

[Senge 1994] Senge, Peter: *The Fifth Discipline. The Art & Practice of the Learning Organisation*. New York-London: Currency/Doubleday, 1994.

[Slocum/Turner 2003] Slocum, Dean / Turner, Eric: *‘Nichts hat so viel Wert, wie ein guter Ruf.’: Corporate Reputation Management*. [Arbeitspapier der Bundesinitiative ‘Unternehmen: Partner der Jugend’] Hamburg, 2003.

[Smith 1904] Smith, Adam: *The Wealth of Nations* [Hg. von Edwin Cannan, <sup>5</sup>1904]. New York: Random House, 2003.

[Smith 1963] Smith, Adam: *The Theory of Moral Sentiments* (= Complete Works; Vol. 1) [Hg. von Dugald Stewart, 1811-12]. Aalen: Zeller, 1963.

[Smith 1976] Smith, Adam: *An Inquiry into The Nature and Causes of the Wealth of Nations* [Hg. von R. H. Campbell / A. S. Skinner]. Oxford: Clarendon, 1976.

[Söder/Stein 2003] Söder, Markus / Stein, Peter (Hg.): *Moral im Kontext unternehmerischen Denkens und Handelns*. München, 2003.

[SOEP 2007] SOEP, The German Socio Economic Panel Study (Hg.): *SOEPmonitor 2007. Zeitreihen zur Entwicklung ausgewählter Indikatoren zu zentralen Lebensbereichen*. Berlin, 2007.

[Spieker 1989] Spieker, Manfred: *Gewinn und Gemeinwohl. Zum Ethos des Unternehmers*. in: Roos/Watrin 1989, 95-115.

[Sprenger 2002a] Sprenger, Reinhard K.: *Das Prinzip Selbstverantwortung. Wege zur Motivation*. Frankfurt-New York: Campus, <sup>11</sup>2002.

- [**Sprenger 2002b**] Sprenger, Reinhard K.: *Vertrauen führt*. Frankfurt-New York: Campus, 2002.
- [**Starbatty 2004**] Starbatty, Joachim: *Soziale Marktwirtschaft als Konzeption*. in: *Goldschmidt/Wohlgemut 2004*, 135-152.
- [**Steigleder 2006**] Steigleder, Klaus: *Kant*, in: *Düwell/Hübenthal/Werner 2006*, 128-139.
- [**Stein 2007**] Stein, Tine: *Himmlische Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaats*. Frankfurt am Main: Campus, 2007.
- [**Steinmann 2004a**] Steinmann, Horst: *Konzeption der Unternehmensethik im Test der Globalisierung*. in: *Bausch/Böhler/Rusche 2004*. 13-20.
- [**Steinmann 2004b**] Steinmann, Horst: *Zur Situation der Unternehmensethik heute*. in: *Ulrich/Breuer 2004*, 33-37.
- [**Steinmann/Löhr 1991**] Steinmann, Horst / Löhr, Albert: *Grundlagen der Unternehmensethik*. Stuttgart: Pöschel, 1991.
- [**Steinmann/Löhr 1994**] Steinmann, Horst / Löhr, Albert: *Unternehmensethik - ein republikanisches Programm in der Kritik*. in: *Forum Philosophie 1994*. 145-180.
- [**Stiebler 2007**] Stiebler, Claudia: *Mission, Grundwerte und Vision. Leitbildentwicklung und -implementierung bei der ICUnet.AG im dialogorientierten Entstehungsprozess*. Diplomarbeit, Passau, 2007.
- [**Streminger 1995**] Streminger, Gerhard: *Der natürliche Lauf der Dinge. Essays zu Adam Smith und David Hume*. Marburg: Metropolis, 1995.
- [**Suchanek 2001**] Suchanek, Andreas: *Ökonomische Ethik*. Stuttgart: UTB, 2001.
- [**Suchanek/Kerscher 2005**] Suchanek, Andreas / Kerscher, Klaus: *Der homo oeconomicus - ein sinnvolles Denkmodell zur werteorientierten Führung?* in: *Meier/Sill 2005*. 169-187.
- [**Sutor 1997**] Sutor, Bernhard: *Zwischen Konflikt und Konsens - Politisch-ethische Überlegungen zum Gemeinsamen Wort der Kirchen*. in: *Nacke 1997*, 303-316.
- [**Thielemann 1994**] Thielemann, Ulrich: *Integrative Wirtschafts- und Unternehmensethik als Reflexion des spannungsreichen Verhältnisses von Einkommensstreben und Moral*. [Beiträge und Berichte des Instituts für Wirtschaftsethik; Nr. 67] St. Gallen, 1994.
- [**Thielemann 1997**] Thielemann, Ulrich: *Integrative Wirtschaftsethik und die Frage nach dem moralischen Subjekt* [Beiträge und Berichte des Instituts für Wirtschaftsethik; Nr. 76]. St. Gallen, 1997.
- [**Thielemann 2004a**] Thielemann, Ulrich: *Freiheit unter den Bedingungen des Marktes. Oder doch gegenüber der Marktlogik? Vom verfehlten Umgang mit Sachzwängen* [Berichte des Instituts für Wirtschaftsethik; Nr. 101]. St. Gallen, 2004.
- [**Thielemann 2004b**] Thielemann, Ulrich: *Integrative Wirtschaftsethik als Reflexionsbemühung im Zeitalter der Ökonomisierung*. in: *Mieth/Schumann/Ulrich 2004*. 69-102.
- [**Thierse 2005**] Thierse, Wolfgang: *Grundwerte für eine gerechte Weltordnung*. in: *Meier/Sill 2005*. 31-43.

- [Thies 2000] Thies, Christian: *Gehlen zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2000.
- [Ulrich 1987] Ulrich, Peter: *Die neue Sachlichkeit. Oder: Wie kann Unternehmensethik betriebswirtschaftlich zur Sache kommen?* [Beiträge und Berichte des Instituts für Wirtschaftsethik; Nr. 18]. St. Gallen, 1987.
- [Ulrich 1990] Ulrich, Peter: *Korrektive, funktionale oder grundlagenkritische Wirtschaftsethik? Leitideen zu einer ethikbewussten Ökonomie* [Beiträge und Berichte des Instituts für Wirtschaftsethik; Nr. 38]. St. Gallen, 1990.
- [Ulrich 1993] Ulrich, Peter: *Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft*. Bern-Stuttgart-Wien: Haupt, <sup>3</sup>1993.
- [Ulrich 1994a] Ulrich, Peter: *Integrative Wirtschaftsethik als kritische Institutionenethik* [Beiträge und Berichte des Instituts für Wirtschaftsethik; Nr. 62]. St. Gallen, 1994.
- [Ulrich 1994b] Ulrich, Peter: *Integrative Wirtschafts- und Unternehmensethik - ein Rahmenkonzept*. in: *Forum Philosophie 1994*. 75-108.
- [Ulrich 1995] Ulrich, Peter: *Führungsethik. Ein grundrechteorientierter Ansatz* [Beiträge und Berichte des Instituts für Wirtschaftsethik; Nr. 68]. St. Gallen, 1995.
- [Ulrich 1997] Ulrich, Peter: *Leitideen einer lebensdienlichen Arbeitspolitik* [Beiträge und Berichte des Instituts für Wirtschaftsethik; Nr. 77]. St. Gallen, 1997.
- [Ulrich 2000] Ulrich, Peter: *Republikanischer Liberalismus und Corporate Citizenship. Von der ökonomistischen Gemeinwohlfiktion zur republikanisch-ethischen Selbstbindung wirtschaftlicher Akteure* [Berichte des Instituts für Wirtschaftsethik; Nr. 88]. St. Gallen, 2000.
- [Ulrich 2001] Ulrich, Peter: *Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, <sup>3</sup>2001.
- [Ulrich 2002] Ulrich, Peter: *Der entzauberte Markt. Eine wirtschaftsethische Orientierung*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2002.
- [Ulrich 2004a] Ulrich, Peter: *Sich im ethisch-politisch-ökonomischen Denken orientieren - Der St. Galler Ansatz der integrativen Wirtschaftsethik*. in: *Mieth/Schumann/Ulrich 2004*. 11-28.
- [Ulrich 2004b] Ulrich, Peter: *‘Zivilisierte Marktwirtschaft’, oder: Welche Bedeutung kommt der materiellen Gleichheit in der republikanisch verfassten Gesellschaft zu?* Rede auf der Denknetz-Tagung ‘Der neue Glanz der Gleichheit’ am 26. Juni 2004 in Bern. St. Gallen, 2004.
- [Ulrich 2004c] Ulrich, Peter: *Wertorientierte Graswurzelreflexion statt angewandte Diskursethik*. in: *Bausch/Böhler/Rusche 2004*. 21-42.
- [Ulrich 2005a] Ulrich, Peter: *Zivilisierte Marktwirtschaft. Eine wirtschaftsethische Orientierung*. Freiburg i. Br: Herder, <sup>2</sup>2005.
- [Ulrich 2005b] Ulrich, Peter: *Zivilisierte Marktwirtschaft. Wirtschaftsbürgerrechte als sozioökonomische Voraussetzung einer voll entfalteten Bürgergesellschaft*. in: *Ethica 13 (2005) 1*, 13-34.
- [Ulrich 2006] Ulrich, Peter. *Wirtschaftsethik*. in: *Düwell/Hübenthal/Werner 2006*, 297-302.

- [Ulrich/Breuer 2004] Ulrich, Peter / Breuer, Markus (Hg.): *Was bewegt die St. Gallener Wirtschaftsethik? 14 Einschätzungen von außen* [Berichte des Instituts für Wirtschaftsethik; Nr. 100]. St. Gallen, 2004.
- [Ulrich/Löhr/Wieland 1999] Ulrich, Peter / Löhr, Albert / Wieland, Josef (Hg.) *Unternehmerische Freiheit, Selbstbindung und politische Mitverantwortung*. München-Mering: Hampp, 1999.
- [Ulrich/Lunau/Weber 1996] Ulrich, Peter / Lunau, York / Weber, Theo: *Ethikmaßnahmen in der Unternehmenspraxis. Zum Stand der Wahrnehmung und Institutionalisation von Unternehmensethik in schweizerischen und deutschen Firmen. Ergebnisse einer Befragung* [Beiträge und Berichte des Instituts für Wirtschaftsethik; Nr. 73]. St. Gallen, 1996.
- [Veith 2004a] Veith, Werner: *Nachhaltigkeit*. in: *Heimbach-Steins 2004*, 302-314.
- [Veith 2004b] Veith, Werner: *Gerechtigkeit*. in: *Heimbach-Steins 2004*, 315-326.
- [Wallraff 1968a] Wallraff, Hermann Josef: *Eigentumspolitik, Arbeit und Mitbestimmung*. Köln: Bachem, 1968.
- [Wallraff 1968b] Wallraff, Hermann Josef: *Die katholische Soziallehre – ein Gefüge von offenen Sätzen*. in: Ders.: *Eigentumspolitik, Arbeit und Mitbestimmung*. Köln: Bachem, 1968.
- [Waxenberger 2001] Waxenberger, Bernhard: *Integritätsmanagement. Ein Gestaltungsmodell prinzipiengeleiteter Unternehmensführung*. Bern-Stuttgart-Wien: Haupt, 2001.
- [Waxenberger 2004] Waxenberger, Bernhard: *Prinzipiengeleitete Unternehmensführung aus Sicht der integrativen Wirtschaftsethik - Management der Unternehmensintegrität*. in: *Mieth/Schumann/Ulrich: 2004*. 125-150.
- [Weber 1971] Weber, Max: *Politik als Beruf*. in: Ders.: *Gesammelte politische Schriften*. Tübingen: Mohr, <sup>3</sup>1971. 505-560.
- [Weber 1991] Weber, Helmut: *Allgemeine Moraltheologie. Ruf und Antwort*. Graz-Wien-Köln: Styria, 1991.
- [Weber 1999] Weber, Helmut: *Spezielle Moraltheologie*. Graz-Wien-Köln: Styria, 1999.
- [Weber 2000] Weber, Iris: *Das Planungs- und Kontrollsystem der mittelständischen Unternehmung. Gestaltungsmöglichkeiten in Abhängigkeit von der Unternehmensentwicklungsphase*. Frankfurt am Main: Lang, 2000.
- [Weißmann 2000] Weißmann, Norbert: *Personal und Ethik - Theorie und Praxis verantwortungsbewußter Führung*. in: *Bausch/Kleinfeld/Steinmann 2000*. 139-154.
- [Wellmer 1986] Wellmer, Albrecht: *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- [Werner 2003] Werner, Micha H.: *Diskursethik und Maximenethik. Von der Prinzipienbegründung zur Handlungsorientierung*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.
- [Werner 2006] Werner, Micha H.: *Diskursethik*. in: *Düwell/Hübenthal/Werner 2006*, 140-151.
- [Westebbe/Logan 1993] Westebbe, Achim / Logan, David (Hg.): *Corporate*



- Citizenship. Unternehmen im gesellschaftlichen Dialog.* Wiesbaden: Gabler, 1993.
- [**Wickert 2005**] Wickert, Ulrich: *Der Ehrliche ist der Dumme. Über den Verlust der Werte.* München: Heyne, 2005.
- [**Wieland 1994**] Wieland, Josef: *Warum Wirtschaftsethik?* in: *Forum Philosophie 1994.* 215-240.
- [**Wieland 2000**] Wieland, Josef: *Die Ethik der Governance.* Marburg: Metropolis <sup>2</sup>2000.
- [**Wieland 2000a**] Wieland, Josef: *Globale Wirtschaftsethik. Steuerung und Legitimität von Kooperation in der Weltökonomie.* in: Kettner 2000. 365-387.
- [**Wieland 2001**] Wieland, Josef (Hg.): *Die moralische Verantwortung kollektiver Akteure.* Heidelberg: Physica, 2001.
- [**Wieland 2004**] Wieland, Josef (Hg.): *Handbuch Wertemanagement.* Hamburg: Murmann, 2004.
- [**Wieland/Grüninger: 2000**] Wieland, Josef / Grüninger, Stephan: *EthikManagementSysteme und ihre Auditierung - Theoretische Einordnung und praktische Erfahrungen.* in: *Bausch/Kleinfeld/Steinmann 2000.* 155-189.
- [**Wiemeyer 1995**] Wiemeyer, Joachim: *Die Weltwirtschaftsordnung aus sozialethischer Sicht.* in: *Heimbach-Steins/Lienkamp/Wiemeyer 1995.* 347-366.
- [**Willke 1999**] Willke, Helmut: *Systemtheorie II: Interventionstheorie.* Stuttgart: Lucius&Lucius, <sup>3</sup>1999.
- [**Willke 2000**] Willke, Helmut: *Systemtheorie I: Grundlagen.* Stuttgart: Lucius&Lucius, <sup>3</sup>2000.
- [**Wils 2006**] Wils, Jean-Pierre: *Tugend.* in: *Düwell/Hübenthal/Werner 2006.* 534-538.
- [**Wörz 1993**] Wörz, Michael: *Wirtschaft, Ethik und Moral.* Dissertation, Tübingen, 1993.
- [**Wolfers 2003**] Wolfers, Melanie: *Theologische Ethik als handlungsleitende Sinnwissenschaft. Der fundamentalethische Entwurf von Klaus Demmer [SThE 99].* Freiburg i. Ue / Freiburg-Wien: Universitätsverlag / Herder, 2003.
- [**Zelinka 1994**] Zelinka, Udo: *Moraltheologie im interdisziplinären Dialog.* in: *Schramm/Zelinka 1994.* 81-101.
- [**Ziegler 1987**] Ziegler, Albert: *Unternehmensethik - Schöne Worte oder dringende Notwendigkeit?* [Beiträge und Berichte des Instituts für Wirtschaftsethik; Nr. 17] St. Gallen, 1987.
- [**Zirker 2004**] Zirker, Hans: *Grenzüberschreitungen: Möglichkeiten und Bedingungen einer Theologie des interreligiösen Gesprächs.* in: *Lob-Hüdepohl 2004,* 80-94.
- [**Zürcher 1998**] Zürcher, Markus: *Solidarität, Anerkennung und Gemeinschaft: Zur Phänomenologie, Theorie und Kritik der Solidarität.* Tübingen-Basel: Francke, 1998.
- [**Zulehner u.a. 1996**] Zulehner, Paul M. / Denz, Hermann / Pelinka, Anton / Tálos, Emmerich (Hg.): *Solidarität. Option für die Modernisierungsverlierer.* Innsbruck-Wien: Tyrolia, 1996.
- [**Zwickel 1997**] Zwickel, Klaus: *Eine ordnungspolitische Stellungnahme.* in: *Nacke 1997,* 137-147.