

Thomas Pauli

**„Amen, ich sage euch: Er wird gewiss nicht um seinen Lohn  
kommen.“ (Mt 10,42)**

**Anthropologische Optionen bei Karl Homann als  
Interpretationsinstrumente für ausgewählte Texteinheiten im  
Matthäusevangelium**

Dissertation  
im Fach theologische Ethik

eingereicht an der  
Philosophischen Fakultät  
der Universität Passau  
zur Erlangung des akademischen Doktorgrades

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

Zweitgutachter:  
Prof. Dr. Sandra Huebenthal

Passau  
August 2021

„Amen, ich sage euch: Er wird gewiss nicht um seinen Lohn kommen.“ (Mt 10,42)

Anthropologische Optionen bei Karl Homann als Interpretationsinstrumente für  
ausgewählte Texteinheiten im Matthäusevangelium

## Inhaltsverzeichnis

<b>EIN WORT DES DANKES</b>	<b>7</b>
<b>VORBEMERKUNG</b>	<b>8</b>
<b><u>I. THEORETISCHE GRUNDLEGUNG UND FORSCHUNGSDESIGN</u></b>	<b><u>9</u></b>
<b>1. FORSCHUNGSINTERESSE</b>	<b>9</b>
<b>2. GANG DER ARBEIT</b>	<b>13</b>
<b>3. TERMINOLOGIE: MENSCHENBILD ODER ANTHROPOLOGISCHE OPTIONEN ALS VERBUNDBEGRIFF?</b>	<b>15</b>
3.1 MENSCHENBILD ALS VERBUNDBEGRIFF	15
3.2 ANTHROPOLOGISCHE OPTIONEN ALS VERBUNDBEGRIFF	18
3.2.1 Das „Vor“ der anthropologischen Optionen	19
3.2.2 Das Fakultative der anthropologischen Optionen	21
<b>4. KONZEPTION</b>	<b>23</b>
4.1 DER KONZEPTIONELLE ANSPRUCH DER ANTHROPOLOGISCHEN OPTIONEN	23
4.2 WIRTSCHAFTSETHIK UND MATTHÄUSEVANGELIUM ALS ORTE DER MORAL	25
<b>5. METHODISCHE VORÜBERLEGUNGEN</b>	<b>27</b>
<b>6. AUSWAHL DER DIALOGPARTNER</b>	<b>32</b>
6.1 DER BIBLISCHE GESPRÄCHSPARTNER	32
6.1.1 Matthäusevangelium	33
6.1.2 Textauswahl im Matthäusevangelium	34
6.2 DER WIRTSCHAFTSETHISCHE GESPRÄCHSPARTNER	35
6.2.1 Deutschsprachige Wirtschaftsethik	36
6.2.2 Der wirtschaftsethische Ansatz von Karl Homann	37
<b><u>II. PRIMAT DES EIGENNUTZSTREBENS – ZUM ETHIKANSATZ VON KARL HOMANN</u></b>	<b><u>41</u></b>
<b>1. ETHIK FÜR MODERNE GESELLSCHAFTEN</b>	<b>42</b>
1.1 INTEGRATION VON AUTONOMER ETHIK IN DER PHILOSOPHIE UND NATURALISTISCHEN ETHIK-KONZEPTIONEN	46
1.1.1 Autonome Ethik in der Philosophie	46
1.1.1.1 Schwächen	48
1.1.1.2 Stärken	50

1.1.2 Naturalistische Ethik	52
1.1.2.1 Stärken	56
1.1.2.2 Schwäche	57
1.1.3 Verhältnis von autonomer Ethik und naturalistischen Ethikansätzen	58
1.2 PRAKTISCHER SYLLOGISMUS	59
1.2.1 Eudaimonia als normatives Ideal	60
1.2.2 Empirische Realisierungsbedingungen	62
1.2.2.1 Ausdifferenzierte Funktionssysteme	63
1.2.2.2 Formelle Kontrollmechanismen	65
1.2.2.3 Marktwirtschaft	66
1.2.2.4 Wettbewerb	68
1.3 WETTBEWERB UND MORAL – GRUNDPROBLEM UND LÖSUNGSANSATZ	71
1.3.1 Das Grundproblem von Wettbewerb und Moral	71
1.3.2 Gefangenendilemma	73
1.3.2.1 Gefangenendilemma in seiner klassischen Form	73
1.3.2.2 Homanns Modellverständnis	75
1.3.2.3 Gefangenendilemma bei Homann	76
1.3.3 Lösungsansatz: Wettbewerb unter Regeln	81
1.3.3.1 Marktwirtschaft und Wettbewerb als Dilemmastruktur	81
1.3.3.2 Lösungsansatz in seiner klassischen Form	83
1.3.3.3 Lösungsansatz nach Homann	84
1.4 NORMATIVE URTEILE – DIE SYSTEMATISCHE BEDEUTUNG DES GEFANGENENDILEMMAS	87
1.4.1 Die Grenze individualmoralischen Handelns	88
1.4.2 Anreizkompatible Gestaltung moralischer Normen	89
1.4.3 Rehabilitierung des Eigennutzstrebens	90
1.4.4 Zweistufigkeit der Ethik	93
1.4.5 Zurechnung moralischer Übel	95
1.4.6 Dilemmastrukturen als Heuristik	97
<b>2. PHILOSOPHISCHE OPTIONEN</b>	<b>98</b>
2.1 THOMAS HOBBS	101
2.1.1 Naturzustand	101
2.1.2 Gefangenendilemma	103
2.1.3 Präventive Gegendefektion	104
2.1.4 Zweistufigkeit der Ethik	105
2.2 IMMANUEL KANT	106
2.2.1 Kantinterpretation der autonomen Ethik in der Philosophie	107
2.2.2 Homanns affirmative Anschlüsse an Kant	109
2.2.2.1 Moralverständnis	110
2.2.2.2 Das System der sich selbst lohnenden Moralität	111
2.2.2.3 Rehabilitierung des Eigennutzstrebens	113
2.3 GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL	114
2.3.1 Methodisches Vorgehen	114
2.3.2 Anreizkompatible Gestaltung moralischer Normen	115
2.3.3 Zweistufigkeit der Ethik	117
2.4 ARNOLD GEHLEN	119
2.4.1 Verfasstheit moderner Gesellschaften	120
2.4.2 Eigennutzstreben	121

2.4.3 Sanktionsbewehrte Rahmenordnung und anreizkompatible Gestaltung moralischer Normen	122
2.4.4 Fazit	123
2.5 JOHN RAWLS	124
2.5.1 Integration von autonomer Ethik in der Philosophie und naturalistischen Ethikkonzeptionen	124
2.5.2 Utilitarismus	125
2.5.3 Eudaimonia	127
2.5.4 Verzicht auf metaphysische Annahmen	127
2.6 JÜRGEN HABERMAS	129
2.7 KARL-OTTO APEL	132
2.7.1 Standardmodell der autonomen Ethik in der Philosophie	132
2.7.2 Rolle der Individualmoral	133
<b>3. ANTHROPOLOGISCHE OPTIONEN</b>	<b>135</b>
3.1 EIGENNUTZSTREBEN – ZUR HANDLUNGSLEITENDEN MOTIVATION	144
3.1.1 Gerhard Roth	146
3.1.2 Bedeutung für Homanns Ethikansatz	150
3.2 BEGRENZTE FREIHEIT	151
3.2.1 Pierre Bourdieu	154
3.2.2 Gerhard Roth	157
3.2.3 Bedeutung für Homanns Ethikansatz	159
3.3 INTUITION – ZUR DOMINANZ UNBEWUSSTER DENKPROZESSE	161
3.3.1 Gerhard Roth	162
3.3.2 Daniel Kahneman	164
3.3.3 Gerd Gigerenzer	166
3.3.4 Bedeutung für Homanns Ethikansatz	169
3.4 ZUM PROBLEM DER INTENTIONALEN ATTRIBUTION	170
3.4.1 Daniel Kahneman	170
3.4.2 Bedeutung für Homanns Ethikansatz	171
3.5 PRÄVENTIVE GEGENDEFEKTION	172
3.5.1 Daniel Kahneman	172
3.5.2 Bedeutung für Homanns Ethikansatz	174
3.6 BILANZ	175

### **III. ESCHATOLOGISCHE BELOHNUNG ALS ANREIZ – ZUR ARGUMENTATION AUSGEWÄHLTER**

<b>TEXTE DES MATTHÄUSEVANGELIUMS</b>	<b>179</b>
<b>1. MATTHÄUSEVANGELIUM ALS MAKROTEXT</b>	<b>180</b>
1.1 ENTSTEHUNGSSZENARIO UND KONTEXT	182
1.2 TEXTAUFBAU	185
1.3 PRAGMATIK	188
<b>2. DIE REDE VON DEN ENDEREIGNISSEN UND VOM GERICHT (MT 24,3-25,46)</b>	<b>189</b>
<b>3. DAS GLEICHNIS VON DEN ZEHN MÄDCHEN (MT 25,1-13)</b>	<b>194</b>
3.1 AUFBAU	194
3.2 ANALYSE	195
3.2.1 Titel (V1) – Das Gleichnis von den zehn Mädchen	195
3.2.2 Erster Erzählabschnitt (VV 2-5) – Die Klugen und die Törichten	199
3.2.3 Zweiter Erzählabschnitt (VV 6-9) – Das fehlende Öl	200

3.2.4 Dritter Erzählabschnitt (VV 10-12) – Belohnung und Strafe	201
3.2.5 Abschließender Appell (V 13) – Seid wachsam!	202
3.3 METAPHORISCHE AUSLEGUNG	203
3.4 ETHISCHE PERSPEKTIVE AUF DEN TEXT	205
3.4.1 Erzählebene	206
3.4.1.1. Die Frage nach der Teilbarkeit – Hätte das Öl nicht zum Teilen gereicht?	206
3.4.1.2 Die Frage nach dem Motiv – Warum teilen die klugen Mädchen nicht?	208
3.4.2 Rezipientenebene – Die Botschaft an die Hörer	210
3.4.2.1 Textkritische Botschaft – Weiterarbeit an der Parabel	210
3.4.2.2 Sozialkritische Botschaft – Handeln auf Kosten anderer	211
3.4.2.3 Metaphorische Botschaft – Appell zum zielgerichteten Handeln	212
<b>4. DAS GLEICHNIS VON DEN ANVERTRAUTEN GELDERN (MT 25,14-30)</b>	<b>216</b>
4.1 AUFBAU	216
4.2 ANALYSE	217
4.2.1 Erster Erzählabschnitt (VV 14-15) – Das Anvertrauen der Gelder	217
4.2.2 Zweiter Erzählabschnitt (VV 16-18) – Die Umsetzung des Auftrags	219
4.2.3 Dritter Erzählabschnitt (VV 19-30) – Rechenschaftsdialoge	220
4.2.3.1 Vers 19 – Hinführung zur Rechenschaftsszene	220
4.2.3.2 Verse 20-23 – Dialog zwischen dem Herrn und den ersten beiden Sklaven	221
4.2.3.3 Verse 24-30 – Dialog zwischen dem Herrn und dem dritten Sklaven	223
4.3 METAPHORISCHE AUSLEGUNG	227
4.4 ETHISCHE PERSPEKTIVE AUF DEN TEXT	229
4.4.1 Erzählebene	229
4.4.1.1 Die Verdopplung der anvertrauten Gelder – Haben die ersten beiden Sklaven rücksichtslos gewirtschaftet?	229
4.4.1.2 Die Aufforderung zu den Bankiers zu gehen – Ist der Herr eine moralisch fragwürdige Figur?	232
4.4.2 Rezipientenebene – Die Botschaft an die Hörer	236
4.4.2.1 Sozialkritische Botschaft – das Gleichnis als Sinnbild für die Enteignung kleiner Bauern	237
4.4.2.2 Wirtschafts- und gesellschaftskritische Botschaft – die Reichen werden immer reichen, die Armen immer ärmer	238
4.4.2.3 Metaphorische Botschaft – Appell zum mutigen und zielgerichteten Handeln	239
<b>5. DIE ERZÄHLUNG VOM WELTGERICHT (MT 25,31-46)</b>	<b>242</b>
5.1 AUFBAU	243
5.2 ANALYSE	243
5.2.1 Erster Erzählabschnitt (VV 31-33) – Vom Kommen des Menschensohnes und der Scheidung der Völker	243
5.2.2 Zweiter Erzählabschnitt VV 34-45 – Gerichtsdialoge	247
5.2.2.1 Verse 34-40 – Belohnung für die Gerechten	247
5.2.2.2 Verse 41-45 – Bestrafung der Verfluchten	249
5.2.3 Dritter Erzählabschnitt (V 46) – Zusammenfassende Schlussbemerkung	251
5.3 GESAMTBETRACHTUNG	252
5.4 ETHISCHE PERSPEKTIVE AUF DEN TEXT	253
5.4.1 Erzählebene – Was ist die Handlungsmotivation der gerechten Erzählfiguren?	254
5.4.2 Rezipientenebene – Die Botschaft an die Hörer	256
5.4.2.1 Christologische Botschaft – Handeln am Bedürftigen als Handeln an Christus	256
5.4.2.2 Solidarische Botschaft – Appel zum selbstlosen Helfen	257
5.4.2.3 Teleologische Botschaft – das Himmelreich als Handlungsanreiz	261

<b>IV. SCHLUSSBETRACHTUNG</b>	<b>264</b>
<b>1. ANALOGIEN ZWISCHEN HOMANN UND DEM MATTHÄUSEVANGELIUM – HANDLUNGSWIRKSAMKEIT VON SOLLENSFORDERUNGEN</b>	<b>264</b>
1.1 ANREIZKOMPATIBLE GESTALTUNG MORALISCHER NORMEN	265
1.2 REHABILITIERUNG DES EIGENNUTZSTREBEN	267
1.3 ZWEISTUFIGE ETHIK	270
<b>2. ANSCHLUSSFÄHIGKEIT ZWISCHEN HOMANNS KONZEPTION UND DEM MATTHÄUSEVANGELIUM</b>	<b>272</b>
2.1 UNTERSCHIEDUNG ZWISCHEN NORMATIVER ETHIK UND PARÄNESE	272
2.2 UNTERSCHIEDUNG ZWISCHEN EINER MORAL AUF MAKRO- UND AUF MIKROEBENE	275
<b>3. FAZIT UND AUSBLICK</b>	<b>277</b>
3.1 IMPLIKATIONEN FÜR DIE CHRISTLICHE SOZIALVERKÜNDIGUNG	279
3.2 IMPLIKATIONEN FÜR DEN ETHIKANSATZ VON KARL HOMANN	282
<b>QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS</b>	<b>284</b>
<b>QUELLEN</b>	<b>284</b>
<b>LITERATURVERZEICHNIS</b>	<b>285</b>
<b>INTERNETQUELLEN</b>	<b>296</b>
<b>ABBILDUNGSVERZEICHNIS</b>	<b>298</b>
<b>EIDESSTATTLICHE ERKLÄRUNG</b>	<b>299</b>

## Ein Wort des Dankes

Mit dem Abschluss meines Dissertationsprojektes ist es mir ein großes Anliegen, denjenigen zu danken, die einen entscheidenden Beitrag zum Entstehen dieser Arbeit geleistet haben.

Zu besonderem Dank bin ich meinem Doktorvater, Herrn Prof. Dr. Dr. Peter Fonk, verpflichtet. In intensiven Gesprächen hat er mir wertvolle Impulse gegeben und dadurch wichtige Verstehensprozesse initiiert. Mit seiner wohlwollenden und engagierten Betreuung hat er wesentlich zum Gelingen meiner Arbeit beigetragen. Ein besonderer Dank gilt ebenso Frau Prof. Dr. Sandra Huebenthal, die das Zweitgutachten übernommen hat. Ich verdanke Ihr wertvolle Anregungen, die zur Abklärung der Forschungsfrage hilfreich waren. Durch den persönlichen Austausch hat sie mir geholfen, kritisch-reflexive Denkprozesse zu schärfen.

Mein Dank richtet sich zudem an alle, die die Entstehung dieser Arbeit auf sonstige Weise beeinflusst und begleitet haben. Eine besondere Hilfe waren die konstruktiven Gespräche mit Zsófia Schnelbach, Johannes Nickl und Judith Bauer. Dass meine Arbeit entstehen konnte, verdanke ich in besonderem Maße auch der Unterstützung meiner Eltern, denen diese Arbeit gewidmet sei.

## Vorbemerkung

„Die Hälfte aller Kontroversen in der Welt dreht sich nur um Wörter. Könnten sie auf eine klare Fragestellung gebracht werden, so würden sie bald zu Ende geführt sein ... Das ist das große Ziel, das man heutzutage anstreben sollte, zugegebenermaßen ein sehr schwer erreichbares Ziel. Notwendig für uns ist nicht das Disputieren, nicht das Demonstrieren, sondern das Definieren.“<sup>1</sup>

Den Worten des anglikanischen Gelehrten und Kardinals John Henry Newman folgend, möchte ich vorab einen Zentralbegriff meiner Arbeit definieren. In meiner Arbeit verwende ich den Begriff *theologische Ethik* als Oberbegriff, der nach allgemeiner Übereinkunft in eine individuelle ethische Unterform, die Moralthologie, und eine sozialetische Subkategorie, die Sozialethik, untergliedert wird. Aufgrund besserer Lesbarkeit verzichte ich in meiner Arbeit darauf, sowohl die weibliche als auch die männliche Form aufzuführen. Stattdessen verwende ich durchgängig die männliche Form, in der die weibliche stets impliziert ist.

---

<sup>1</sup>Newman, Newman's university sermons 200, (deutsche Übersetzung in: Schüller, Der menschliche Mensch XVII).



# I. Theoretische Grundlegung und Forschungsdesign

## 1. Forschungsinteresse

Das Anliegen meiner Dissertation ist die Intensivierung eines Dialogs zwischen theologischer Ethik und deutschsprachiger Wirtschaftsethik. Der wissenschaftliche Diskurs zwischen beiden Disziplinen ist in jüngster Vergangenheit zunehmend verstummt. Die letzte Arbeit, die mit dem Forschungsansatz meiner Untersuchung zumindest im weitesten Sinne vergleichbar ist, erschien im Jahr 2008 mit der Dissertationsschrift *Gutes Leben durch die Wirtschaft?* von Edeltraud Koller, welche die wirtschaftsethischen Ansätze von Karl Homann und Peter Ulrich aus theologisch-ethischer Perspektive betrachtet. Meine Forschungsfrage unterscheidet sich jedoch grundlegend von Kollers Ansatz, worauf ich nachfolgend noch näher eingehe.<sup>2</sup> Hinzu kommt, dass Ökonomik, philosophische Ethik und empirische Wissenschaften die Theologie als Gesprächspartner der Wirtschaftsethik substituiert haben.<sup>3</sup> Eine Wiederaufnahme des Gesprächs ist jedoch wünschenswert, da die Wirtschafts- und Unternehmensethik vor Herausforderungen steht, zu denen die theologische Ethik wertvolle Beiträge liefern kann. Dies lässt sich an einer Aussage des Wirtschaftsethikers Olaf J. Schumann illustrieren. Ihm zufolge ist in den Sozialwissenschaften die Tendenz sichtbar, den Menschen auszuklammern und die Wirtschaft lediglich als „monetäre Textualität“<sup>4</sup> zu begreifen. Ausgehend von dieser Erkenntnis wirft Schumann die Frage auf: „Hat sich aber mit der theoretischen Ausklammerung des Menschen die anthropologische Frage erledigt?“<sup>5</sup>

Das Forschungsinteresse dieser Untersuchung knüpft an solche Fragestellungen an und sucht wie Homann, Enste und Koppel nach „Ansatzpunkten für ein fruchtbares Gespräch zwischen Ökonomik und Theologie“<sup>6</sup>. Wie ich in Kapitel 6. *Auswahl der Dialogpartner* begründen werde, orientiert sich meine Untersuchung an den bisherigen Forschungsarbeiten zu Homanns Wirtschaftsethik, jedoch

---

<sup>2</sup>Ferner sei die 2002 publizierte Dissertationsschrift *Ethische Verantwortung in der globalisierten Ökonomie* des Theologen Andreas Heeg genannt, der die Ansätze von Horst Steinmann, Peter Ulrich, Karl Homann und Josef Wieland analysiert und miteinander vergleicht – auf eine theologische Reflexion der verschiedenen Ansätze verzichtet er allerdings.

<sup>3</sup>Vgl. Homann, *Wirtschaftsethik: Versuch einer Bilanz und Forschungsaufgaben* 198; vgl. hierzu auch Homann, *Das Können des moralischen Sollens* II 291.

Exemplarisch verweise ich auf die philosophisch angelegten Dissertationen *Normative Grundlagen der Wirtschaftsethik* (2009) von Georg Trautnitz und *Wirtschaftsethik von ihren Extremen her* (2014) von Michaela S. Wurzer. Nach der Erläuterung der jeweiligen Ansätze stellen Trautnitz und Wurzer die wirtschaftsethischen Konzeptionen von Homann und Ulrich vergleichend gegenüber. Trautnitz reflektiert in einem systematischen Teil zudem ökonomische Fragestellungen unter philosophisch-ethischer Perspektive.

<sup>4</sup>Schumann, *Wirtschaftsphilosophie: Zur Neuorientierung einer Forschungsrichtung* 175.

<sup>5</sup>Schumann, *Wirtschaftsphilosophie: Zur Neuorientierung einer Forschungsrichtung* 175.

<sup>6</sup>Homann/Enste/Koppel, *Ökonomik und Theologie* 11.

wählt sie einen anderen Schwerpunkt: Während bisherige Arbeiten die Anfänge und Weiterentwicklung seiner Wirtschaftsethik untersuchten,<sup>7</sup> nimmt meine Arbeit vor allem auf neuere Publikationen Bezug, in denen Homann schwerpunktmäßig philosophisch-ethische und anthropologische Fragen thematisiert. Der gewählte Anknüpfungspunkt umfasst daher ethische und anthropologische Inhalte zugleich. Ich gehe der übergeordneten Frage nach, inwiefern eine moderne Wirtschaftsethik an ein biblisches Ethos anschlussfähig ist, aber auch: wo Grenzen der Anschlussfähigkeit erreicht sind. Aus meinem Forschungsinteresse leite ich eine weitere Frage ab, die ich auf der Grundlage einer narrativen Textanalyse ebenfalls untersuche: Welchen Beitrag kann eine ethische Perspektive auf ausgewählte Texte des Matthäusevangeliums zur wirtschaftsethischen Fragestellung leisten: Wie wird Moral handlungswirksam?<sup>8</sup> Zur Plausibilisierung meines Ansatzes seien zwei Erklärungen angefügt.

Erstens: Auf den ersten Blick mag ein Vergleich von Homanns (Wirtschafts-)Ethik<sup>9</sup> und biblischen Texten wenig plausibel erscheinen – zu weit scheinen die beiden Fachbereiche auseinander zu liegen. Aus theologisch-ethischer Perspektive ist kritisch anzumerken, dass Homanns (Wirtschafts-)Ethik und biblische Texte hinsichtlich des normativen Charakters unterscheiden: Homanns Ansatz ist der normativen Ethik zuzuordnen. In seiner (wirtschafts-)ethischen Konzeption analysiert er, was vernünftigerweise zu tun ist beziehungsweise, wie Menschen verantwortlich handeln sollen. Es geht ihm darum, ethische Urteile und Handlungsrichtlinien zu begründen, die den Menschen als Orientierung für richtiges Handeln dienen sollen.<sup>10</sup> Biblische Texte gilt es von der normativen Ethik grundsätzlich zu unterscheiden, da ihnen nicht der gleiche normative Charakter zukommt. Aus biblischen Texten lassen sich ethische Normen schließlich nicht direkt ableiten.<sup>11</sup> Oder mit dem theologischen Ethiker Peter Fonk gesprochen: Die „Berufung auf die Schrift [liefert] keine argumentative Begründung im Sinne normativer Ethik“<sup>12</sup>. Wer hingegen ethische Normen direkt aus Bibeltexten

---

<sup>7</sup>Während Kaiser sich in seinem 1992 erschienenem Dissertationsschrift *Die ethische Integration ökonomischer Rationalität* schwerpunktmäßig mit Homanns Habilitationsschrift auseinandersetzt, bezieht sich Wurzer in ihrer bereits genannten Untersuchung auf die sich daran anschließenden Publikationen Homanns. (Vgl. Wurzer, Wirtschaftsethik von ihren Extremen her 12).

<sup>8</sup>In Anlehnung an Homann, Ethik in der Marktwirtschaft 14; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 291.

<sup>9</sup>In meiner Arbeit wird Homanns Ansatz als (Wirtschafts-)Ethik beziehungsweise (wirtschafts-)ethische Konzeption bezeichnet. Die Wortwahl stellt in Rechnung, dass ich mich insbesondere mit Homanns Werk *Sollen und Können* auseinandersetze, bei dem es sich in erster Linie „nicht um ein wirtschaftsethisches, sondern um ein philosophisches Buch“ handelt. (Homann, Sollen und Können 9). Synonym dazu spreche ich auch von Homanns Ethikansatz, sodass die Bezeichnung die enge Bezogenheit zwischen Homann philosophischen Ethikansatz und seiner Wirtschaftsethik impliziert – siehe hierzu Gliederungspunkt 1. *Ethik für moderne Gesellschaften*.

<sup>10</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 14.

<sup>11</sup>Vgl. Kirchschräger, Mass-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments 13.

Der theologisch-ethische Grundbegriff *Norm* leitet sich vom Lateinisch *norma* ab, das mit Richtschnur, Maßstab oder Regel übersetzt werden kann. (Vgl. Merk/Schlögl-Flierl, Moraltheologie kompakt 10).

<sup>12</sup>Fonk, Glauben, handeln und begründen 17.

ableitet, der begeht – mit dem theologischen Ethiker Peter Dabrock gesprochen – einen *bibli-zistischen Fehlschluss*.<sup>13</sup> Meine ethische Perspektive auf das Matthäusevangelium stellt zudem in Rechnung, dass die matthäische Jesusgeschichte nicht die argumentative Rechtfertigung von Normen zum Ziel hat, sondern die zweifelsfreie Geltung bestehender Normen bereits voraussetzt. Die narrativen Texte des Matthäusevangeliums sind deshalb nicht als ethische Argumentation, sondern mit – mit Bruno Schüller formuliert – als *Paränese*, als moralische Mahn- und Scheltrede zu verstehen.<sup>14</sup> Das heißt: Sie rufen den Rezipienten Sollensforderungen in Erinnerung und schärfen sie ein, erheben aber nicht den Anspruch, diese zu begründen. Was er im konkreten Fall unter Paränese versteht, verdeutlicht Schüller anhand der Textsequenz<sup>15</sup> Jesus und die Ehebrecherin (Joh 8,3-11):

„In der dort geschilderten Szene besteht offensichtlich unter allen Beteiligten Einverständnis darüber, daß Ehebruch eine sittliche Verfehlung ist. Diese Überzeugung veranlaßt die Schriftgelehrten und Pharisäer, die beim Ehebruch überraschte Frau vor Jesus zu bringen. Auch die Frau versucht nicht, ihre Tat zu rechtfertigen, indem sie etwa vorbrächte, sie habe durch den Ehebruch nichts getan, woraus man ihr einen Vorwurf machen könnte. Jesus selbst sagt der Frau zwar, er verurteile sie nicht. Aber das bedeutet nicht, daß er ihr Verhalten billigt. Er gewährt ihr vielmehr Vergebung und fordert sie auf, fortan nicht mehr zu sündigen. In der Szene geht es also nicht um die Verbindlichkeit eines sittlichen Gebots, nicht um die Frage, ob das Verbot des Ehebruchs zu Recht behauptet werde. Darüber besteht Einverständnis. Es geht um das Verhalten der Frau gegenüber einem als bindend anerkannten Gebot.“<sup>16</sup>

Um einem möglichen Missverständnis vorzubeugen: Es kann nicht das Ziel sein, die ausgewählten Texte des Matthäusevangeliums durch einen Rückgriff auf das Johannesevangelium zu erklären. Es geht alleine um den Begriff der Paränese, der nach Ansicht Schüllers grundsätzlich auf alle biblischen Texte anwendbar ist. Doch trotz des unterschiedlichen normativen Charakters – und hierin besteht der Ansatzpunkt meiner Arbeit – können biblische Erzählungen eine Orientierungshilfe für ethische Fragestellungen sein, da es der Anspruch der theologischen Ethik ist, Moral und Ethos sowohl aus der Perspektive des christlichen Glaubens als auch in vernunftgemäßer Weise zu reflektieren.<sup>17</sup> Die Heilige Schrift gilt hierbei als wichtige Inspirationsquelle für die theologische Ethik

---

<sup>13</sup>Dabrock, Antwortender Glaube und Vernunft 304.

<sup>14</sup>Vgl. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile 16.

Mit Schüller lässt sich der Begriff Paränese wie folgt konkretisieren: Die moralische Mahn- und Scheltrede kann „nur gelingen, wenn ihre Voraussetzung erfüllt ist, wenn das Einverständnis aller Beteiligten über das, was sittlich und/oder rechtlich gefordert ist, tatsächlich besteht“. (Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile 16; ausführlich Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile 15-33).

<sup>15</sup>In meiner Arbeit verwende ich den Begriff *Perikope* nicht, zumal es sich der eigentlich Wortbedeutung nach auch nicht um einen exegetischen, sondern um einen liturgischen Ausdruck handelt. Perikopen sind Texteinheiten, die aus der Bibel für liturgische Zwecke entnommen und nach der kirchlich vorgegebenen Leseordnung in den Gottesdiensten verkündet werden. (Vgl. Nübold, Perikopen 33).

<sup>16</sup>Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile 15.

<sup>17</sup>Vgl. Merkl/Schlögl-Flierl, Moraltheologie kompakt 13.

Zum besseren Verständnis erscheint es mir sinnvoll, an dieser Stelle die Begriffe *Ethos*, *Moral* und *Ethik* zu definieren und die unterschiedlichen Bedeutungsinhalte zu erläutern. Moral, Ethos und Ethik weisen unter inhaltlichen Gesichtspunkt zwar Gemeinsamkeiten auf, dürfen jedoch nicht synonym verwendet. Unter dem Begriff Ethos ist mit Schockenhoff die „persönliche Lebenseinstellung oder die bewusst gelebte Grundhaltung von einzelnen oder Gruppen“ zu verstehen. (Schockenhoff, Grundlegung der Ethik 23). Moral bestimmt

– siehe hierzu Kapitel 4.2 *Wirtschaftsethik und Matthäusevangelium als Orte der Moral*.<sup>18</sup> Nach dem theologischen Ethiker Walter Lesch stehen die unterschiedlichen Ebenen der Argumentation nicht im Widerspruch zueinander; er weist stattdessen darauf hin, dass sich Ethik und Bibel konstruktiv miteinander verbinden lassen:

„Aus biblischen Texten lassen sich nun einmal keine konkreten Normen (...) entnehmen. Aber der Rückgriff auf die Quellen hat durchaus eine klärende Funktion, wenn es [zum Beispiel] darum geht, *Motivationen* zu entdecken“<sup>19</sup>.

In Anlehnung an Lesch lässt sich allgemein formulieren: Biblische Texte haben eine klärende Funktion, wenn es um den Aspekt *der praktischen Umsetzung* geht. Vor diesem Hintergrund stelle ich die ethische Anfrage an das Matthäusevangelium, inwiefern der Verfasser die Handlungswirksamkeit der narrativ vermittelten Botschaft(en) an die Leser<sup>20</sup> berücksichtigt.<sup>21</sup> Die *Handlungswirksamkeit von Sollensforderungen* ist der Ansatzpunkt, anhand dessen ich aus theologisch-ethischer Perspektive Homanns Ansatz und ausgewählte Texte des Matthäusevangeliums analysiere und vergleiche. Dieser Anknüpfungspunkt wird von mir gewählt, da die Umsetzung moralischer Sollensforderungen zum Kernbestand von Homanns Ansatz zählt: „Eine Ethik, die den Menschen Orientierung geben will, hat der *Frage der Verwirklichung, der Implementierung, ab ovo einen systematischen Stellenwert* einzuräumen.“<sup>22</sup> Hinzu kommt, dass nach Koller der Mehrwert von Homanns Wirtschaftsethik in der Implementierungsfrage zu sehen ist, und damit in Homanns Ansatz zur Umsetzung moralischer Sollensforderungen.<sup>23</sup> So weist sie im Fazit ihrer Dissertationsschrift darauf hin,

---

Schockenhoff als „die Gesamtheit der faktisch gelebten oder sozial auferlegten Normen einer Gesellschaft oder Gruppe“. (Schockenhoff, Grundlegung der Ethik 23, Fußnote 5). Ethos und Moral beschreiben also beide faktische Normen des Handelns und geben damit Auskunft über den Normenkodex, der in einer bestimmten Gruppe, zu einer bestimmten Zeit oder Kultur anerkannt und befolgt wird respektive wurde. (Vgl. Kluxen, Ethos 939-940). Während Ethos und Moral weitgehend bedeutungsgleich sind, ist Ethik davon grundsätzlich zu unterscheiden. Ethik ist die wissenschaftliche Reflexion von Moral und Ethos. (Vgl. Schockenhoff, Grundlegung der Ethik 23; vgl. hierzu auch Merkl/Schlögl-Flierl, Moraltheologie kompakt 9). Die normative Ethik setzt sich näherhin mit der Begründung ethischer Sollensforderungen und moralischer Urteile auseinander und überprüft sittliche Forderungen auf Gültigkeit beziehungsweise Legitimität. (Vgl. Fonk, Glauben handeln und begründen 19, 133). Die Begriffsklärung plausibilisiert zudem Schüllers Position, dass Paränese und normative Ethik zwingend zu unterscheiden sind. Biblischen Texten lässt sich lediglich entnehmen, welche sittliche Vorschriften schon anerkannt und befolgt wurden – die sittlichen Forderungen werden jedoch nicht begründet. (Vgl. Fonk, Glauben handeln und begründen 133). Insofern ist von einem biblischen Ethos und nicht von einer biblischen Ethik zu sprechen.

<sup>18</sup>Vgl. Merkl/Schlögl-Flierl, Moraltheologie kompakt 15; vgl. hierzu auch Kirchschräger, Mass-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments 14.

<sup>19</sup>Lesch, Bibelhermeneutik und theologische Ethik 27, (Hervorhebung durch den Verfasser).

<sup>20</sup>Hinsichtlich der Rezipienten des Evangeliums in meiner Arbeit verwende ich die Begriffe Leser und Hörer synonym.

<sup>21</sup>Im Gliederungspunkt 5. *Methodische Vorüberlegungen* erläutere ich, welche methodischen Schritte es zu beachten gilt, um den ethischen Gehalt biblischer Texte zu erschließen. In Kapitel 1. *Matthäusevangelium* konkretisiere ich mein methodisches Vorgehen.

<sup>22</sup>Homann, Das Können des moralischen Sollens II 312, (Hervorhebung durch den Verfasser).

Den Aspekt der Verwirklichung beziehungsweise Implementierung stelle ich im Gliederungspunkt II. *Primat des Eigennutzes – zum Ethikansatz von Karl Homann* ausführlich dar.

<sup>23</sup>Vgl. Koller, Gutes Leben durch die Wirtschaft? 303.

dass trotz ihrer Einwände gegen Homanns Ansatz, dieser „gewichtete Überlegungen für das Problem der Implementierung“<sup>24</sup> liefert.

Zweitens: Neben dem unterschiedlichen normativen Charakter will ich noch auf zwei weitere Unterschiede hinweisen, die zwischen den beiden Dialogpartnern bestehen und die es als mögliche Vorbehalte gegen die Konzeption meiner Arbeit zu entkräften gilt: Zum einen unterscheiden sich Homanns (Wirtschafts-)Ethik und biblische Texte hinsichtlich ihres zeitgeschichtlichen Hintergrunds und zum anderen auch dadurch, dass Homann in seinem (wirtschafts-)ethischen Ansatz ausdrücklich auf metaphysische Begründungen verzichten will, wohingegen die biblischen Texte reflektierte (Glaubens-)Erfahrungen zum Gegenstand haben. Gerade aufgrund dieser Unterschiede ist es von entscheidender Bedeutung, einen Ansatzpunkt zu wählen, der einen Austausch möglich und zugleich sinnvoll macht. Pointiert formuliert: Die Unterschiede, die zwischen beiden Fachdisziplinen bestehen, liegen außerhalb meiner Fragestellung, die sich auf die *Handlungswirksamkeit von Sollensforderungen* in narrativen Texten des Matthäusevangeliums und in Homanns Wirtschaftsethik bezieht. Andere Ansprüche werden von mir nicht erhoben und sind daher auch nicht an die Arbeit zu stellen.

Es ist zu resümieren: Anders als Koller in ihrer Dissertationsschrift frage ich nicht, was „biblische Leitbilder für die moderne Wirtschaftsethik leisten können“<sup>25</sup>, und zwar hinsichtlich einer Kritik am ökonomischen Sachzwangargument.<sup>26</sup> Ich gehe stattdessen der Frage nach, inwiefern eine moderne Wirtschaftsethik an ein biblisches Ethos anschlussfähig ist und wo Grenzen der Anschlussfähigkeit liegen. In meiner Arbeit untersuche ich ebenso, welchen Beitrag eine ethische Perspektive auf narrative Texte des Matthäusevangeliums zur wirtschaftsethischen Fragestellung leisten kann: Wie wird Moral handlungswirksam? In meiner Arbeit erfolgt jedoch kein Gespräch zwischen Theologischer Ethik und Wirtschaftsethik, sondern aus der Perspektive der theologischen Ethik werden Homanns Ansatz und ausgewählte Texte im Hinblick auf die Handlungswirksamkeit von Sollensforderungen analysiert und verglichen. Aus den vorausgehenden Erläuterungen erschließt sich der Gang meiner Arbeit.

## 2. Gang der Arbeit

Im ersten Kapitel führe ich mit dem Begriff der *anthropologischen Optionen* ein Verbundbegriff ein, der an die beiden Disziplinen – theologische Ethik und Wirtschaftsethik – anschlussfähig ist und einen Dialog zwischen den unterschiedlichen Fachrichtungen ermöglicht. Dem Optionenbegriff, der

---

<sup>24</sup>Koller, Gutes Leben durch die Wirtschaft? 303.

<sup>25</sup>Koller, Gutes Leben durch die Wirtschaft? 276.

<sup>26</sup>Vgl. Koller, Gutes Leben durch die Wirtschaft? 276.

in der Tradition des theologischen Ethikers Klaus Demmer steht, ist zudem ein konzeptioneller Anspruch inhärent, den ich aufgreife und meiner Arbeit zugrunde lege. Daraufhin erläutere ich methodische Überlegungen zur Auslegung biblischer Schriften. Hier zeige ich auf, wie sich ethische Aussagen biblischer Texte exegetisch sauber erschließen lassen – das heißt: ohne, dass ethische Urteile direkt aus der Schrift abgeleitet oder Texte für externe Anfragen verzweckt werden. Das erste Kapitel schließt mit Erläuterungen zur Auswahl der Gesprächspartner.

Im zweiten Kapitel stelle ich Homanns Ethikansatz für moderne Gesellschaften dar. In systematischer Abfolge erläutere ich die Ausgangsfrage, den Anspruch und das Profil seiner philosophisch-ethischen Konzeption. Ferner setze ich mich mit grundlegenden Annahmen, zentralen Argumentationsfiguren und normativen Postulaten auseinander. Sein Ethikparadigma begründet Homann zudem in Bezug auf verschiedene philosophische und anthropologische Annahmen, die ich im Anschluss an Demmers Optionenbegriff interpretiere und analysiere.

Das dritte Kapitel beginnt mit einführenden Erläuterungen zum Matthäusevangelium, in denen ich beschreibe, wie ich das Matthäusevangelium lese und mit welcher Methodik ich die ausgewählten Texteinheiten erschließe. Hier beantworte ich ebenso klassische Einleitungsfragen zum Entstehungsszenario und Kontext des Matthäusevangeliums, skizziere einen Gliederungsentwurf und lege dar, welche Wirkabsicht(en) ich für das Evangelium annehme. Im Anschluss an die Analyse des übergeordneten Erzählzusammenhangs (Mt 24,3-25,46) untersuche ich mit einem synchronen Textzugang die folgenden drei Erzählungen: das Gleichnis von den zehn Mädchen (Mt 25,1-13),<sup>27</sup> das Gleichnis von den anvertrauten Geldern (Mt 25,14-30) und die Textsequenz vom Weltgericht (Mt 25,31-46). Im Anschluss an die Erzähltextanalyse untersuche ich die ausgewählten Texte aus ethischer Perspektive. Dabei bildet Homanns Kernfrage – wie kann Moral wirksam werden – die Hintergrundfolie für meine ethische Anfrage an Text, sodass mir die Handlungswirksamkeit von Sollensforderungen als Lesebrille für die ausgewählten Texte des Matthäusevangeliums dient.

Im vierten Kapitel zeige ich auf, inwiefern eine moderne Wirtschaftsethik an ein biblisches Ethos anschlussfähig ist und wo Grenzen der Anschlussfähigkeit erreicht sind. In Bezug auf den gewählten Ansatzpunkt – die Handlungswirksamkeit von Sollensforderungen – zeige ich auf, welchen Beitrag eine ethische Perspektive auf narrative Texte des Matthäusevangeliums zur wirtschaftsethischen Fragestellung leisten kann: Wie wird Moral handlungswirksam?

---

<sup>27</sup>Für die Texteinheit Mt 25,1-13 wähle ich den Titel *das Gleichnis von den zehn Mädchen* und übernehme im Unterschied zu den anderen beiden Textsequenzen nicht die Überschrift aus der Einheitsübersetzung – das Gleichnis von den klugen und den törichten Jungfrauen. Meine Vorgehensweise erläutere ich in Kapitel 3.2.1 *Titel (V1) – Das Gleichnis von den zehn Mädchen*.

Bereits an dieser Stelle will ich darauf hinweisen, dass ich meiner Arbeit die Begriffe *Gleichnis* und *Parabel* synonym verwende. Die Frage nach der metaphorischen Auslegung von Parabeln beziehungsweise Gleichnisse beschreibe ich ausführlich in Kapitel 3.3 *Metaphorische Auslegung*.

### 3. Terminologie: Menschenbild oder anthropologische Optionen als Verbundbegriff?

Die vorliegende Arbeit hat – wie einführend dargestellt – den Dialog zwischen theologischer Ethik und Wirtschaftsethik zum Gegenstand. Damit der Austausch zwischen den unterschiedlichen Fachbereichen gelingen kann, ist als formale Voraussetzung auf eine geeignete Kommunikationsbasis zu achten. Es braucht daher Begriffe, die an beide Disziplinen anschlussfähig sind und den Dialog grundsätzlich ermöglichen. Meiner Arbeit dienen zwei Ansätze aus der Rechtswissenschaft als Quelle der Inspiration. So weist der Rechts- und Verwaltungswissenschaftler Gunnar Folke Schuppert dezidiert darauf hin, dass sich erst mit kompatiblen Begriffen die Erkenntnisse unterschiedliche Fachrichtungen diskutieren lassen.<sup>28</sup> Er bezeichnet solche Ausdrücke als „Schlüsselbegriffe der Perspektivenverklammerung“<sup>29</sup> beziehungsweise als „interdisziplinäre Verbundbegriffe“<sup>30</sup>. Eine analoge Argumentationslinie findet sich beim Rechtswissenschaftler Wolfgang Kahl, dessen Verständnis von Verbundbegriffen meiner Arbeit als Referenzpunkt dient:

„Verbundbegriffe sind Begriffe, die unterschiedliche, auf denselben Gegenstand gerichtete Fachdiskurse mit ihren jeweiligen spezifischen Forschungsinteressen und Methoden zusammenbringen und koordinieren.“<sup>31</sup>

Verbundbegriffe schaffen also die formale Voraussetzung für den Austausch unterschiedlicher Fachrichtungen über einen gemeinsamen Interessensgegenstand. Der Untertitel dieser Arbeit spricht von *anthropologischen Optionen* und deutet in dem altgriechischen Begriff *anthrōpos*<sup>32</sup> an, dass der Austausch mittels des Begriffs vom Menschen stattfindet. Obwohl der Untertitel mit dem Begriff der anthropologischen Optionen einen geeigneten Ausdruck bereits vorwegnimmt, ist aus (moral-)theologischer Perspektive der Begriff des Menschenbildes naheliegender. In einem ersten Schritt analysiere ich deshalb, ob der Ausdruck Menschenbild an die theologische Ethik sowie an die Wirtschaftsethik anschlussfähig ist.

#### 3.1 Menschenbild als Verbundbegriff

Mit Blick in die theologische Handbuchliteratur lässt sich der Ausdruck Menschenbild zu den etablierten Grundbegriffen innerhalb der Theologie zählen. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, dass anthropologische Inhalte in theologischer Fachliteratur unter den Begriff des (christlichen)

---

<sup>28</sup>Vgl. Schuppert, Verwaltungswissenschaft 46.

<sup>29</sup>Schuppert, Verwaltungswissenschaft 46.

<sup>30</sup>Schuppert, Verwaltungswissenschaft 46.

<sup>31</sup>Kahl, Einleitung: Nachhaltigkeit als Verbundbegriff 23.

<sup>32</sup>In meiner Arbeit gebe ich altgriechische Wörter mittels einer Transkriptionstabelle in lateinischer Umschrift wieder. Die Transkription des Griechischen erfolgt nach den Loccumer Richtlinien. (Nach Balz/Schneider, Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament XXXVI).

Menschenbildes subsumiert werden. Es wird zudem plausibel, weshalb Autoren den Ausdruck Menschenbild nicht näher reflektieren, sondern meist als selbstverständlich voraussetzen.<sup>33</sup> Im Vergleich dazu ist der Terminus anthropologische Optionen wenig geläufig – mit Ausnahme des Fachbereichs der theologischen Ethik.<sup>34</sup> Für eine rein theologische Arbeit ist die Verwendung des Begriffs Menschenbild zwar naheliegend, jedoch erscheint sie mir dennoch als ungeeignet. Schließlich wird mit dem Ausdruck (christliches) Menschenbild eine Einheitlichkeit suggeriert, die faktisch nicht gegeben ist – wie zum Beispiel schon die unterschiedlichen Annahmen vom Menschen aus katholischer und evangelischer Perspektive belegen.<sup>35</sup> Im Hinblick auf den unter 3.2 *Anthropologische Optionen als Verbundbegriff* entfalteten Bedeutungsgehalt plädiere ich für die Verwendung des Begriffs *anthropologische Optionen* innerhalb des theologischen Diskurses, da der Ausdruck den Aspekt unterschiedlicher Annahmen vom Menschen bereits seiner Semantik nach in Rechnung stellt. Es ist ebenfalls zu erörtern, ob der Begriff Menschenbild an die Wirtschaftsethik anschlussfähig ist. Da es sich nach Schumann bei der Wirtschaftsethik um eine philosophische Disziplin handelt und ich mich schwerpunktmäßig mit Homanns philosophischem Werk *Sollen und Können* auseinandersetze, bestimme ich die Anschlussfähigkeit an den übergeordneten Fachbereich der Philosophie.<sup>36</sup> Die Verwendung des Begriffs Menschenbild ist in der Philosophie weitaus weniger geläufig als in der Theologie. Dies ist darauf zurückzuführen, dass im philosophischen Diskurs deutliche Vorbehalte gegen die Argumentationsfigur *Menschenbild* bestehen. Exemplarisch verweise ich auf eine Aussage des Wirtschaftsphilosophen Kurt Röttgers, nach dem es „nichts Strittigeres als Menschenbilder“<sup>37</sup> gibt. So wird auch nach dem Philosophen Christian Thies der Begriff Menschenbild im philosophischen Diskurs bewusst vermieden.<sup>38</sup> Er führt diese Position auf den Durchbruch der empirischen Wissenschaften gegen Ende des 18. Jahrhunderts zurück. Infolgedessen gewannen die (anthropologischen) Erkenntnisse der empirischen Wissenschaften auch in der Philosophie an Bedeutung. *Bilder* vom Menschen galten zunehmend als methodisch obsolet und sollten durch wissenschaftlich fundierte Theorien ersetzt werden. Der Paradigmenwechsel wurde auch damit be-

---

<sup>33</sup>Beispielgebend verweise ich auf zwei Beiträge im Sammelband *Theologie und Menschenbild*. So sprechen der Theologe Frank Martin Brunn und seine Koautoren vom „christlichen Menschenbild“. (Brunn et al., Einleitung 7). Im Beitrag von Hermann Deuser findet sich der Begriff bereits im Titel: „Das christliche Menschenbild in der Gegenwart“. (Deuser, Das christliche Menschenbild in der Gegenwart 41).

<sup>34</sup>Exemplarisch verweise ich auf Fonk, *Menschenzüchtung auf neuen Wegen* 207 sowie Kainzbauer, *Caritative Befähigungspraxis* 111.

<sup>35</sup>Vgl. Sparr, *Mensch. 2. Neuzeit 1064-1065*; ausführlich dazu Sparr, *Mensch. VII. Von der Reformation bis zur Aufklärung* 510-529; vgl. hierzu auch Fahrenberg, *Menschenbilder* 109-110.

<sup>36</sup>Vgl. Schumann, *Aufgaben und Methoden der philosophischen Ethik* 10; ausführlich dazu Kapitel II. *Philosophische Grundlagen der Wirtschafts- und Unternehmensethik* in: Aßländer, *Handbuch Wirtschaftsethik*.

<sup>37</sup>Röttgers, *Das Soziale als kommunikativer Text* 213.

<sup>38</sup>Vgl. Thies, *Mensch* 1515.



gründet, dass Menschenbilder eher die Gesamtheit menschlichen Daseins beschreiben wollen, wohingegen die empirischen Human- und Gesellschaftswissenschaften Aussagen über Einzelaspekte des Menschseins treffen.<sup>39</sup> Die kritisch ablehnende Haltung der Philosophie gegenüber dem Begriff Menschenbild hat zudem noch weitere Gründe, die ich in Anlehnung an Thies in der gebotenen Kürze darstelle.

Erstens: Menschenbilder sind aufgrund ihrer Vielzahl und der teilweise sehr unterschiedlichen Aussagen, was der Mensch ist, umstritten.<sup>40</sup> In der Konsequenz widersprechen sie sich, sind bisweilen unvereinbar und schließen sich sogar gegenseitig aus.<sup>41</sup> Die Kritik wird dadurch verschärft, dass die Pluralität der Menschenbilder nicht wissenschaftlich begründet ist. Sie ist stattdessen das Ergebnis von apriorischen, transzendentalen oder auch spekulativen Behauptungen.<sup>42</sup>

Zweitens: Ein weiteres Problem betrifft die Wirkungsgeschichte. Der Begriff des Menschenbildes wurde in der Vergangenheit immer wieder exklusiv auf bestimmte Ethnien oder Gruppierungen bezogen und politisch ideologisiert. So wurde die Hierarchie innerhalb einer Gesellschaft mit diesem *Status* gerechtfertigt. Diejenigen, die den Vorstellungen vom Menschsein entsprachen, galten als privilegiert und genossen exklusive Rechte, wohingegen andere, die diese Kriterien nicht erfüllten, diffamiert, ausgegrenzt und bisweilen verfolgt und getötet wurden.<sup>43</sup>

Drittens – und das ist der gewichtigste Einwand: Menschenbilder sind aufgrund ihres vorwissenschaftlichen Charakters umstritten.<sup>44</sup> Diesbezüglich sind obige Ausführungen in Erinnerung zu rufen: Menschenbilder genügen dem Anspruch einer wissenschaftlich begründeten Philosophie nicht.<sup>45</sup> *Bilder* vom Menschen sind deshalb durch eine wissenschaftlich fundierte Anthropologie zu ersetzen.<sup>46</sup> Zwar können auch die empirischen Human- und Gesellschaftswissenschaften zu unterschiedlichen oder gegensätzlichen Ergebnissen kommen, jedoch – und das ist der entscheidende Unterschied – ist diese Vielzahl hier wissenschaftlich begründet.<sup>47</sup>

---

<sup>39</sup>Vgl. Thies, Mensch 1521-1522.

Die Logik dieser Ausführungen lässt sich nicht direkt auf die Theologie übertragen. Nur weil im theologischen Diskurs von Menschenbildern gesprochen und mit dem Begriff argumentiert wird, ist die Schlussfolgerung nicht zulässig, dass theologische Aussagen über den Menschen wissenschaftlichen Standards nicht genügen würden. Es bedarf stattdessen einer differenzierten Betrachtung der theologischen Argumentation und eines entsprechenden Verweises auf den Gegenstandsbereich und die Zielsetzung der Theologie. Wenn beispielsweise Hegermann vom „Menschenbild Jesu“ (Hegermann, Mensch 482), wie auch vom „Menschenbild der johanneischen Schriften“ (Hegermann, Mensch 489) spricht, ist damit kein empirischer Anspruch verbunden.

<sup>40</sup>Vgl. Thies, Mensch 1518.

<sup>41</sup>Vgl. Thies, Mensch 1520-1521.

<sup>42</sup>Vgl. Thies, Mensch 1521-1522.

<sup>43</sup>So gibt es verschiedene Quellen, die die exklusive Verwendung des Begriffs Menschenbild in der Antike belegen. Beispielsweise galt nach der aristotelischen Anthropologie dieser *Status* nur für erwachsene Männer, die der griechischen Ethnie angehören. (Vgl. Thies, Mensch 1521).

<sup>44</sup>Vgl. Thies, Mensch 1515.

<sup>45</sup>Vgl. Thies, Mensch 1521.

<sup>46</sup>Vgl. Thies, Mensch 1515.

<sup>47</sup>Vgl. Thies, Mensch 1520.

Die Problemanzeige macht plausibel, weshalb der Begriff Menschenbild in der Philosophie respektive Wirtschaftsethik als strittig gilt und er in neueren Ansätzen bewusst vermieden wird:

„Alle aussichtsreichen Forschungsansätze der Sozial- und Kulturwissenschaften nach der Moderne, einschließlich der Wirtschaftswissenschaften und der Sozialphilosophie, verzichten auf ein Menschenbild als Fundierung ihrer Theorieansätze.“<sup>48</sup>

Als Zwischenfazit ist festzuhalten: Der Ausdruck Menschenbild ist als Verbundbegriff für den Dialog zwischen theologischer Ethik und Wirtschaftsethik nicht geeignet – zu undifferenziert wird er in der Theologie verwendet und zu umstritten ist er im philosophischen Diskurs. Es bedarf stattdessen eines Ausdrucks, der an beide Fachbereiche anschlussfähig ist und die unterschiedlichen Argumentationsebenen in Beziehung setzen kann. Der Untertitel dieser Arbeit impliziert, dass der Begriff der anthropologischen Optionen diesen Ansprüchen genügen kann.

### 3.2 Anthropologische Optionen als Verbundbegriff

Der Ausdruck *anthropologische Optionen* steht in der Tradition des theologischen Ethikers Klaus Demmer. Neben anthropologischen Optionen behandelt er auch philosophische, erkenntnistheoretische, kulturelle, ideologische und soziale Optionen, jedoch gehören sie nicht zum Kernbestand seiner Argumentation.<sup>49</sup> Da Demmer den Begriff der anthropologischen Optionen selbst nicht per Definition einführt und begründet, erschließe ich den Bedeutungsgehalt anhand von einschlägigen Referenzstellen. Ein Hinweis scheint mir an dieser Stelle noch wichtig: Der Begriff der anthropologischen Optionen ist bei Demmer theologisch konnotiert.<sup>50</sup> Diese Bemerkung ist wenig verwunderlich, argumentiert Demmer als theologischer Ethiker qua Fachbereich theologisch und im Kontext des Glaubens. Für meine Arbeit ist jedoch nicht das religiöse Bedeutungsspektrum dieses Begriffs von Bedeutung, das ich daher unberücksichtigt lasse, sondern das allgemeine Begriffsverständnis der anthropologischen Optionen, das ich anhand von zwei zentralen Charakteristika erörtere.

---

<sup>48</sup>Röttgers, *Wirtschaftsphilosophie* 130.

<sup>49</sup>Vgl. Demmer, *Deuten und handeln* 16; vgl. hierzu auch Demmer, *Selbstaufklärung theologischer Ethik* 185. Die starke anthropologische Prägung von Demmers theologisch-ethischer Position ist auf sein Fachverständnis zurückzuführen. Die theologische Ethik hat nach Demmer zum einen die Aufgabe, die argumentativen Grundannahmen zu reflektieren, zu überprüfen und aufzuzeigen. (Vgl. Demmer, *Deuten und handeln* 14). Zum anderen kann die theologische Ethik nach Demmer „nur im Medium von Anthropologie betrieben werden“. (Demmer, *Sein und Gebet* 155; vgl. hierzu auch Demmer, *Deuten und handeln* 6). Dieses Verhältnis ergibt sich für Demmer aus der unmittelbaren Bezogenheit von (theologischer) Anthropologie und Christologie. (Vgl. Demmer, *Selbstaufklärung theologischer Ethik* 94).

<sup>50</sup>Vgl. Demmer, *Leben in Menschenhand* 18; vgl. hierzu auch Demmer, *Deuten und handeln* 7.

### 3.2.1 Das „Vor“ der anthropologischen Optionen

Ein zentrales Merkmal der anthropologischen Optionen lässt sich mit dem Präfix *Vor-* veranschaulichen. Er bringt pointiert zum Ausdruck, dass es sich bei den anthropologischen Optionen um Vorannahmen ethischer Urteile handelt. Das heißt: Sie zählen zur argumentativen Grundlage der sittlichen Beurteilung und sind dieser als solche *voraus-*gesetzt. Der Präfix *Vor-* ist demnach nicht zeitlich zu verstehen, sondern illustriert deren vorausgehenden Charakter bei der Begründung ethischer Normen.<sup>51</sup> Anstatt von Optionen spricht Demmer synonym auch von „Vorentscheidungen“<sup>52</sup>, „Vorannahmen“<sup>53</sup>, „Voraussetzungen“<sup>54</sup> oder „Vorgaben“<sup>55</sup>. Ferner weist er darauf hin, dass die Auswahl von Vorannahmen nicht immer bewusst erfolgt.<sup>56</sup> Demmer verwendet diesbezüglich den Begriff der „stillen Voraussetzungen“<sup>57</sup>. Der Zusammenhang zwischen dem *Vor-* der anthropologischen Optionen und ethischen Urteilen lässt sich mit Demmers Ausführungen zur sittlichen Wahrheit herausstellen:

„In ihr [, das heißt der sittlichen Wahrheit,] versammeln sich Zielvorstellungen umfassend gelungenen Lebens. Diese setzen sich in jeweils entsprechende konkrete Handlungsziele um. Wo immer solche Handlungsziele entworfen werden, fügen sie sich in den Rahmen eines schon immer anwesenden anthropologischen Vorverständnisses ein.“<sup>58</sup>

Der Zusammenhang zwischen anthropologischen Vorannahmen und ethischen Urteilen ist näher-

---

<sup>51</sup>Vgl. Demmer, *Leben in Menschenhand* 24-25; vgl. hierzu auch Demmer, *Leben in Menschenhand* 32.

<sup>52</sup>Demmer, *Bedrängte Freiheit* 67; vgl. Demmer, *Leben in Menschenhand* 5.

Zum Stichwort Vorentscheidungen siehe das *Kapitel § 2 Die neueren theologischen Vorstellungen von der Grund- und Vorentscheidung* im Werk *Allgemeine Moraltheologie* von Helmut Weber. Im Sinne Demmers entfaltet Weber sein Verständnis zum Begriff *Vorentscheidungen*. (Vgl. Weber, *Allgemeine Moraltheologie* 241-243). Weber versteht Vorentscheidungen als „Stellungnahmen zu bestimmten sittlichen oder Problem-bereichen, mit denen der Betreffende eine bestimmte Präferenz oder Disposition in sich schafft mit dem offenkundigen Willen, sich auch in Zukunft bei entsprechenden Fällen in dieser Linie zu entscheiden“. (Weber, *Allgemeine Moraltheologie* 241). Nach Weber sind Vorentscheidungen relevant für sittliche Aussagen, da sie im Sinne einer *Vor-*Entscheidung einer sittlichen Aussage vorausgehen und die Weichen stellen für eine spätere sittliche Entscheidung. (Vgl. Weber, *Allgemeine Moraltheologie* 241-242).

<sup>53</sup>Demmer, *Selbstaufklärung theologischer Ethik* 185.

<sup>54</sup>Demmer, *Leben in Menschenhand* 13; vgl. Demmer, *Selbstaufklärung theologischer Ethik* 144.

<sup>55</sup>Demmer, *Bedrängte Freiheit* 35.

Im Zusammenhang mit den Begriff anthropologische Optionen spricht Demmer ferner von „Rahmengröße“ (Demmer, *Leben in Menschenhand* 14), „Rahmenbedingungen“ (Demmer, *Leben in Menschenhand* 18), „Wegmarken“ (Demmer, *Leben in Menschenhand* 24), „Basiselemente“ (Demmer, *Leben in Menschenhand* 28), „Hintergrundoptionen“ (Demmer, *Selbstaufklärung theologischer Ethik* 144), „Grundoption[en]“ (Demmer, *Selbstaufklärung theologischer Ethik* 187), „Leitbilder“ (Demmer, *Deuten und handeln* 15), „Implikationen“ (Demmer, *Leben in Menschenhand* 24), „Wahl“ (Demmer, *Leben in Menschenhand* 13) oder auch „Bedingungsrahmen“ (Demmer, *Leben in Menschenhand* 20).

<sup>56</sup>Vgl. Demmer, *Selbstaufklärung theologischer Ethik* 144.

<sup>57</sup>Demmer, *Selbstaufklärung theologischer Ethik* 28.

<sup>58</sup>Demmer, *Leben in Menschenhand* 13.

hin wie folgt zu bestimmen: Anthropologische Optionen stellen die Weichen für normative Aussagen, da mit den Grundannahmen bereits sittliche Zielvorstellungen einhergehen.<sup>59</sup> So sind anthropologische Vorannahmen nach Demmer durch Intentionalität gekennzeichnet.<sup>60</sup> Das heißt: Sie wollen eingehen in die ethische Normenbegründung – sie weisen über sich hinaus, hin auf die sittliche Beurteilung.<sup>61</sup> Ethische Urteile sollen daher so formuliert sein, dass sie die Vorannahmen angemessen abbilden und inhaltlich das erfassen, was die Grundannahmen vorgeben.<sup>62</sup>

Das Verhältnis zwischen anthropologischen Vorannahmen und ethischem Urteil lässt sich mit folgendem Beispiel veranschaulichen: Ein Christ bezieht sich seinem katholischen Glauben nach auf die anthropologische Option, dass der Mensch von Gott als dessen Abbild erschaffen wurde (vgl. Gen 1,27) und seine Würde unantastbar ist. Seine anthropologische Vorannahme beeinflusst seine moralischen Wertvorstellungen und Überzeugungen, sprich: sein Ethos. Will sich der Christ nun an einer Handlungsregel orientieren, braucht es eine Norm, die den Wert Leben nach seinem Vorverständnis schützt und zu entsprechendem Verhalten auffordert. Vereinfacht ausgedrückt: Er sucht nach einer Norm, die angemessen wiedergibt, was der Wert vorgibt.<sup>63</sup> Eine entsprechende Norm ist beispielsweise das fünfte Gebot des Dekalogs: „Du sollst nicht morden“ (Dtn 5,17). Die Handlungsanweisung korreliert mit der anthropologischen Option, dass der Mensch Abbild Gottes ist. Wählt man eine andere anthropologische Option, wird sich auch der Inhalt der Norm verändern.<sup>64</sup>

---

<sup>59</sup>Vgl. Demmer, *Leben in Menschenhand* 34.

<sup>60</sup>Vgl. Demmer, *Deuten und handeln* 128.

<sup>61</sup>Vgl. Demmer, *Leben in Menschenhand* 34.

<sup>62</sup>Vgl. Demmer, *Leben in Menschenhand* 18; vgl. hierzu auch Demmer, *Bedrängte Freiheit* 35.

<sup>63</sup>Vgl. Demmer, *Angewandte Theologie des Ethischen* 198.

Das Verhältnis zwischen anthropologischen Optionen und entsprechenden Normen macht zudem plausibel, weshalb der Wert *Leben* in der theologischen Ethik als fundamentaler Wert gilt, der unbedingt zu schützen ist. Die Implikationen des christlichen Menschenbildes, beispielsweise der Mensch als verdankte Existenz, lassen bei ethischen Fragen am Anfang und Ende des Lebens ausschließlich die tutoristische Position als sinnvoll erscheinen. So basieren die normativen Urteile der theologischen Ethik auf einer theologischen Anthropologie, die zugleich deutlich macht, warum die daraus abgeleiteten Normen so und nicht anders lauten. Am Zusammenhang zwischen Vorannahmen und Normen lässt sich ferner veranschaulichen, warum nicht-christliche Positionen zu anderen Ergebnissen kommen können. (vgl. Demmer, *Angewandte Theologie des Ethischen* 199).

<sup>64</sup>Wählt man beispielsweise in Anlehnung an den Ethiker Bernhard Irrgang als anthropologische Optionen „Individualität, Rationalität, Kommunikationsfähigkeit und Empfindungsfähigkeit“ und begründet die Schutzwürdigkeit werdenden menschlichen Lebens in Bezug auf rein biologische Vorannahmen, dann unterscheidet sich das ethische Urteil deutlich von einer katholischen Position. (Irrgang, *Grundriß der medizinischen Ethik* 226). Näherhin kommen Irrgangs anthropologische Optionen in folgendem ethischen Urteil zum Ausdruck: „Menschliches Leben ist unter der Perspektive der leiblich-seelischen Grundlage für Personalität und sittlich zurechenbares Handeln schutzwürdig, und zwar in wachsendem Maße mit der Befruchtung, Einnistung, der Ausbildung der Schmerzfähigkeit bzw. Empfindungsfähigkeit (Entwicklung der Großhirnrinde) bis zur Geburt. Es genießt allerdings nicht dieselbe Berücksichtigungswürdigkeit in einer Güterabwägung wie ein geborener Mensch.“ (Irrgang, *Grundriß der medizinischen Ethik* 228).

Unterschiede bei ethischen Normen und Urteilen lassen sich also auf Unterschiede in der je getroffenen anthropologischen Vorannahme zurückführen. Oder mit dem deutschen Philosophen, Anthropologen und Soziologen Arnold Gehlen gesprochen:

„Ob sich der Mensch als Sohn Gottes versteht oder als arrivierten Affen, wird einen deutlichen Unterschied in seinem Verhalten zu wirklichen Tatsachen ausmachen. Man wird in beiden Fällen auch in sich sehr verschiedene Befehle hören.“<sup>65</sup>

Dieses Zitat veranschaulicht zudem den optionalen Charakter der anthropologischen Optionen, und damit das zweite zentrale Merkmal dieses Begriffs.

### *3.2.2 Das Fakultative der anthropologischen Optionen*

Der Begriff der anthropologischen Option ist zudem durch eine fakultative Dimension gekennzeichnet.<sup>66</sup> Dieses zweite Charakteristikum stellt in Rechnung, dass aus verschiedenen Vorannahmen zum Menschen bestimmte ausgewählt werden, während andere bewusst unberücksichtigt bleiben. Anthropologische Optionen erheben also nicht den Anspruch, das menschliche Sein ganzheitlich abzubilden, sondern davon nur ausgewählte Aspekte zu beschreiben. Hinzu kommt, dass die Entscheidung für bestimmte anthropologische Vorannahmen der freien Wahl des Ethikers respektive der Menschen im Allgemeinen überlassen ist. Vorherrschende Ansichten können den Menschen zwar in eine bestimmte Richtung drängen und seine Meinung bestimmen; sie sind im Grunde aber Orientierungshilfen, mit denen sich der Mensch reflektiert auseinandersetzen soll, da sie letztlich zu einer sittlichen Lebensführung beitragen sollen. Das Fakultative der anthropologischen Optionen ist nach Demmer insbesondere vor dem Hintergrund der Pluralität moderner Gesellschaften zu sehen.<sup>67</sup> In modernen Gesellschaften kommt es zum Aufeinandertreffen von gesellschaftlich etablierten Ansichten mit neuen religiösen, anthropologischen und kulturellen Sichtweisen. In der Konsequenz stehen sich einerseits unterschiedliche, bisweilen miteinander konkurrierende Ansichten und Sinnhorizonte gegenüber;<sup>68</sup> andererseits verlieren bestehende Meinungsmonopole an Bedeutung, die ihre Exklusivansprüche nicht mehr voraussetzungslos geltend machen können.<sup>69</sup> Das Ergebnis ist eine Multioptionsgesellschaft, in der eine Konkurrenzsituation hinsichtlich der dominierenden Meinungsbilder besteht.<sup>70</sup> Der Einzelne steht einer Vielfalt von Optionen gegenüber,<sup>71</sup> aus denen er diejenigen auswählt, mit denen er sich identifizieren kann und die zu seinem individuellen

---

<sup>65</sup>Gehlen, *Der Mensch* 9.

<sup>66</sup>Vgl. Demmer, *Angewandte Theologie des Ethischen* 104.

<sup>67</sup>Vgl. Demmer, *Bedrängte Freiheit* 34-35; vgl. hierzu auch Demmer, *Leben in Menschenhand* 5.

<sup>68</sup>Vgl. Demmer, *Selbstaufklärung theologischer Ethik* 30; vgl. hierzu auch Demmer, *Deuten und handeln* 16, Demmer, *Selbstaufklärung theologischer Ethik* 185 sowie Demmer, *Leben in Menschenhand* 37.

<sup>69</sup>Vgl. Demmer, *Gott denken* 168-169.

<sup>70</sup>Vgl. Demmer, *Gott denken* 168.

<sup>71</sup>Vgl. Demmer, *Angewandte Theologie des Ethischen* 197.

Lebensentwurf passen.<sup>72</sup> In diesem Zusammenhang verweist Demmer auf die Enzyklika *Fides et Ratio*, in der Papst Johannes Paul II. die gegenwärtige Tendenz zum Eklektizismus thematisiert, also die Auswahl von Anschauungen, die weitgehend unreflektiert in das eigene Denken übernommen werden (vgl. FR 86-87).<sup>73</sup> In Anlehnung an die Enzyklika *Fides et Ratio* weist Demmer darauf hin, dass in modernen Gesellschaften eine Optionserweiterung feststellbar ist, mit der die Gefahren des Relativismus und der Nivellierung einhergehen.<sup>74</sup> Hiervon betroffen ist auch die Theologie, die ebenfalls „im freien Wettbewerb der Ideen“<sup>75</sup>, sprich: unterschiedlicher Glaubensauffassung und Annahmen über den Menschen steht. Ein solcher Wettstreit der Meinungsbilder muss jedoch nicht zwangsläufig konfliktreich sein, da die verschiedenen Überzeugungen auch nebeneinander bestehen und sich gegenseitig ergänzen können.<sup>76</sup> Nach Demmer ist diese Pluralität als Chance zu begreifen, da die Begegnung und Auseinandersetzung mit anderen Standpunkten ein Lernort für die Theologie sein kann – siehe hierzu auch Gliederungspunkt 4.2 *Wirtschaftsethik und Matthäusevangelium als Orte der Moral*. So können fremde und unbekannte Elemente sittliche Wahrheiten beinhalten, die es insofern zu erschließen und in die eigenen Vorstellungen zu integrieren gilt.<sup>77</sup>

In der Zusammenschau der zwei Charakteristika – das illustrative *Vor-* und das *Fakultative* der anthropologischen Optionen – ergibt sich folgendes Gesamtverständnis für die anthropologischen Optionen nach Demmer: Anthropologische Optionen sind Vorannahmen, die ethische Normen entscheidend beeinflussen.<sup>78</sup> Unterschiedliche ethische Urteile lassen sich daher auf die Auswahl verschiedener anthropologischer Optionen zurückführen. Die Bestimmung konkreter Optionen erfolgt fakultativ und obliegt individueller Ansichten und Entscheidungen.<sup>79</sup> Für den Fortgang dieser Arbeit ist zu konstatieren, dass mir der Begriff anthropologische Optionen als geeigneter Verbundbegriff für den Dialog zwischen theologischer Ethik und Wirtschaftsethik erscheint, da sich mit ihm die beiden Fachdiskurse zusammenbringen lassen.

---

<sup>72</sup>Vgl. Demmer, *Gott denken* 169.

<sup>73</sup>Vgl. Demmer, *Angewandte Theologie des Ethischen* 24.

<sup>74</sup>Vgl. Demmer, *Gott denken* 168-169.

<sup>75</sup>Demmer, *Angewandte Theologie des Ethischen* 13.

<sup>76</sup>Vgl. Demmer, *Bedrängte Freiheit* 34.

<sup>77</sup>Vgl. Demmer, *Leben in Menschenhand* 23; vgl. hierzu auch Demmer, *Gott denken* 168 sowie Demmer, *Selbstaufklärung* 28.

<sup>78</sup>Vgl. Demmer, *Leben in Menschenhand* 22.

<sup>79</sup>Mit Demmer lässt sich die Genese ethischer Sollensforderungen plausibilisieren. Seine Ausführungen sind vor dem Hintergrund zu sehen, dass in der theologischen Ethik die Genese ethischer Handlungsanweisungen gegen des 20. Jahrhunderts an Bedeutung gewonnen hat. Die Relevanz von Demmers Position lässt sich mit einer Aussage von Fonk illustrieren. In Bezug auf Demmer konstatiert er, dass sich die Genese hinsichtlich einer ethischen Norm „nicht nur als manifest, sondern zugleich als konstitutiv“ erweist. (Fonk, *Motiv, Motivation* 504).

## 4. Konzeption

### 4.1 Der konzeptionelle Anspruch der anthropologischen Optionen

In Bezug auf den Begriff der anthropologischen Optionen erhebt Demmer einen konzeptionellen Anspruch, der für theologisch-ethisches wie auch für wissenschaftliches Arbeiten allgemein gelten soll. Ausgangspunkt seiner Position ist die Annahme, dass wissenschaftlichen Erkenntnissen vorausgehende Annahmen zugrunde liegen,<sup>80</sup> die zum Beispiel philosophischer, kultureller, sozialer und anthropologischer Art sein können.<sup>81</sup> Sie konkretisieren sich in den Vor-Entscheidungen eines Wissenschaftlers und prägen zwangsläufig sein Wirklichkeitsverständnis.<sup>82</sup> Von seinem Vorverständnis hängt ferner ab, welchen Sachverhalt er als Forschungsgegenstand auswählt und wie er Fragen zu beantworten versucht.<sup>83</sup>

Vorannahmen fließen insgesamt ein in seine wissenschaftliche Zielsetzung, sein Erkenntnisinteresse und seine Arbeitsweise, kurz: in sein gesamtes wissenschaftliches Arbeiten.<sup>84</sup> Für das (Selbst-)Verständnis von Wissenschaft und Wissenschaftlern sind Demmers Ausführungen von grundlegender Bedeutung, da subjektive Einflüsse in wissenschaftlichen Arbeiten unvermeidlich sind und den (absoluten) Anspruch nach Objektivität relativieren:

„So kann es gar nicht ausbleiben, daß ein Vor-Verständnis (...) in den wissenschaftlichen Diskurs eintritt und ihn prägt. Eine total distanzierte Objektivität gibt es nicht, sie ist eine wirklichkeitsfremde Utopie.“<sup>85</sup>

Vor diesem Hintergrund haben wissenschaftliche Arbeiten die Reflexion der Vorannahmen explizit zu machen, insbesondere dann, wenn sie als Dialog zwischen unterschiedlichen Fachdiskursen an-

---

<sup>80</sup>Vgl. Demmer, *Leben in Menschenhand* 37.

So haben Wissenschaftler verschiedener Disziplinen unterschiedliche erkenntnistheoretische Voraussetzungen. (Vgl. Demmer, *Deuten und handeln* 16). Beispielsweise hat der „Geisteswissenschaftler (...) mit seinen Wegen des Denkens eine Wahl getroffen“, die sich von der getroffenen Option des Naturwissenschaftlers unterscheidet. (Demmer, *Angewandte Theologie des Ethischen* 16; vgl. hierzu auch Demmer, *Selbstaufklärung theologischer Ethik* 185 sowie Demmer, *Angewandte Theologie des Ethischen* 20).

<sup>81</sup>Vgl. Demmer, *Deuten und handeln* 16.

<sup>82</sup>Vgl. Demmer, *Deuten und handeln* 13.

<sup>83</sup>Vgl. Demmer, *Leben in Menschenhand* 5.

<sup>84</sup>Vgl. Demmer, *Deuten und handeln* 17.

<sup>85</sup>Demmer, *Deuten und handeln* 13.

Kritik am Kriterium der Objektivität äußerte zum Beispiel auch der Wiener Kreis. Exemplarisch sei auf den Philosophen und Vertreter des logischen Empirismus Rudolf Carnap verwiesen. Seine Position zur Objektivität lässt mit einem einschlägigen Passus aus der Dissertationsschrift *Ethik und Moral im Wienerkreis* von Anne Siegetsleitner pointiert zum Ausdruck bringen: „Carnap lehnte (...) die Möglichkeit objektiver Überprüfbarkeit ab. Objektivität im Sinne einer intersubjektiven Rechtfertigung ist jedoch möglich, sobald es ein allgemein akzeptiertes Kriterium gibt, mit dem sich ein moralischer Satz als richtig/falsch bzw. gültig/ungültig entscheiden lässt, obwohl Objektivität immer nur relativ zu einer Wertegemeinschaft gegeben sein kann.“ (Siegetsleitner, *Ethik und Moral im Wiener Kreis* 143).

gelegt sind. Den Dialogpartnern kommt dabei die Aufgabe zu, über ihre jeweiligen Hintergrundoptionen zu reflektieren,<sup>86</sup> um sich der relevanten Vorannahmen, die sie getroffen haben, bewusst zu werden und diese sodann dem Gesprächspartner transparent zu machen.<sup>87</sup> Die wissenschaftstheoretische Reflexion der Grundoptionen lässt sich demnach als eine Art Aufklärungsarbeit verstehen – zum einen dient sie der Selbstvergewisserung der eigenen Position und zum anderen trägt sie zum Gelingen eines Dialogs zwischen unterschiedlichen Fachdisziplinen bei.<sup>88</sup>

Nach Demmer gehört zum Kernbestand theologisch-ethischen Arbeitens die Reflexion anthropologischer Optionen.<sup>89</sup> Näherhin hat die theologisch-ethische Grundlagenreflexion „dort anzusetzen, wo Offenbarung geschichtlich greifbar wird“<sup>90</sup> – im Leben und Wirken von Jesus Christus.<sup>91</sup> Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wird Offenbarung in der Heiligen Schrift konkret (vgl. DV 11), denn sie erzählt, wie sich Gott in Wort und Tat offenbart hat (vgl. DV 2). Die Evangelien sind demnach wichtiger Gegenstand der Grundlagenreflexion und zentraler Bezugspunkt für theologisch-ethisches Arbeiten.<sup>92</sup>

Mit der Reflexion der Vorannahmen wird der Weg zu einem weiteren Anspruch an theologisch-ethisches Arbeiten gebahnt – die Dienstfunktion an der „universalen Kommunikation“<sup>93</sup>. Die Grundlagenreflexion ist eine entscheidende Voraussetzung für die Anschlussfähigkeit einer Fachdisziplin an andere wissenschaftliche Diskurse und für das Gelingen des Dialogs.<sup>94</sup> Wie bereits erwähnt, kommt den anthropologischen Optionen dabei eine Schlüsselfunktion zu. Nach Demmer sind sie eine Schnittstelle für das Gespräch zwischen unterschiedlichen Fachdiskursen.<sup>95</sup>

Die theologische Ethik, die sich ihrem Fachprofil nach auch als interdisziplinäre Wissenschaft versteht, ist in besonderem Maße auf den Austausch mit anderen Wissenschaften angewiesen.<sup>96</sup> Ihr Dialogpartner ist in erster Linie die Philosophie. Der Austausch mit empirischen Wissenschaften ist für die theologische Ethik dabei ebenfalls relevant.<sup>97</sup> Die Notwendigkeit eines Dialogs mit unterschiedlichen Fachdisziplinen bringt Demmer prägnant zum Ausdruck: Für ihn kann kein theologischer Fachbereich „auf philosophische Reflexion verzichten, am wenigsten die Moraltheologie“<sup>98</sup>

---

<sup>86</sup>Vgl. Demmer, Deuten und handeln 14.

<sup>87</sup>Vgl. Demmer, Deuten und handeln 17.

<sup>88</sup>Vgl. Demmer, Deuten und handeln 79.

<sup>89</sup>Vgl. Demmer, Deuten und handeln 79-80.

<sup>90</sup>Demmer, Deuten und handeln 21.

<sup>91</sup>Vgl. Demmer, Deuten und handeln 78.

<sup>92</sup>Vgl. Demmer, Deuten und handeln 79, 81.

<sup>93</sup>Demmer, Deuten und handeln 79.

<sup>94</sup>Vgl. Demmer, Deuten und handeln 14.

<sup>95</sup>Vgl. Demmer, Selbstaufklärung theologischer Ethik 30.

<sup>96</sup>Vgl. Demmer, Leben in Menschenhand 37.

<sup>97</sup>Vgl. Demmer, Leben in Menschenhand 37.

<sup>98</sup>Demmer, Leben in Menschenhand 37.



respektive die theologische Ethik im Allgemeinen; zudem ist sie „auf empirische Anschauungen angewiesen“<sup>99</sup>. Die Erkenntnisse der Philosophie und der empirischen Einzelwissenschaften sind ein wichtiger Bezugspunkt bei der Begründung ethischer Urteile, da die sachbezogene Auseinandersetzung mit anderen Wissenschaften wesentlich dazu beiträgt, dass der theologische Ethiker verantwortungsvolle ethische Urteile bilden kann.<sup>100</sup>

Insgesamt initiiert der Dialog zwischen verschiedenen Fachdisziplinen Lernprozesse, von denen beide Parteien profitieren können.<sup>101</sup> Ein Voneinander-Lernen ist allerdings nur möglich, wenn der Austausch ergebnisoffen geführt wird und sich die Gesprächspartner über die Grenzen des eigenen Denkhorizonts hinausbewegen.<sup>102</sup>

„Kommunikation geschieht immer über (...) Grenzen hinweg. Grenzen haben ja eine doppelte Funktion: Sie wehren ab und sie laden ein. Sie schützen vor unbotmäßigem Zugriff, aber sie eröffnen auch Reichtum. (...) Sie ermöglicht einen Freiraum, damit Gesichtspunkte, die vielleicht unerwartet sind, eine reelle Chance bekommen.“<sup>103</sup>

Konstitutive Voraussetzung für das Gelingen des Dialogs ist zudem, dass alle Gesprächspartner, also nicht nur der theologische Ethiker, die Vorannahmen reflektieren und kommunizieren.<sup>104</sup> Diesem Anspruch will meine Arbeit gerecht werden, indem ich die Reflexion der Grundannahmen eine zentrale Stellung einräume. Der Dialog zwischen theologischer Ethik und Wirtschaftsethik gründet neben dem konzeptionellen Profil der anthropologischen Optionen auch auf einer circa 500 Jahre alten theologischen Tradition – den von Melchior Cano begründeten *loci theologici*.

#### 4.2 Wirtschaftsethik und Matthäusevangelium als Orte der Moral

Der Dialog zwischen unterschiedlichen Fachbereichen lässt sich ebenso in Anlehnung an die theologische Prinzipien- und Methodenlehre der sogenannten *loci theologici* begründen.<sup>105</sup> Diese Lehre basiert auf dem 1563 posthum erschienenen Werk *De locis theologicis* von Melchior Cano (1509-1560). Der Dominikaner lieferte damit einen wichtigen Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre, Urteilsfindung und Beweisführung. In diesem Werk setzt sich Cano mit der Frage auseinander, an welchen Orten beziehungsweise in welchen Quellen sich normative Glaubenswahrheiten finden

---

<sup>99</sup>Demmer, *Angewandte Theologie des Ethischen* 25.

<sup>100</sup>Vgl. Demmer, *Deuten und handeln* 136.

Mit Merkl und Schlögl-Flierl lässt sich die Notwendigkeit des Dialogs mit unterschiedlichen Fachdisziplinen wie folgt auf den Punkt bringen: „Jedes verantwortungsvolle ethische Urteil setzt die sachbezogene Auseinandersetzung mit den jeweils themenrelevanten Wissenschaftsfeldern unbedingt voraus.“ (Merkl/Schlögl, *Moraltheologie kompakt* 16).

<sup>101</sup>Vgl. Demmer, *Deuten und handeln* 17.

<sup>102</sup>Vgl. Demmer, *Deuten und handeln* 86.

<sup>103</sup>Demmer, *Bedrängte Freiheit* 34.

<sup>104</sup>Vgl. Demmer, *Deuten und handeln* 79.

<sup>105</sup>Vgl. Fonk, *Cartiaswissenschaft als Quelle und Inspiration für heutige Theologie* 69-70.

und ableiten lassen. Vereinfacht ausgedrückt handelt es sich bei einem locus theologicus um einen Lernort der Theologie. Im Ergebnis seiner Argumentation nennt Cano zehn loci theologici, also zehn Orte, an denen theologische Erkenntnisbildung stattfindet:<sup>106</sup>

„(1) [D]ie kanonischen Bücher der Hl. Schrift, (2) die ungeschriebene Überlieferung Christi und der Apostel, (3) die Gesamtkirche (Ecclesia catholica), (4) die Konzilien, (5) die römische Kirche, (6) die Kirchenväter, (7) die Theologen, (8) die natürliche Vernunft, (9) die Philosophen, (10) die menschliche Geschichte.“<sup>107</sup>

Die zehn loci theologici sind nach Cano weiter zu differenzieren: Er kategorisiert die zehn Lernorte, aus welchen die Theologie ihre Erkenntnisse gewinnt, nach eigenen und fremden Quellen. Cano bezeichnet die ersten sieben Orte als loci theologici proprii, als eigentliche Erkenntnisorte, und die Orte acht bis zehn als loci theologici adscriptii beziehungsweise alieni, als beigeordnete respektive fremde Orte. Canos Kategorisierung stellt für den Dialog der Theologie mit anderen Fachbereichen einen wichtigen Bezugspunkt dar, da es für ihn nicht nur genuin theologische Lernorte, sondern auch andere Orte gibt, die zur theologischen Urteilsfindung beitragen können.<sup>108</sup>

Wie bereits festgestellt: In meiner Arbeit untersuche ich, inwiefern eine moderne Wirtschaftsethik an ein biblisches Ethos anschlussfähig ist und welche Grenzen es dabei zu beachten gilt. Zum einen analysiere ich, welche Impulse eine ethische Perspektive auf narrative Texte des Matthäusevangeliums in den wirtschaftsethischen Diskurs einbringen kann, zum anderen geht mit dem Forschungsdesign meiner Arbeit die Frage einher, inwiefern der Dialog zwischen theologischer Ethik und Wirtschaftsethik zur theologischen Erkenntnisgewinnung beitragen kann.<sup>109</sup> Auf diesen Aspekt gehe ich in der Schlussreflexion – siehe Kapitel IV. *Schlussbetrachtung* – näher ein.

---

<sup>106</sup>Vgl. Fonk, *Cartiaswissenschaft als Quelle und Inspiration für heutige Theologie* 69.

<sup>107</sup>Fonk, *Cartiaswissenschaft als Quelle und Inspiration für heutige Theologie* 69.

<sup>108</sup>Vgl. Fonk, *Cartiaswissenschaft als Quelle und Inspiration für heutige Theologie* 69-70.

<sup>109</sup>Das klassisch gewordene Lehrstück von Cano gibt auf die Frage zunächst keine Antwort, da der Lernort Wirtschaftsethik bei der Auflistung der zehn loci theologici nicht explizit genannt wird. Demgegenüber lässt sich mit zwei Positionen, die in der Tradition von Cano und seiner Lehre stehen, bestätigen, dass auch die Wirtschaftsethik ein Lernort für die Theologie sein kann.

Zum ersten Erklärungsansatz: Mit dem Dogmatiker Peter Hünermann ist darauf hinzuweisen, dass es neben den klassischen zehn Orten nach Cano noch weitere Erkenntnisorte der Theologie gibt. In Anlehnung an das Zweite Vatikanische Konzil analysiert er weitere loci theologici und erörtert deren Beitrag zur Glaubensfindung. (Vgl. Hünermann, *Dogmatische Prinzipienlehre* 222; vgl. hierzu auch Bauer, *Ortswechsel der Theologie* 719). Für die Fragestellung dieser Arbeit ist jedoch hinreichend, dass Hünermann die traditionellen loci theologici alieni um folgende Orte erweitert: „1. die Philosophien; 2. der Kosmos der Wissenschaften; 3. die Kultur; 4. die Gesellschaft; 5. die Religionen; 6. die Geschichte.“ (Hünermann, *Dogmatische Prinzipienlehre* 224). Im Anschluss an Hünermann lässt sich die Wirtschaftsethik als wissenschaftliche Disziplin also als locus theologicus qualifizieren. In eine ähnliche Richtung wie Hünermann argumentiert Hans-Joachim Sander, der auf die Pluralität der loci theologici hinweist. (Vgl. Sander, *Das Außen des Glaubens* 255). Auf Sanders Position bezugnehmend, postuliert auch Christian Bauer „den unabgeschlossenen Plural der theologischen Orte“ nach Cano und damit einhergehend „neue Orte des Theologietreibens“. (Bauer, *Ortswechsel der Theologie* 13).

Zum zweiten Erklärungsansatz: Mit Schumann kann die Wirtschaftsethik ebenfalls als locus theologicus alienus bestimmt werden und zwar ohne sich auf weitere Erkenntnisorte zu stützen. Nach Schumann handelt

## 5. Methodische Vorüberlegungen

Vor dem Hintergrund meines Forschungsinteresses erschließe ich in Kapitel III. *Eschatologische Belohnung als Anreiz* den ethischen Gehalt ausgewählter biblischer Texte, und zwar unter Verwendung exegetischer Methodik. Im vorliegenden Kapitel beschreibe ich grundlegende methodische Überlegungen, die der Auswahl meiner narratologischen Methodenschritte in Gliederungspunkt 1. *Matthäusevangelium* zugrunde liegen.

Mein Textzugang stellt in Rechnung, dass die Bibel kein „ethisches oder moralisches Handbuch“<sup>110</sup> ist, das als Stichwortgeber für gegenwärtige ethische Fragestellungen oder Normenbegründungen dient.<sup>111</sup> Insofern ethische Implikationen herausgearbeitet werden, die zweifelsohne in Bibeltexten zu finden sind, dann müssen sie „sorgfältig freigelegt werden“<sup>112</sup>. Hierfür bedarf es eines Textzugangs, der biblische Texte nicht im Vornhinein für ethische Anfragen vereinnahmt. Der Text ist erst im Anschluss an einen exegetisch begründeten Zugang aus ethischer Perspektive zu untersuchen. Mein Textzugang orientiert sich an den Modi biblischer Kommunikation von Marianne Heimbach-Steins und dem sich daran anlehnenden methodischen Vorgehen von Peter G. Kirchschräger.<sup>113</sup> In Anlehnung an Heimbach-Steins lassen sich biblische Texte für einen Dialog mit der Wirtschaftsethik fruchtbar machen. Das darauf beruhende methodische Vorgehen nach Kirchschräger umfasst die folgenden fünf Schritte und dient meiner Arbeit als Referenzpunkt.

Kirchschräger bezeichnet den ersten Schritt als *Zuhören*. In dieser Phase gilt es, einen biblischen Text und seinen literarischen Kontext wahrzunehmen und den Text als narrative Konstruktion zu analysieren.<sup>114</sup> Die Kontextualisierung von Textaussagen hilft die Aussageabsicht(en) des Textes zu erschließen und trägt zu einem besseren Textverständnis bei. Der Begriff *Zuhören* bringt zum Ausdruck, dass in diesem Schritt noch keine ethischen Anfragen an den Text zu stellen sind. Im Fokus steht vielmehr der Bibeltext in seiner vorliegenden Gestalt und mit seiner beziehungsweise seinen

---

es sich bei der Wirtschaftsethik um eine philosophische Disziplin, sodass sie sich dem neunten locus theologicus – die Philosophen – zuordnen lässt. (Vgl. Schumann, Aufgaben und Methoden der philosophischen Ethik 10; ausführlich dazu Kapitel II. *Philo-sophische Grundlagen der Wirtschafts- und Unternehmensethik* in: Aßländer, Handbuch Wirtschaftsethik).

<sup>110</sup>Kirchschräger, *Mass-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments* 4.

<sup>111</sup>Vgl. Kirchschräger, *Mass-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments* 4; vgl. hierzu auch Merkl/Schlögl-Flierl, *Moraltheologie kompakt* 16.

<sup>112</sup>Kirchschräger, *Mass-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments* 4.

<sup>113</sup>Vgl. Kirchschräger, *Mass-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments* 15-23.

<sup>114</sup>Kirchschräger analysiert in seinem Werk *Mass-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments* nicht nur Erzähltexte, sondern auch ausgewählte Paulusbriefe. Vor dem Hintergrund meines Forschungsdesigns setze ich mich ausschließlich mit Kirchschrägers methodischen Überlegungen zu narrativen Texten auseinander. Ein Textzugang zur paulinischen Briefliteratur ist für meine Arbeit nicht relevant, weshalb ich hierauf lediglich verweise. (Vgl. Kirchschräger, *Mass-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments* 15-23).

ursprünglichen Aussageabsicht(en), die es vor allen externen Anfragen zu erfassen gilt.<sup>115</sup> Mit Heimbach-Steins lässt sich der erste Schritt wie folgt auf den Punkt bringen:

„Ich suche nicht zuerst nach bestimmten Antworten auf bestimmte ethische Fragen, nach Begriffen oder nach ethisch bedeutsam klingenden Topoi. Vielmehr gehe ich der erzählerischen Dynamik des Textes nach und lese ihn in seinem ersten literarischen Kontext, dem Kontext der Bibel selbst.“<sup>116</sup>

Das *Hören* eines Textes ist nur möglich, wenn es nicht von vornherein von moralischen Fragen überlagert wird. Andernfalls besteht die Gefahr, dass der Leser seinen Denkhorizont in den Text hineinträgt und für sein Anliegen verzweckt. Nur wenn er sich dem Anspruch dieses Methodenschritts stellt, kann er sich vor einer unwissenschaftlichen Eisegeese schützen, bei der biblische Texte lediglich als Stichwortgeber für externe Anliegen dienen und Zusatzannahmen über den Text hinaus gemacht werden.<sup>117</sup>

Auf das Zuhören folgt als zweiter Schritt das *Nachfragen*. In dieser Phase ist kritisch zu reflektieren, ob die bereits angeführten Auslegungsfehler vermieden wurden und die Textinterpretation nicht eisegetisch ist. Die Auslegung ist dahingehend zu überprüfen, ob der Text als narrative Konstruktion wahrgenommen und sodann unvoreingenommen analysiert wurde. Um sich einer methodisch korrekten Exegese zu vergewissern, ist deshalb *nachzufragen*, ob die Textbeobachtungen im unmittelbaren Kontext Sinn ergeben.<sup>118</sup>

Im dritten Schritt der *Verortung* sind (ethische) Textbeobachtungen zu kontextualisieren.<sup>119</sup> Hier folge ich der exegetischen Vorgehensweise von Kirchschräger nur bedingt. Der Unterschied betrifft dabei den Bezugsrahmen für die Kontextualisierung von Textaussagen. Nach Kirchschräger „muss sich das Verständnis eines Textes in den Gesamtduktus der biblischen Botschaft einordnen lassen“<sup>120</sup>. Demgegenüber orientiert sich mein Textzugang an der Analyse der Textpragmatik, die ich deshalb in der gebotenen Kürze erläutere. Die Textpragmatik lässt sich mit den Neutestamentlern Martin Ebner und Bernhard Heininger folgendermaßen definieren:

„Die Methode, die sich mit der dynamischen Funktion von Texten beschäftigt, ist die *Textpragmatik*. Sie spürt Handlungsanweisungen in Texten nach und sucht nach Indizien für die Leserlenkung, indem sie danach fragt, was der jeweilige Text bewirken will und welche Mittel er dafür einsetzt.“<sup>121</sup>

Gegen die Position von Ebner/Heininger lässt sich mit Eckart Reinmuth und Klaus-Michael Bull ein-

---

<sup>115</sup>Vgl. Kirchschräger, Mass-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments 16.

<sup>116</sup>Heimbach-Steins, Begründen und/oder Verstehen 254.

<sup>117</sup>Vgl. Kirchschräger, Mass-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments 17-18.

<sup>118</sup>Vgl. Kirchschräger, Mass-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments 19.

<sup>119</sup>Vgl. Kirchschräger, Mass-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments 19-20.

<sup>120</sup>Kirchschräger, Mass-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments 20.

<sup>121</sup>Ebner/Heininger, Exegese des Neuen Testaments 110, (kursiv im Original).

wenden, dass es sich bei der Textpragmatik nicht um eine Methode handelt. Sie vertreten die Position, dass die Textpragmatik Gegenstand der Erzähltextanalyse ist.<sup>122</sup> Die Untersuchung der Textpragmatik beschreiben sie folgendermaßen:

„Die Frage nach der Pragmatik eines Textes untersucht (...), wie Sprache in ihm [, das heißt im Text,] gebraucht wird und welche Arten von Sprachhandlungen sein Autor einsetzt, wie er seine intendierten Adressaten zu lenken sucht.“<sup>123</sup>

Durch die Analyse der Pragmatik lässt sich nach Reinmuth näherhin aufzeigen, welche „Mitteilungsabsicht“<sup>124</sup> der Autor mit seiner Erzählung verfolgt.

Eine Zusammenschau macht sichtbar, dass sowohl Ebner/Heininger als auch Reinmuth/Bull die Pragmatik eines Textes als die Mitteilungsabsicht(en) des Autors beziehungsweise als die Wirkabsicht(en) des Textes verstehen. Ebner/Heininger weisen in ihrer Erläuterung explizit auch auf potenzielle Handlungsanweisungen hin, die in den Texten enthalten sein können, und damit auf einen Aspekt, der für meine ethische Lesart von zentraler Bedeutung ist. In der Zusammenschau der beiden Positionen formuliere ich eine eigene Arbeitsdefinition:

Bei der Analyse der Pragmatik werden Texte dahingehend untersucht, was der Autor mit seinem Text bewirken *will*, und ob sich dabei Handlungsanweisungen an die Rezipienten identifizieren lassen.

Texte weisen eine kommunikative Struktur auf, da ein Autor über dieses Medium mit seinen Hörern interagieren *will*.<sup>125</sup> Der Voluntativ bringt die Intentionalität des Verfassers und des Kommunikationsgeschehens zum Ausdruck und stellt zugleich in Rechnung, dass das Geschehen ergebnisoffen ist. Texte müssen gelesen beziehungsweise gehört werden und selbst dann bleibt offen, ob die intendierten Handlungsanweisungen von den Rezipienten erkannt und letztlich auch umgesetzt werden. Ein Text soll demnach das Verhalten der Rezipienten beeinflussen und es in die vom Autor intendierte Richtung lenken. Auf den Punkt gebracht, untersucht eine textpragmatische Analyse die potenzielle Wirkabsicht beziehungsweise die potenziellen Wirkabsichten eines Textes.<sup>126</sup> Um die Frage nach der Textpragmatik adäquat zu beantworten, wähle ich die Textsequenzen, die ich in

---

<sup>122</sup>Vgl. Reinmuth, Hermeneutik des Neuen Testaments 97; vgl. hierzu auch Reinmuth/Bull, Proseminar Neues Testament 48.

Auch nach der Methodenlehre von Wilhelm Egger und Peter Wick handelt es sich bei der Textpragmatik nicht um eine Methode, sondern um eine pragmatische Textanalyse, bei der untersucht wird, wie ein Autor mit seinem Text auf die Leser einwirken will. (Vgl. Egger/Wick, Methodenlehre zum Neuen Testament 192).

<sup>123</sup>Reinmuth/Bull, Proseminar Neues Testament 48.

<sup>124</sup>Reinmuth, Hermeneutik des Neuen Testaments 97, (Hervorhebung durch den Verfasser).

<sup>125</sup>Vgl. Reinmuth, Hermeneutik des Neuen Testaments 96-97.

Egger/Wick sprechen in diesem Zusammenhang von Texten als ein „Mittel für ein Beziehungsgeschehen“. (Egger/Wick, Methodenlehre zum Neuen Testament 192).

<sup>126</sup>Vgl. Ebner/Heininger, Exegese des Neuen Testament 109.

meiner Arbeit analysiere, nicht aus verschiedenen, sondern aus *einer* biblischen Schrift aus. Als hermeneutischen Rahmen wähle ich also nicht den Kanon der Schriften,<sup>127</sup> sondern den Makrotext der ausgewählten Textsequenzen, das heißt: das Matthäusevangelium. Obwohl Kirchschräger die Bedeutung eines Ganzschriftansatzes hervorhebt – „[s]chließlich muss die einzelne neutestamentliche Schrift in ihrer Einzigartigkeit, mit ihrer spezifischen Aussageabsicht und ihrer je eigenen Aufgabe gelesen werden“<sup>128</sup> – berücksichtigt er anders als ich in meiner Arbeit auch die übergreifende Botschaft der Bibel zur Kontextualisierung von Textbeobachtungen.<sup>129</sup> Demgegenüber ermöglicht der von mir gewählte Textzugang, die „Achtung der Einzelschrift“<sup>130</sup> zu wahren und die spezifische(n) Wirkabsicht(en) besser zu berücksichtigen – siehe hierzu Gliederungspunkt 6.1 *Der biblische Gesprächspartner*. Mit dem Heidelberger Neutestamentler Matthias Konradt lässt sich mein Textzugang wie folgt begründen: Es bedarf der „Einbettung ethischer Anschauungen in den Gesamtzusammenhang der theologischen Aussagen eines Autors bzw. in den Gesamtzusammenhang seiner Konstruktion der Wirklichkeit“<sup>131</sup>. Da diese Wirklichkeit durch zeit- und sozialgeschichtliche Faktoren beeinflusst wird, analysiere ich in Kapitel III. *Eschatologische Belohnung als Anreiz* neben der Textpragmatik auch den Entstehungskontext des Evangeliums – siehe Kapitel 1.1 *Entstehungsszenario und Kontext*.

Zur Plausibilisierung meiner Vorgehensweise – sprich: eines Ganzschriftansatzes, nach dem das jeweilige biblische Buch und nicht der Kanon der Bibel den entscheidenden hermeneutischen Rahmen für den Einzeltext darstellt – erscheinen mir folgende ergänzende Erläuterungen wichtig: Ich bin mir bewusst, dass das Matthäusevangelium zum Kanon der Heiligen Schriften gehört, dass die einzelnen Bücher in einem intertextuellen Zusammenhang stehen und dass die Gesamtheit der einzelnen Bücher den christlichen Glauben bezeugen. Ich bin mir ebenfalls bewusst, dass das Matthäusevangelium eine besondere Nähe zu den alttestamentlichen Schriften aufweist – wie sich mit Mt 5,18 exemplarisch aufzeigen lässt: „Amen, das sage ich euch: Bis Himmel und Erde vergehen, wird

---

<sup>127</sup>Vgl. Kirchschräger, *Mass-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments* 20; vgl. hierzu auch Heimbach-Steins, *Begründen und/oder Verstehen* 254.

<sup>128</sup>Kirchschräger, *Mass-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments* 19.

<sup>129</sup>Vgl. Kirchschräger, *Mass-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments* 20.

<sup>130</sup>Kirchschräger, *Mass-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments* 19.

Dass ich dem Aspekt *Achtung der Einzelschrift* in meiner Arbeit eine große Bedeutung beimesse, ist zudem vor dem Hintergrund des theologischen Gesprächspartners – dessen Auswahl ich im nächsten Gliederungspunkt begründe – zu sehen. Meine Vorgehensweise berücksichtigt, dass das Matthäusevangelium nicht bloß die chronologische Aneinanderreihung einzelner Jesusgeschichten, sondern eine durchkomponierte Ganzschrift ist, die zahlreiche intratextuelle Verflechtungen aufweist. Das intratextuelle Netzwerk eines Evangeliums ist als Erzähltechnik zu deuten, da ihm eine den Leser steuernde Funktion zukommt. (Vgl. Konradt, *Das Evangelium nach Matthäus* 1). „Auf Späteres wird vorausgewiesen, Früheres wird wieder aufgenommen; Konstellationen wiederholen sich, prägen sich auf diese Weise als typisch ein, und zugleich werden solche Wiederholungen in Entwicklungslinien eingebettet, die die Darstellung vorantreiben und ihr Dynamik verleihen.“ (Konradt, *Das Evangelium nach Matthäus* 1).

<sup>131</sup>Konradt, *Neutestamentliche Wissenschaft und Theologische Ethik* 280.

auch nicht der kleinste Buchstabe des Gesetzes vergehen, bevor nicht alles geschehen ist.“ Nach dem Neutestamentler Ulrich Luz vermittelt dieser Vers, dass im Matthäusevangelium an der „Gültigkeit der Torah (...) festgehalten“<sup>132</sup> wird. Die Tora bildet demnach eine Hintergrundfolie, vor der sich das Matthäusevangelium und auch die Aussagen mit ethischem Gehalt deuten ließen. Im exegetischen Teil meiner Arbeit untersuche ich zentral allerdings nicht den zeitgeschichtlichen Hintergrund oder den jüdischen Ursprung von Textaussagen, weshalb diese Perspektiven von mir nur so weit berücksichtigt werden, wie sie für meine Untersuchung relevant sind. Vor dem Hintergrund meines Forschungsinteresses analysiere ich die Pragmatik des Matthäusevangeliums und gehe bei der ethischen Perspektive auf die ausgewählten Erzählungen der Frage nach, inwiefern der Verfasser des Matthäusevangeliums die Handlungswirksamkeit der narrativ vermittelten Botschaft(en) an die Leser berücksichtigt.

Im vierten Schritt der *Vergegenwärtigung* gilt es ethische Aspekte des Textes und aktuelle Fragestellungen aufeinander zu beziehen. Dabei kommt es zur Annäherung von unterschiedlichen Lebenskontexten – der aktuelle Denkhorizont des Lesers begegnet dem Wirklichkeitsverständnis eines antiken Textes. In dieser Phase kann der Text auch aus der Perspektive gegenwärtiger Fragen des wissenschaftlichen Diskurses gelesen werden, jedoch unter der Voraussetzung, dass ethische Anfragen der Gegenwart nicht in den biblischen Text hineingelesen werden. Lassen sich exegetisch haltbare Parallelen feststellen, kann der biblische Text zur Klärung ethischer Fragestellungen dienen, wie auch zu neuen Ideen und Lösungsansätzen inspirieren.<sup>133</sup> Mit Heimbach-Steins lässt sich der vierte Schritt wie folgt zusammenfassen:

„Sind die entschlüsselten Erfahrungen mit gegenwärtigen ethischen Fragen und Zielen kompatibel, sind sie inspirierend und orientierend, so dass im Gespräch mit dem biblischen Text ethische Analogate entdeckt werden können“<sup>134</sup>.

Im fünften Schritt geht es um die *Begründung beziehungsweise Fundierung* von ethischen Urteilen, die auf biblischen Texten basieren.<sup>135</sup> Damit ist gemeint, dass ethische Aussagen, die aus dem biblischen Text in die Lebenswelt heutiger Rezipienten transportiert werden, in einem religiösen Begründungszusammenhang stehen, der im Dialog mit anderen Fachbereichen als solcher auszuweisen ist.<sup>136</sup> Der fünfte Schritt ist vor dem Hintergrund zu sehen, dass sich biblische Texte „nicht als argumentative vernunftbasierte Begründung“<sup>137</sup> ethischer Aussagen eignen – wie bereits in Gliederungspunkt 1. *Forschungsinteresse* dargestellt. Obgleich sich ethische Normen aus biblischen

---

<sup>132</sup>Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 1. Teilband 314.

<sup>133</sup>Vgl. Kirchschräger, Mass-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments 21.

<sup>134</sup>Heimbach-Steins, Begründen und/oder Verstehen 258.

<sup>135</sup>Vgl. Kirchschräger, Mass-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments 22-23.

<sup>136</sup>Vgl. Kirchschräger, Mass-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments 22.

<sup>137</sup>Kirchschräger, Mass-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments 22.

Texten nicht direkt ableiten lassen,<sup>138</sup> kann sich die Begründung eines ethischen Urteils auf biblische Texte stützen. Insofern eine ethische Norm auf reflektierten (Glaubens-)Erfahrungen basiert, handelt es sich um eine Begründung, die im philosophischen Fachdiskurs als voraussetzungsreich gilt. Dem Dialogpartner sind deshalb die ethischen Aussagen, die in Bezug auf die Heilige Schrift begründet wurden, hinsichtlich ihrer religiösen Fundierung transparent zu machen. Heimbach-Steins beschreibt den fünften Schritt prägnant:

„Indem erzählerisch ein notwendiger Zusammenhang von (...) Gottesrede und Reflexion der sittlichen Beanspruchung des Handelnden entfaltet wird, markiert die biblische Erzählung einen weltanschaulich-religiös voraussetzungsreichen Standpunkt. Insofern wir diesen Zusammenhang adaptieren, begeben wir uns nota bene auf die Ebene nicht universalisierbarer Deutungen; denn wir binden uns und unsere ethische Reflexion an eine Interpretationsgemeinschaft, die bestimmte, nicht-triviale Voraussetzungen und Konsenserwartungen geltend macht, wie über den Menschen zu reden sei“.<sup>139</sup>

Im Dialog mit anderen Fachbereichen sind die religiösen Voraussetzungen beziehungsweise Vorannahmen zu reflektieren und kommunizieren. Diesbezüglich sind bisherige Ausführungen in Erinnerung zu rufen: Nach Demmer haben die Gesprächspartner unterschiedlicher Fachdisziplinen die Grundannahmen der eigenen Position zu reflektieren und einander transparent zu machen.<sup>140</sup> Meine Arbeit versucht diesem Anspruch in Kapitel II. *Primat des Eigennutzes – zum Ethikansatz von Karl Homann* hinsichtlich des wirtschaftsethischen und in Kapitel III. *Eschatologische Belohnung als Anreiz* bezüglich des theologischen Dialogpartners nachzukommen. Auch aufgrund des unter Kapitel 1. *Forschungsinteresse* dargelegten unterschiedlichen normativen Charakters, gilt es vorab die Auswahl dieser Gesprächspartner näher zu begründen.

## 6. Auswahl der Dialogpartner

### 6.1 Der biblische Gesprächspartner

Die Auswahl des biblischen Gesprächspartners, der in einen ethischen Dialog eingebunden ist, begründe ich in Anlehnung an die bisherigen Ausführungen zu meinem Ganzschriftansatz. In einem ersten Schritt ist eine biblische Schrift auszuwählen, die thematisch einen anthropologisch-ethischen Schwerpunkt aufweist.

---

<sup>138</sup>Vgl. Fonk, Glauben, handeln und begründen 17.

<sup>139</sup>Heimbach-Steins, Begründen und/oder Verstehen 256.

<sup>140</sup>Vgl. Demmer, Deuten und handeln 79.



### 6.1.1 Matthäusevangelium

In der exegetischen Sekundärliteratur besteht Konsens darüber, dass moralische Unterweisungen zu den Grundlinien des Matthäusevangeliums zählen.<sup>141</sup> Als zentrales Kennzeichen des matthäischen Ethos gilt nach Konradt das Handeln nach dem Willen Gottes. So wird die Aufforderung, seinen Willen umzusetzen, als stereotypischer Appell an die Hörer des Matthäusevangeliums gerichtet.<sup>142</sup>

Auf der Grundlage des biblischen Textes und vor dem Hintergrund der exegetischen Sekundärliteratur wähle ich die zu analysierenden Textpassagen aus dem Matthäusevangelium aus. Meine Entscheidung ist durch das qualitative Merkmal begründet, dass moralische Inhalte zu den Kernaspekten des Matthäusevangeliums gehören. Die Festlegung auf das Matthäusevangelium erlaubt es mir, bei meiner Erzähltextanalyse den übergreifenden Erzählkontext der Ganzschrift besser zu berücksichtigen. Analoges gilt für die Darstellung intratextueller Vernetzungen, insbesondere zwischen den ausgewählten Texteinheiten. Denn nur wenn die Textsequenzen in einem biblischen Buch als narratives Geflecht betrachtet und Textbeobachtungen kontextuell verortet werden, lässt sich der Bedeutungsgehalt einer Texteinheit innerhalb eines größeren Sinnabschnitts und letztlich der Ganzschrift erschließen. Zudem lässt sich mit einem Ganzschriftansatz die Pragmatik der einzelnen Textsequenzen in Bezug auf die Pragmatik der Ganzschrift bestimmen. Zu den Texteinheiten mit ethischen Implikationen zählt die Sekundärliteratur allen voran die Bergpredigt (Mt 5-7), die Gleichnisrede (Mt 13), die Gemeinderede (Mt 18) und die Gerichtsrede (Mt 23-25).<sup>143</sup>

Im nächsten Schritt wähle ich innerhalb des Matthäusevangeliums einzelne Textsequenzen aus. Vor dem Hintergrund der Konzeption meiner Arbeit – eines Dialogs zwischen theologischer Ethik und deutschsprachiger Wirtschaftsethik – beschränkt sich der exegetische Teil auf drei Erzählungen. Dieser Textumfang schafft formal die Voraussetzung, dass die Untersuchung die notwendige exegetische Tiefe erreichen kann. So lassen sich mit der Analyse von drei Erzählungen hinreichend viele Anknüpfungspunkte für das Gespräch mit der Wirtschaftsethik aufzeigen. Damit ist nicht gesagt, dass hierfür nicht auch weitere Textstellen aus dem Matthäusevangelium geeignet wären, wie auch die obige Auflistung von Textsequenzen mit ethischen Implikationen nahelegt. Vielmehr soll mit der Analyse ausgewählter Texteinheiten ein Vorschlag für einen Dialog zwischen theologischer

---

<sup>141</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 15; vgl. hierzu auch Schnelle, Einleitung in das Neue Testament 303, Ebner, Das Matthäusevangelium 140-142 sowie Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 1. Teilband 100 sowie Söding, Neues Testament 116.

Zu den anderen Grundlinien des Evangeliums, die in der Sekundärliteratur genannt werden siehe Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 5-15; vgl. hierzu auch Schnelle, Einleitung in das Neue Testament 299-303.

<sup>142</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 15; vgl. hierzu auch Schnelle, Einleitung in das Neue Testament 303.

<sup>143</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 15; vgl. hierzu auch Schnelle, Einleitung in das Neue Testament 303-304.

Ethik und Homanns (Wirtschafts-)Ethik gemacht werden, der die Grundlage für die Einbeziehung weiterer Textsequenzen liefern und somit Anknüpfungspunkt für weitere Forschungsarbeiten sein kann.

### 6.1.2 Textauswahl im Matthäusevangelium

Im vorausgehenden Gliederungspunkt habe ich bereits Textsequenzen des Matthäusevangeliums genannt, die einen ethischen Charakter aufweisen. Den Textbestand, der die Bergpredigt (Mt 5-7), die Gleichnisrede (Mt 13), die Gemeinderede (Mt 18) und die Gerichtsrede (Mt 23-25) umfasst, gilt es in einem nächsten Schritt näher zu betrachten. Bei diesem Vorgehen kommt zwei Merkmalen des Matthäusevangeliums eine besondere Bedeutung zu, die ich sodann als Kriterien für die Auswahl der konkreten Erzählungen verwende.

Das erste Merkmal ist die matthäische Gerichtskonzeption, die Schnelle in seiner Einleitung zum Matthäusevangelium wie folgt ausweist:

„Ein zentrales Element der ethischen Motivation sind bei Matthäus der Lohn- und Strafgedanke und die damit verbundene Gerichtsvorstellung. Die Reden enden bewusst mit einer Gerichtsankündigung bzw. sind als Gerichtsrede konzipiert.“<sup>144</sup>

Nach Schnelle stehen im Matthäusevangelium die narrativ vermittelten Handlungsanweisungen und das Gerichtsmotiv in engem Zusammenhang, da die Befolgung der Handlungsanweisungen im Gericht honoriert und deren Unterlassung sanktioniert wird. Der Verfasser des Evangeliums vermittelt also nicht bloß Handlungsregeln, er hat mit der Gerichtsrede zudem deren praktische Umsetzung im Blick. Schnelle sieht darin ein Alleinstellungsmerkmal des Matthäusevangeliums, da es als einziges der vier kanonischen Evangelien die Handlungsmotivation systematisch berücksichtigt. Der Lohn- und Strafgedanke soll als zentrales Motiv die artikulierten Verhaltensregeln einschärfen und handlungswirksam stützen.<sup>145</sup> So ist mit Schnelle zu konstatieren: „Kaum zufällig finden sich nur bei Matthäus der Motivierung der Paränese dienende Schilderungen des jüngsten Gerichts“<sup>146</sup>.

Schnelle beschreibt in seiner *Einleitung in das Neue Testament* noch ein weiteres Merkmal des Matthäusevangeliums, das eine ethische Implikation aufweist:

„Jesus wird als Menschensohn-Richter wiederkommen, und erst im zukünftigen Weltgericht erfolgt die Scheidung zwischen Berufenen und Auserwählten. Dann wird sich nach dem Kriterium des Tuns erweisen, wer als ‚Gerechter‘ angesehen und wer in den ‚Feuerofen‘ geworfen wird.“<sup>147</sup>

---

<sup>144</sup>Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament* 304.

<sup>145</sup>Vgl. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament* 293.

<sup>146</sup>Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament* 293.

<sup>147</sup>Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament* 304.

Ebenso schreibt Ebner: Das „Kriterium des Gerichts ist (...) das ‚Fruchtbringen‘. Es geht also darum, ob die Worte Jesu in Taten umgesetzt werden.“ (Ebner, *Das Matthäusevangelium* 141).

Nach dem matthäischen Gerichtsverständnis ist das entscheidende Kriterium *das Tun*. Offenbar entscheidet in erster Linie das Handlungsergebnis und nicht die Handlungsmotivation über das Ergehen im Weltgericht. Dieses Merkmal weist ebenfalls eine deutliche ethische Prägung auf, weshalb ich es als zweites Kriterium für die nun folgende Auswahl konkreter Erzählungen heranziehe. Anhand der beiden Kriterien – der matthäischen Gerichtskonzeption mit ihrem Lohn- und Strafgedanken und die damit verbundene Akzentuierung des Handlungsergebnisses – wähle ich die Rede von den Endereignissen und vom Gericht (Mt 24,3-25,46) als übergeordnete Textbasis, um innerhalb dieser Sequenz drei Erzählungen zur näheren Analyse auszuwählen. Das Gleichnis von den zehn Mädchen (Mt 25,1-13), das Gleichnis vom anvertrauten Geld (Mt 25,14-30) und die Textsequenz vom Weltgericht (Mt 25,31-46) weisen deutliche ethische Implikationen auf und werden von mir deshalb zur näheren Analyse ausgewählt.

Aus den vorausgehenden Ausführungen darf jedoch nicht der Fehlschluss gezogen werden, dass sich in den anderen drei kanonischen Evangelien keine Erzählungen mit ethischer Prägung finden ließen. *Exemplarisch* verweise ich auf das Lukasevangelium, in dem sich mehrere Textsequenzen mit ethischem Gehalt finden lassen – so zum Beispiel die Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37), das Gleichnis vom barmherzigen Vater (Lk 15,11-32), das Gleichnis vom klugen Verwalter (Lk 16,1-8) und die Erzählung vom reichen Mann und vom armen Lazarus (Lk 16,19-31). Die genannten Texteinheiten eignen sich daher ebenso für den Dialog mit der Wirtschaftsethik und können Ausgangspunkt für eine anknüpfende Forschungsarbeit sein. Nach der Auswahl des theologischen Gesprächspartners erfolgt im nächsten Kapitel die Auswahl des wirtschaftsethischen Dialogpartners.

## 6.2 Der wirtschaftsethische Gesprächspartner

Die Wirtschafts- und Unternehmensethik hat seit den 1950er Jahren stark an Bedeutung gewonnen, was sich in einer Vielzahl von Ansätzen und Theorien widerspiegelt.<sup>148</sup> In einem ersten Schritt unterscheide ich mit dem Wirtschaftsethiker Michael S. Aßländer zwischen deutschsprachigen und angloamerikanischen Konzepten, stelle deren Ansätze ihrem Idealtypus nach vergleichend gegenüber und begründe meine Entscheidung, den Fokus auf die deutschsprachige Wirtschaftsethik zu legen.<sup>149</sup> Als Auswahlkriterium verwende ich das *Vorhandensein einer theoretischen Grundlegung*.

---

<sup>148</sup>Vgl. Kröker, Ansätze zur Implementierung von RSE (CSR) in einem lateinamerikanischen Entwicklungsland 29; vgl. hierzu auch Aßländer, Die wirtschafts- und unternehmensethische Debatte im deutschsprachigen Raum 72-73 sowie Aaken/Schreck, Wirtschafts- und Unternehmensethik: Ein Überblick über die Forschungslandschaft 7.

<sup>149</sup>Vgl. Aßländer, Die wirtschafts- und unternehmensethische Debatte im deutschsprachigen Raum 71.

In einem zweiten Schritt analysiere ich die wichtigsten Ansätze der deutschsprachigen Wirtschaftsethik und begründe sodann, weshalb ich Homanns (wirtschafts-)ethischen Ansatz als Gesprächspartner wähle. Hierfür erweitere ich das vorherige Kriterium um den Zusatz *mit anthropologischen Inhalten*, sodass insgesamt das *Vorhandensein einer theoretischen Grundlegung mit anthropologischen Inhalten* als formale Voraussetzung für die Auswahl des wirtschaftsethischen Dialogpartners gilt. Gegenstand meines Interesses sind also wirtschaftsethische Konzepte, die sich mit „der Analyse der normativen Grundlagen innerhalb der (...) Theoriebildung“<sup>150</sup> auseinandersetzen und deren Grundlagen zugleich eine anthropologische Prägung aufweisen. Ansätze, die primär anwendungsorientierten Fragestellungen nachgehen, sind aufgrund ihrer praktischen Ausrichtung für meine Arbeit dagegen weniger anschlussfähig. Diesbezüglich ist auf mein Forschungsinteresse zurückzuverweisen: Für den Dialog zwischen theologischer Ethik und deutschsprachiger Wirtschaftsethik wähle ich als Anknüpfungspunkt ethische und anthropologische Fragestellungen. Wirtschaftsethische Ansätze, denen es explizit um theoretische Grundlegung und die Reflexion anthropologischer Fragen geht, sind für meine Arbeit daher der geeignetere Dialogpartner.

### 6.2.1 Deutschsprachige Wirtschaftsethik

Eine erste Auswahl erfolgt zwischen deutschsprachigen und angloamerikanischen Ansätzen zur Wirtschafts- und Unternehmensethik. Die US-amerikanische Business Ethics umfasst vor allem praxisorientierte Ansätze, die den Fokus auf die soziale Verantwortung von Unternehmen legen.<sup>151</sup> Im Allgemeinen sind die Ansätze der angloamerikanischen Business Ethics als empirisch, anwendungsbezogen und wenig theoretisch zu klassifizieren.<sup>152</sup> Auf die Ansätze der deutschsprachigen Wirtschafts- und Unternehmensethik trifft diese Charakterisierung nicht zu. Idealtypische Merkmale der deutschsprachigen Ansätze sind die Theoriebildung und die Reflexion normativer Grundannahmen.<sup>153</sup> Hinzu kommen die theoretische Fundierung und die volkswirtschaftliche Prägung, das heißt: sie beschreiben mehr eine Wirtschafts- als eine Unternehmensethik.<sup>154</sup>

---

<sup>150</sup>Aßländer, Die wirtschafts- und unternehmensethische Debatte im deutschsprachigen Raum 73.

<sup>151</sup>Vgl. Aßländer, Die wirtschafts- und unternehmensethische Debatte im deutschsprachigen Raum 72.

<sup>152</sup>Vgl. Kröker, Ansätze zur Implementierung von RSE (CSR) in einem lateinamerikanischen Entwicklungsland 33; vgl. hierzu auch Kuttner, Ökonomisches Denken und Ethisches Handeln 10.

<sup>153</sup>Vgl. Kuttner, Ökonomisches Denken und Ethisches Handeln 10; vgl. hierzu auch Aaken/Schreck, Wirtschafts- und Unternehmensethik: Ein Überblick über die Forschungslandschaft 12.

<sup>154</sup>Vgl. Kröker, Ansätze zur Implementierung von RSE (CSR) in einem lateinamerikanischen Entwicklungsland 37.

Aufgrund der theoretischen Ausrichtung wird der deutschsprachigen Wirtschaftsethik der Vorwurf des Praxisdefizits gemacht. (Vgl. Kröker, Ansätze zur Implementierung von RSE (CSR) in einem lateinamerikanischen Entwicklungsland 36-37).

Anders als die US-amerikanische Business Ethics entspricht die deutschsprachige Wirtschaftsethik den Anforderungen des ersten Kriteriums. Sie erfüllt das Vorhandensein einer theoretischen Grundlegung, weshalb ich den wirtschaftsethischen Gesprächspartner aus den deutschsprachigen Ansätzen auswähle.<sup>155</sup> Da es sich bei den vorausgehenden Ausführungen um eine idealtypische Darstellung handelt, bedarf es im nächsten Schritt einer differenzierten Betrachtung der einzelnen Ansätze. Näherhin ist zu prüfen, welchen wirtschaftsethischen Ansätzen im deutschsprachigen Raum eine theoretische Fundierung zugrunde liegt.

#### 6.2.2 Der wirtschaftsethische Ansatz von Karl Homann

Im deutschsprachigen Raum gibt es eine Vielzahl von Ansätzen der Wirtschafts- und Unternehmensethik. Eine Besonderheit sind neben der Vielfalt auch die inhaltlichen Unterschiede der Konzepte, die nicht nur hinsichtlich konkreter Postulate, sondern auch bei grundlegenden Annahmen sichtbar werden. Bestimmte Ansätze sind einander sogar diametral entgegengesetzt. Zentrale Streitfrage ist das grundsätzliche Verhältnis von Ökonomik und Ethik.<sup>156</sup> Die verschiedenen Ansätze im wirtschaftsethischen Diskurs lassen sich nach Röttgers in vier Grundtypen differenzieren:

„In der wirtschaftsethischen Debatte haben sich, wie man inzwischen auch in allen einschlägigen Darstellungen mit großer Einmütigkeit nachlesen kann, verschiedene Standpunkte herausgebildet (...): die Position von Homann als normativ reflektierte Ökonomik, die Position von Ulrich, die sich selbst als Integrative Wirtschaftsethik bezeichnet, die stärker betriebswirtschaftlich ausgerichtete Position von Steinmann/Löhr, und manche unterscheiden davon noch den governance-ethischen Ansatz von Wieland.“<sup>157</sup>

Nach dieser Kategorisierung gibt es vier Schulen der deutschsprachigen Wirtschafts- und Unternehmensethik, die den Ansätzen der folgenden Autoren zugeordnet werden: Homann, Ulrich, Steinmann/Löhr und Wieland.<sup>158</sup> Hierbei handelt es sich um eine vereinfachte Darstellung der For-

---

<sup>155</sup>Vgl. Aßländer, Die wirtschafts- und unternehmensethische Debatte im deutschsprachigen Raum 72-74; vgl. hierzu auch Kröker, Ansätze zur Implementierung von RSE (CSR) in einem lateinamerikanischen Entwicklungsland 51.

<sup>156</sup>Vgl. Kuttner, Ökonomisches Denken und Ethisches Handeln 10.

<sup>157</sup>Röttgers, Wirtschaftsphilosophie 114-115.

Ebenso differenziert Aßländer die Wirtschaftsethik im deutschsprachigen Raum in oben genannten vier Grundpositionen. (Vgl. Aßländer, Die wirtschafts- und unternehmensethische Debatte im deutschsprachigen Raum 74). Allerdings besteht im wirtschaftsethischen Diskurs kein Konsens darüber, welche Ansätze zu den Grundtypen zu zählen sind. Nach Beschorner et al. gehören zu den vier dominierenden Ansätzen der deutschsprachigen Wirtschafts- und Unternehmensethik die Positionen von Karl Homann, Peter Ulrich, Josef Wieland und – im Unterschied zu Aßländer und Röttgers – die Position von Andreas Scherer. (Vgl. Beschorner et al., Einleitung 16).

<sup>158</sup>Vgl. Beschorner et al., Einleitung 16.

Demgegenüber gibt es noch andere Möglichkeiten der Kategorisierung. So klassifiziert Westphal wirtschaftsethische Ansätze dahingehend, ob sie einen monistischen oder einen dualistischen Ansatz beschreiben. (Vgl. Westphal, Ethik als Wettbewerbsfaktor 39). Die Begriffe zielen auf das Verhältnis von Ethik und Ökonomik, wie es den jeweiligen Konzepten zugrunde liegt. (Vgl. Westphal, Ethik als Wettbewerbsfaktor 41). Dualistische

schungslandschaft, die nicht darüber hinwegtäuschen darf, dass es noch weitere Ansätze gibt. Allerdings stehen sie entweder in der unmittelbaren Tradition der vier Grundpositionen oder lassen sich diesen zuordnen.<sup>159</sup>

Im Folgenden betrachte ich die vier Hauptvertreter – Homann, Ulrich, Steinmann/Löhr und Wieland – im Hinblick auf die Frage, welchem beziehungsweise welchen der vier Ansätze eine ausreichend theoretische Fundierung mit anthropologischen Inhalten zugrunde liegt.

Der Schwerpunkt von Josef Wielands Ansatz ist die praktische Umsetzung ethischer Leitlinien in Unternehmen, wohingegen er auf normative Diskurse und Grundlagenreflexionen weitgehend verzichtet. Seine governanceethische Konzeption weist eine geringe theoretische Grundlegung mit anthropologischen Inhalten auf.<sup>160</sup> Bei Wielands Theorie kann mit Westphal näherhin von einer (nur) „marginalen anthropologischen Prägung“<sup>161</sup> gesprochen werden.

Die diskurstheoretische Wirtschafts- und Unternehmensethik von Horst Steinmann und Albert Löhr weisen ebenso wie die Integrative Wirtschaftsethik von Peter Ulrich eine theoretische Grundlegung auf.<sup>162</sup> Diese beinhaltet in beiden Fällen auch anthropologische Annahmen,<sup>163</sup> jedoch liegt nur der Integrativen Wirtschaftsethik von Ulrich eine umfangreichere anthropologische Fundierung zugrunde. Hinzu kommt, dass die anthropologischen Annahmen bei Ulrichs Ansatz von konstitutiver Bedeutung sind. Sie sind der Ausgangspunkt für seinen wirtschaftsethischen Ansatz, den er darauf beziehungsweise entfaltet. Insgesamt zeigt sich bei Ulrichs Integrativer Wirtschaftsethik eine enge Verzahnung von Methodik, normativen Aussagen und anthropologischer Grundlegung.<sup>164</sup>

---

Ansätze gehen anders als monistische Positionen „von einem grundsätzlichen Antagonismus von Ethik und Ökonomik beziehungsweise Moral und Individualinteresse aus“ (Westphal, Ethik als Wettbewerbsfaktor 41). Zu den dualistischen Positionen zählt sie die Ansätze von Peter Ulrich und Horst Steinmann. (Vgl. Westphal, Ethik als Wettbewerbsfaktor 41); zu den monistischen Konzepten die Ansätze von Karl Homann und Josef Wieland. (Vgl. Westphal, Ethik als Wettbewerbsfaktor 66).

<sup>159</sup>Nach Aßländer stehen die wirtschaftsethischen Ansätze von Andreas Scherer und Hartmut Kreikebaum in der Tradition von Horst Steinmann. Ulrich Thielemann, York Lunau und Florian Wettstein lassen sich der wirtschaftsethischen Schule von Peter Ulrich zuordnen. (Vgl. Aßländer, Die wirtschafts- und unternehmensethische Debatte im deutschsprachigen Raum 74). Bei Andreas Suchanek, Ingo Pies und Christoph Lütge handelt es sich um Schüler von Karl Homann. (Vgl. Westphal, Ethik als Wettbewerbsfaktor 71; vgl. hierzu auch Aßländer, Die wirtschafts- und unternehmensethische Debatte im deutschsprachigen Raum 74). Die Kategorisierung nach Aßländer hat illustrativen Charakter und darf – wie bereits darauf hingewiesen – nicht darüber hinwegtäuschen, dass die eben genannten Wirtschaftsethiker inhaltlich zu differenzierende Ansätze vertreten. Für die Charakterisierung der deutschsprachigen Wirtschaftsethik genügt jedoch eine Orientierung an den vier Grundtypen, weshalb auf eine Darstellung der detaillierten Unterschiede verzichtet werden kann.

<sup>160</sup>Vgl. Aßländer, Die wirtschafts- und unternehmensethische Debatte im deutschsprachigen Raum 74.

<sup>161</sup>Westphal, Ethik als Wettbewerbsfaktor 111-112.

<sup>162</sup>Vgl. Aßländer, Die wirtschafts- und unternehmensethische Debatte im deutschsprachigen Raum 74.

<sup>163</sup>Vgl. Westphal, Ethik als Wettbewerbsfaktor 49, 58.

<sup>164</sup>Vgl. Westphal, Ethik als Wettbewerbsfaktor 48-49; zur Vertiefung verweise ich auf die Dissertationsschrift Thomas Mayerhofer *Integrative Wirtschaftsethik und Katholische Sozialethik*, hier insbesondere auf das Kapitel 1.3. *Anthropologische Option*.

Wie die diskursorientierten Ansätze von Steinmann/Löhr und Ulrich beinhaltet ebenfalls die ordnungsethische Konzeption von Karl Homann eine theoretische Fundierung.<sup>165</sup> Homann setzt sich umfassend mit Annahmen zum menschlichen Verhalten auseinander, die in seinem Ansatz von konzeptioneller Relevanz sind.<sup>166</sup> Westphal kommt zu dem Ergebnis, dass bei Homanns „Konzeption die Verankerung einer *anthropologischen Prägung im weitgefassten Sinne auszumachen*“<sup>167</sup> ist. Sie verweist auf den Homo oeconomicus, der als „Imperativ der Klugheit“<sup>168</sup> Annahmen für den Menschen generiert.<sup>169</sup> In seinem 2015 erschienen Aufsatz *Das Können des moralischen Sollens II* thematisiert Homann Erkenntnisse empirischer Human- und Gesellschaftswissenschaften, die seinen (wirtschafts-)ethischen Ansatz stützen – siehe Kapitel 3. *Anthropologische Optionen*. Westphals Aussage aus dem Jahr 2009 lässt sich vor dem Hintergrund dieser Publikation wie folgt präzisieren: Die *anthropologische Prägung* von Homanns Ansatz ist in neueren Publikationen nicht mehr nur im weitgefassten Sinne auszumachen, sondern aufgrund der Rezeption empirischer Wissenschaften nun auch im engeren Sinne.

In Zusammenschau der Einzelanalysen ist zu resümieren: Weder der Governanceethik von Wieland noch der Wirtschafts- und Unternehmensethik von Steinmann und Löhr liegt eine ausreichend theoretischen Fundierung mit anthropologischen Inhalten zugrunde. Dieses Kriterium erfüllen nur die Ansätze von Ulrich und Homann, weshalb ich beide als grundsätzlich geeignet für den Dialog mit der theologischen Ethik betrachte. Die Entscheidung, welchen der beiden Wirtschaftsethiker ich auswähle, treffe ich in Anlehnung an Demmer. Seinem Fachverständnis darf die theologische Ethik keine Binnenwelt kultivieren, sondern muss sich auf plurale Ansichten einlassen.<sup>170</sup> Hierzu zählt er ausdrücklich auch den Austausch mit „unterschiedlichen, miteinander konkurrierenden anthropologischen Optionen“<sup>171</sup>. Auf den ersten Blick ist die Gegensätzlichkeit zwischen der theologischer Ethik beziehungsweise der narrativ vermittelten Lehre des Matthäusevangeliums und Homanns Primat des Eigennutzstrebens größer als mit Ulrichs normativer Logik der Zwischenmenschlichkeit.<sup>172</sup> Exemplarisch verweise ich auf das Kapitel 2.1 *Die Goldene Regel und das jüdisch-christliche Gebot*

---

<sup>165</sup>Vgl. Aßländer, Die wirtschafts- und unternehmensethische Debatte im deutschsprachigen Raum 74.

<sup>166</sup>Vgl. Westphal, Ethik als Wettbewerbsfaktor 75-76.

<sup>167</sup>Westphal, Ethik als Wettbewerbsfaktor 76.

<sup>168</sup>Westphal, Ethik als Wettbewerbsfaktor 102; vgl. hierzu auch Homann/Lütge, Einführung in die Wirtschaftsethik 41, (hier kursiv abgedruckt).

<sup>169</sup>Westphal belegt ihre Sichtweise mit Homanns Standardwerk *Einführung in die Wirtschaftsethik* und hier insbesondere mit dem Kapitel 1.5.4 *Die normative Bedeutung des Homo oeconomicus und das Menschenbild der Ökonomik*.

<sup>170</sup>Vgl. Demmer, Selbstaufklärung theologischer Ethik 29-30.

<sup>171</sup>Demmer, Selbstaufklärung theologischer Ethik 30.

<sup>172</sup>Zudem ist mit Demmer auf die Nähe zwischen transzendentalphilosophischen Ansätzen zur Letztbegründung und der Theologie hinzuweisen. (Vgl. Demmer, Angewandte Theologie des Ethischen 22, 24). Hierbei handelt es sich um einen Argumentationslinie, die für Ulrichs Wirtschaftsethik ein wichtiger Bezugspunkt ist.

der Nächstenliebe,<sup>173</sup> in dem Ulrich die Kompatibilität seines Ansatzes mit der Goldenen Regel und dem Gebot der Nächstenliebe nach Mt 5,43-46 analysiert. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, dass das Gebot der Nächstenliebe nach Mt 5,43-46 „keineswegs im Widerspruch zum moralischen Standpunkt im Sinne einer modernen Vernunftethik“<sup>174</sup>, und damit zu seinem Ansatz steht. Dass zwischen einer theologischen Position respektive matthäischen Bibeltexten und Homanns Ansatz mit seinem normativen Postulat zum individuellen Vorteilsstreben eine größere Diskrepanz bestehen könnte, lässt sich mit folgender Aussage von Homann illustrieren:

„Das Verhalten des Hl. Martin würde die Armutprobleme in den Entwicklungsländern nur verschärfen und wäre insofern unsittlich (...). Es geht in unserer modernen Gesellschaft nicht ums Teilen, sondern um Entwicklung, und Entwicklung basiert grundlegend auf institutionellen Reformen, dann auf Investitionen in Humankapital, dann erst auf Investitionen in Sachkapital – und ganz am Ende, in aktuellen Katastrophenfällen vielleicht, auch auf ‚spontaner Hilfe‘.“<sup>175</sup>

Umgekehrt mag auch aus der Perspektive von Homanns Wirtschaftsethik der Dialog mit dem Matthäusevangelium zunächst einmal nicht einleuchtend oder gar gewinnbringend erscheinen, zumal er selbst auf die Gegensätzlichkeit zwischen Ökonomie und Theologie hinweist.<sup>176</sup> Aufgrund der mutmaßlich größeren Diskrepanz wähle ich Homann und seine (wirtschafts-)ethische Konzeption als Gesprächspartner für einen Dialog mit der theologischen Ethik aus.<sup>177</sup> Ulrichs Integrative Wirtschaftsethik bleibt in meiner Arbeit allerdings nicht unberücksichtigt, da die Position von Homann durch Vergleiche mit seinem wirtschaftsethischen Gegenspieler an Profil gewinnt.<sup>178</sup> Wichtige Unterschiede zwischen Homann und Ulrich, die vor allem das grundsätzliche Ökonomieverständnis und die anthropologischen Optionen betreffen, erörtere ich deshalb in Fußnoten.<sup>179</sup>

---

<sup>173</sup>Vgl. Ulrich, Integrative Wirtschaftsethik 61-65.

<sup>174</sup>Ulrich, Integrative Wirtschaftsethik 64.

<sup>175</sup>Homann, Taugt die abendländisch-christliche Ethik noch für das 21. Jahrhundert? 21.

<sup>176</sup>Vgl. Homann/Enste/Koppel, Ökonomik und Theologie 10-11.

<sup>177</sup>Meinem Forschungsdesign ist es geschuldet, dass ich Homanns Ausführungen zur Unternehmensethik unberücksichtigt lasse. Diesbezüglich verweise ich auf die Dissertation von Andreas Heeg *Ethische Verantwortung in der globalisierten Ökonomie*.

<sup>178</sup>Die Divergenz der beiden Positionen ist so groß, dass mit Wurzer von „diametral entgegengesetzten Ansätzen der Wirtschaftsethik“ gesprochen werden kann. (Wurzer, Wirtschaftsethik von ihren Extremen her 11).

<sup>179</sup>Für das unterschiedliche Ökonomieverständnis siehe Aßländer, Die wirtschafts- und unternehmensethische Debatte im deutschsprachigen Raum 73.



## II. Primat des Eigennutzstrebens – zum Ethikansatz von Karl Homann

„Menschen befolgen moralische Normen dann und nur dann systematisch und auf Dauer, wenn sie davon zwar nicht im Einzelfall, aber über die Sequenz solcher Fälle hinweg individuelle Vorteile erwarten können.“<sup>180</sup>

Dieses Zitat gibt einen ersten Einblick in die (wirtschafts-)ethische Konzeption von Karl Homann. Es illustriert zudem, warum ich seinen Ansatz als *Primat des Eigennutzstrebens* betitelt.<sup>181</sup> Die Bezeichnung ist nicht wertend, sondern sachlich-deskriptiv zu verstehen. Sie ist folglich nicht in die Kritik einzureihen, wonach Homann eine Moral für Banker, Aktionäre oder Unternehmer konzipiert.<sup>182</sup> Die Vorwürfe gegen ihn reichen so weit, dass ihm einige Kritiker unterstellen, seine Konzeption befürworte die Gier und den Egoismus der Akteure in der Marktwirtschaft oder sei ein „Abgesang auf die Moral“<sup>183</sup>. Nährboden finden solche Anschuldigungen in wirtschaftsethischen Diskursen, in denen Homann die „Rehabilitierung des Eigennutzstrebens“<sup>184</sup> fordert und die Marktwirtschaft als die beste Wirtschaftsordnung verteidigt. Die Marktwirtschaft erachtet er „ökonomisch und ethisch nicht nur für erlaubt, sondern für geboten“<sup>185</sup>, da sie „das beste bisher bekannte Mittel zur Verwirklichung der Solidarität aller Menschen“<sup>186</sup> ist. Seine Position ist dabei an Vorannahmen geknüpft, die es für ein angemessenes Verständnis unbedingt zu beachten gilt.<sup>187</sup> Hinzu kommt, dass Homann seine Konzeption keinesfalls als *Abgesang auf die Moral* versteht. Im Gegenteil: Er entwickelt einen Ansatz mit dem Ziel, dass Moral systematisch und auf Dauer wirksam wird. Es geht ihm also gerade „nicht um eine Ersetzung der Individual-, Handlungs- oder Tugendmoral (...), sondern um deren Stützung“<sup>188</sup>. Ferner hält Homann seinen Kritikern entgegen, dass er nicht bloß an den normativen Werten der christlichen Tradition festhält, sondern im Unterschied zu anderen Konzeptionen über

---

<sup>180</sup>Homann, Wirtschaftsethik: Versuch einer Bilanz und Forschungsaufgaben 205.

<sup>181</sup>Ferner habe ich die Bezeichnung vor dem Hintergrund von Ulrichs Integrativer Wirtschaftsethik gewählt, in der Ulrich das „*Primat des moralischen Wollens vor jedem begründbaren normativen Sollen*“ vertritt. (Ulrich, Integrative Wirtschaftsethik 25, [kursiv im Original]).

<sup>182</sup>Vgl. Homann/Gruber, Die Marktwirtschaft und ihre intellektuellen Kritiker 9; vgl. hierzu auch Homann, Sollen und Können 97-98.

<sup>183</sup>Homann, Das Können des moralischen Sollens II 309; vgl. hierzu auch Homann/Gruber, Die Marktwirtschaft und ihre intellektuellen Kritiker 25.

<sup>184</sup>Homann, Sollen und Können 99.

<sup>185</sup>Homann, Theorien von Markt, Mensch und Moral 4.

<sup>186</sup>Homann/Gruber, Die Marktwirtschaft und ihre intellektuellen Kritiker 28; vgl. hierzu auch Homann, Theorien von Markt, Mensch und Moral 4.

<sup>187</sup>Im Gliederungspunkt 1. *Ethik für moderne Gesellschaften* entfalte ich, dass der Primat des Eigennutzstrebens vor dem Hintergrund von Homanns Lösungsansatzes zum Grundproblem von Wettbewerb und Moral zu sehen ist. (Vgl. Homann, Wirtschaftsethik: Versuch einer Bilanz und Forschungsaufgaben 199).

<sup>188</sup>Homann, Sollen und Können 64.

bloße Sollensforderungen hinausgeht und sich schwerpunktmäßig um deren Handlungswirksamkeit bemüht.<sup>189</sup> Diesbezüglich entwickelt Homann einen Ethikansatz, nach dem moralische Prinzipien anreizkompatibel zu gestalten und in eine sanktionsbewehrte Rahmenordnung zu implementieren sind, und der insgesamt die „Revision des herkömmlichen Paradigmas von Ethik“<sup>190</sup> zum Ziel hat.<sup>191</sup>

## 1. Ethik für moderne Gesellschaften

In seinem 2014 veröffentlichten Werk *Sollen und Können* entwickelt Homann den Grundriss eines philosophischen Ethikansatzes.<sup>192</sup> Das erkenntnisleitende Interesse seiner Arbeit ist, „Ethik und Ökonomik (...) in methodisch reflektierter Weise zu ‚versöhnen‘“<sup>193</sup>, sodass die philosophische Ethik wieder eine verlässliche Orientierungshilfe für ein gelingendes Leben sein kann.<sup>194</sup> Schließlich leistet die philosophische Ethik zur Lösung gegenwärtiger Probleme höchstens einen geringen Beitrag, wie Homann mit Verweis auf die Persistenz gesellschaftlicher Probleme konstatiert.<sup>195</sup>

Dass Homann seinen Ansatz als philosophisch und nicht als wirtschaftsethisch bezeichnet, mag zunächst überraschen. Homann gilt als renommierter Wirtschaftsethiker und war der erste Lehrstuhlinhaber für Wirtschafts- und Unternehmensethik in Deutschland.<sup>196</sup> Bei genauer Betrachtung seiner Argumentation lässt sich der vermeintliche Widerspruch jedoch auflösen. In seinem Werk *Sollen und Können* beabsichtigt Homann, seine wirtschaftsethischen „Erträge (...) für die allgemeine philosophische Ethik einzusammeln“<sup>197</sup>. Sein philosophisches Werk knüpft inhaltlich an seine wirtschaftsethische Lehre an, indem er seine wirtschaftsethischen Erkenntnisse in seinen Ethikansatz integriert und dabei vor allem die Umsetzbarkeit moralischer Normen in den Blick nimmt. Im Ergebnis weist seine philosophisch-ethische Argumentation einen deutlich wirtschaftsethischen

---

<sup>189</sup>Vgl. Homann, *Wirtschaftsethik: Ethik, rekonstruiert mit ökonomischer Methode* 25; vgl. hierzu auch Homann, *Das Können des moralischen Sollens* II 309.

<sup>190</sup>Homann, *Das Können des moralischen Sollens* II 306.

<sup>191</sup>Ulrich wendet sich mit seinem vernunftethischen Standpunkt bewusst gegen Homanns Zielsetzung: „Es bleibt also dabei: Vernunftethik hat es auch in konkreten Handlungssituationen immer nur mit der vorbehaltlosen Begründung situationsgerechter Handlungsorientierungen vom Standpunkt der Moral aus zu tun, niemals aber mit pragmatischen Problemen der Anwendung oder gar ‚Implementierung‘ vorweg begründeter Handlungsorientierungen.“ (Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik* 107).

<sup>192</sup>Vgl. Homann, *Sollen und Können* 9.

<sup>193</sup>Homann, *Sollen und Können* 9.

<sup>194</sup>Vgl. Homann, *Sollen und Können* 9.

<sup>195</sup>Vgl. Homann, *Sollen und Können* 11-12; vgl. hierzu auch Homann, *Wirtschaftsethik: Ethik, rekonstruiert mit ökonomischer Methode* 23.

<sup>196</sup>Vgl. Homann, *Sollen und Können* 19-20; vgl. hierzu auch Koller, *Gutes Leben durch die Wirtschaft?* 11.

Zu Homanns wichtigsten Arbeiten zur Wirtschaftsethik zählt das Werk Homann, Karl/Suchanek, Andreas, *Ökonomik. Eine Einführung* Tübingen 2000.

<sup>197</sup>Homann, *Sollen und Können* 20; vgl. hierzu auch Homann, *Wirtschaftsethik: Ethik, rekonstruiert mit ökonomischer Methode* 25.

Charakter auf, da er Überlegungen von der Anwendungsebene auf die Prinzipienebene überträgt, wie ich nachfolgend noch erläutern werde.<sup>198</sup> Hinzu kommt, dass Homann in seinen wirtschaftsethischen Publikationen auch explizit philosophisch-ethische Inhalte thematisiert.<sup>199</sup> Sein Werk *Sollen und Können* lässt sich daher als Explikation seiner bisherigen Ausführungen zu philosophisch-ethischen Fragstellungen verstehen, die er hier entfaltet und inhaltlich präzisiert.

In seinen wirtschaftsethischen Publikationen setzt sich Homann diskursiv mit der Frage auseinander, „welche moralischen Normen und Ideale unter den Bedingungen moderner Wirtschaft und Gesellschaft (...) zur Geltung gebracht werden können“<sup>200</sup>. Im philosophischen Werk *Sollen und Können* diskutiert er die Frage ausgehend vom ethischen Grundsatz „ultra posse nemo obligatur, über das Können hinaus wird niemand verpflichtet“<sup>201</sup>. Homann greift hier einen altrömischen Rechtsgrundsatz auf.<sup>202</sup> Dieser Grundsatz zählt im Übrigen auch zu den klassischen theologisch-ethischen Axiomen.<sup>203</sup> Homann leitet daraus die „Frage des Könnens des moralischen Sollens“<sup>204</sup> ab, und analysiert die Grenzen und Bedingungen individualmoralischen Handelns.<sup>205</sup> Dabei vertritt er dezidiert die Position, dass moralisches Handeln verschiedenen Restriktionen unterliegt, die den individuellen Handlungsspielraum begrenzen und dass die Ethik zur Lösung kollektiver moralischer Probleme nur dann einen Beitrag leisten kann, wenn sie die Grenzen und Bedingungen individualmoralischen Handelns systematisch berücksichtigt.<sup>206</sup> Oder wie Homann in Rückgriff auf den oben genannten altrömischen Rechtsgrundsatz formuliert: Das „moralische Sollen muss an das Können rückgebunden werden“<sup>207</sup>. Es geht ihm also um die Anwendung und Umsetzbarkeit von Normen: Nur das, was umsetzbar ist, kann man prinzipiell auch einfordern. Deshalb sind Sollensforderungen so zu formulieren, dass sie handlungswirksam werden können. Die Anwendungsebene weist damit zurück auf die Prinzipienebene – und nicht umgekehrt, wonach man zunächst Prinzipien und Ideale formulieren und die Fragen nach deren Umsetzbarkeit erst im Anschluss berücksichtigen würde.

Die Ursache dafür, dass der philosophischen Ethik ihre Orientierungshilfe verlorengegangen ist, sieht Homann darin, dass sie Normen begründet, deren Umsetzbarkeit allerdings weitgehend vernachlässigt. Die von ihm festgestellten Schwächen verwendet er sodann als Anknüpfungspunkte für

---

<sup>198</sup>Vgl. Homann, *Sollen und Können* 19-20.

<sup>199</sup>So zum Beispiel Homann/Lütge, *Einführung in die Wirtschaftsethik*, siehe insbesondere das Kapitel 1.3.6. *Die systematische Bedeutung von Dilemmastrukturen für die Ethik*.

<sup>200</sup>Homann, *Marktwirtschaft und Unternehmensethik* 109.

<sup>201</sup>Homann, *Sollen und Können* 173.

<sup>202</sup>Vgl. Weber-Fas, *Lexikon Politik und Recht* 291.

<sup>203</sup>Vgl. Hilpert, *Die Bestimmung des Sittlichen im Raum des Machbaren* 476.

<sup>204</sup>Homann, *Sollen und Können* 21.

<sup>205</sup>Vgl. Homann, *Sollen und Können* 21; vgl. hierzu auch Homann, *Das Können des moralischen Sollens I* 243.

<sup>206</sup>Vgl. Homann, *Wirtschaftsethik: Versuch einer Bilanz und Forschungsaufgaben* 199; vgl. hierzu auch Homann, *Marktwirtschaft und Unternehmensethik* 109 sowie Homann, *Sollen und Können* 22.

<sup>207</sup>Homann, *Sollen und Können* 13.

seinen philosophischen Ansatz, den er als notwendiges Korrektiv entwickelt.<sup>208</sup> Homanns Philosophiekritik lässt sich auf den Vorwurf zuspitzen, „dass das Paradigma, das weiten Teilen der Ethik in der Philosophie zugrunde liegt, nicht in der Lage ist, den veränderten Strukturen unserer Welt systematisch Rechnung zu tragen“<sup>209</sup>. Obgleich ich den Bedeutungsgehalt dieses Zitats in den nachfolgenden Kapiteln näher erläutern werde, erscheinen mir vorab vier Anmerkungen zu Homanns philosophischer Argumentation wichtig.

Erstens: Wie das Zitat ersichtlich macht, richtet sich Homanns Kritik nicht gegen die philosophische Ethik als solche, sondern gegen ein bestimmtes *Paradigma* der philosophischen Ethik. Die Denkweise, auf die seine Kritik abzielt, veranschaulicht er mit dem sogenannten Standardmodell der „autonomen Ethik der Philosophie“<sup>210</sup>. Nach Homann basiert dieses Paradigma auf einer bestimmten Interpretation von Immanuel Kants Grundlegungsschriften und ist durch folgende Logik charakterisiert:<sup>211</sup>

„Am Anfang steht die Begründung moralischer Normen; diese soll in die Motivation bzw. den Willen der handelnden Person eingehen; diese(r) wiederum soll zum konkreten moralischen Handeln führen.“<sup>212</sup>

Das Paradigma der autonomen Ethik in der Philosophie veranschaulicht Homann mit dem Dreischritt aus erstens: Gründen, zweitens: der moralischen Motivation respektive dem moralischen Willen und drittens: der moralischen Handlung – siehe Gliederungspunkt *1.1.1 Autonome Ethik in der Philosophie*.<sup>213</sup>

---

<sup>208</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 9.

<sup>209</sup>Homann, Sollen und Können 9.

<sup>210</sup>Homann, Sollen und Können 26.

Die Bezeichnung *autonome Ethik der Philosophie* ist doppeldeutig, denn sie suggeriert, dass die Ethik der Philosophie ausschließlich autonom wäre. Sie vermittelt also den Eindruck, dass es sich bei der autonomen Ethik um die einzige Ethikform in der Philosophie handle. Als geeigneter erscheint mir die Formulierung *autonome Ethik in der Philosophie*, da die Bezeichnung in Rechnung stellt, dass es in der Philosophie verschiedene Theorien von Ethik gibt. In meiner Arbeit verwende ich deshalb nicht Homanns Ausdrucksweise, sondern die Formulierung *autonome Ethik in der Philosophie*.

Aus theologisch-ethischer Perspektive erscheint mir eine weitere Anmerkung zu Homanns Wortwahl erforderlich. Die Bezeichnung *autonome Ethik* ist nicht mit der autonomen Moral nach Alfons Auer zu verwechseln. Obgleich sich in Bezug auf die Begründung des sittlichen Anspruchs eine gewisse Parallelität zwischen der autonomen Ethik in der Philosophie und der autonomen Moral nach Auer feststellen lässt, handelt es sich zwar um benachbarte, aber keinesfalls um identische Formen ethischer Argumentation. (Vgl. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube* 29).

<sup>211</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 26-27.

<sup>212</sup>Homann, Sollen und Können 155.

Zur Begrifflichkeit ist anzumerken, dass Homann moralisches Handeln und kooperatives Verhalten nicht synonym verwendet. Er weist darauf hin, dass „sich moralisches Handeln als kooperatives Verhalten, zum Beispiel als Rücksicht auf andere, rekonstruieren lässt, dass aber nicht jedes kooperative Handeln auch moralisch ist, wie der Hinweis auf die Kooperation in der Mafia oder in Kartellen deutlich macht“. (Homann, *Wirtschaftsethik: Ethik, rekonstruiert mit ökonomischer Methode* 30). Homann verwendet das Attribut *moralisch* normativ und nicht deskriptiv. An Homanns Begriffsverständnis knüpft meine Wortwahl an, weshalb ich die Formulierungen *moralisches beziehungsweise moralisch kooperatives Handeln* verwende.

<sup>213</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 155.

Zweitens: Der Zusatz *veränderte Strukturen unserer Welt* ist in Homanns Konzeption ebenfalls von grundlegender Bedeutung. Homann subsumiert unter diesem Ausdruck verschiedene Strukturmerkmale moderner Gesellschaften – siehe hierzu Gliederungspunkt 1.2.2 *Empirische Realisierungsbedingungen*. Die Darlegung der einzelnen Strukturen zielt letztlich auf die Problemstruktur vom Typ des Gefangenendilemmas, da es aus seiner Sicht das Problem, „dem sich Moral in modernen Gesellschaften gegenüber sieht“<sup>214</sup>, in allgemeiner Form abbildet. Homann versteht das Gefangenendilemma näherhin als Grundstruktur, die allen Interaktionen inhärent ist und auf die sich „sämtliche globalen moralischen Probleme unserer Welt“<sup>215</sup> zurückführen lassen – siehe Gliederungspunkt 1.3.2 *Gefangenendilemma*.<sup>216</sup>

Drittens: Mit dem Ausdruck *veränderte Strukturen unserer Welt* geht zudem der Geltungsbereich von Homanns philosophischen Ansatz einher, den er explizit als „Ethik für moderne Gesellschaften“<sup>217</sup> konzipiert. Wenn Homann von *unserer Welt* beziehungsweise von *modernen Gesellschaften* spricht, sind Gesellschaften mit demokratischer und marktwirtschaftlicher Grundordnung gemeint. Sein ethisches Programm erhebt demnach nicht den Anspruch auf universelle Gültigkeit, sondern bezieht sich ausschließlich auf Gesellschaften mit diesen Strukturmerkmalen.<sup>218</sup>

Viertens: Homanns Kritik am Paradigma der autonomen Ethik in der Philosophie konzentriert sich im Wesentlichen auf den Vorwurf, dass dieses Paradigma die veränderten Strukturen moderner Gesellschaften nicht *systematisch in Rechnung* stellt. In der Konsequenz könne die autonome Ethik in der Philosophie keinen entscheidenden Beitrag zur Lösung der moralischen Probleme des 21. Jahrhunderts leisten. Die unzureichende Problemlösungsfähigkeit belegt Homann mit Verweis auf bestehende, noch nicht gelöste Herausforderungen, wie die Bekämpfung von Armut und des Klimawandels.<sup>219</sup> Nach dem Standardmodell sind solche Probleme mit Appellen an den guten Willen beziehungsweise an die moralische Einsicht des Einzelnen zu lösen. Homann spricht sich dezidiert gegen diesen Denkansatz aus und beschreibt einen anderen Lösungsansatz. Für ihn kann eine Ethik-konzeption zur Lösung kollektiver moralischer Übel nur dann beitragen, wenn sie die Strukturen moderner Gesellschaften – die Homann mit dem Modell des Gefangenendilemmas veranschaulicht

---

<sup>214</sup>Homann, Sollen und Können 67.

<sup>215</sup>Homann, Sollen und Können 181.

<sup>216</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 67.

Obgleich Homann das Gefangenendilemma als die Logik beschreibt, die allen Interaktionen zugrunde liegt, setzt er sich ausschließlich mit Interaktionen unter marktwirtschaftlichen Bedingungen auseinander. Auf Interaktionen im persönlichen Nahbereich, wie beispielsweise den Umgang mit Freunden oder Familienmitgliedern, bezieht er sich in seinen Ausführungen hingegen nicht. Hinzu kommt, dass Homann auch seine anthropologischen Optionen als Makrotheorie versteht, und damit als Theorie „über Veränderungen in großen Gruppen“, wie ich in Kapitel 3. *Anthropologische Optionen* ausführlich erläutern werde. (Homann, Das Können des moralischen Sollens II 305).

<sup>217</sup>Homann, Sollen und Können 43.

<sup>218</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 16.

<sup>219</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 11-12.

– systematisch berücksichtigt. Ein solches Ethikparadigma macht sichtbar, dass sich kollektive moralische Übel nicht individualmoralisch – mit Appellen an den Einzelnen –, sondern nur durch die Etablierung einer geeigneten, das heißt: sanktionsbewehrten Rahmenordnung lösen lassen.

Insgesamt behauptet Homann die Revisionsbedürftigkeit des Paradigmas der autonomen Ethik in der Philosophie. Er plädiert für dessen Weiterentwicklung und eine Ethik für moderne Gesellschaften, deren Denkweise die veränderten Strukturen systematisch berücksichtigt. Die Individualmoral – das heißt: der gute Wille, Tugenden beziehungsweise die moralische Handlungsmotivation – betrachtet Homann wohl gemerkt nicht als überflüssig.<sup>220</sup> Er erachtet sie in verschiedenen Funktionen sogar als „unverzichtbar“<sup>221</sup>, wie zum Beispiel bei der Implementierung moralischer Wertvorstellungen in eine Rahmenordnung.<sup>222</sup> Um diesem Anspruch gerecht zu werden, bedarf es nach Homann „eine umfassende philosophische Ethik-Konzeption“<sup>223</sup>. Mit der Bezeichnung *umfassend* bringt er zum Ausdruck, dass sich seine Ethikkonzeption nicht nur auf philosophische Annahmen, sondern auch auf die Erkenntnisse anderer Wissenschaften stützt – wie ich nachfolgend noch näher erläutere. Das Ziel seines Ansatzes ist die „Integration beider Diskurse“<sup>224</sup>, und damit die Integration der autonomen Ethik in der Philosophie und naturalistischer Ethikkonzeptionen in einen umfassenden philosophischen Ethikansatz.<sup>225</sup> Dabei will er die behaupteten Schwächen der jeweiligen Ansätze vermeiden und lediglich deren Stärken in seinen umfassenden Ethikansatz integrieren.<sup>226</sup>

## 1.1 Integration von autonomer Ethik in der Philosophie und naturalistischen Ethikkonzeptionen

### 1.1.1 Autonome Ethik in der Philosophie

Homanns Philosophiekritik richtet sich explizit gegen die autonome Ethik in der Philosophie. Unter diesem Begriff versteht er Ethikkonzepte, „deren Grundlagen allein aus philosophischen Theorie-ressourcen entwickelt werden und in der empirische Überlegungen erst bei konkreten Anwendungsfragen ins Spiel kommen“<sup>227</sup>. Die autonome Ethik in der Philosophie begründet ihre Annah-

---

<sup>220</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 136-137.

<sup>221</sup>Homann, Sollen und Können 137.

<sup>222</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 137-138.

<sup>223</sup>Homann, Sollen und Können 187.

<sup>224</sup>Homann, Sollen und Können 187.

<sup>225</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 187.

Die Begriffe *autonomen Ethik in der Philosophie* und *naturalistische Ethikkonzeptionen* erläutere ich in den sich anschließenden Kapiteln.

<sup>226</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 35.

<sup>227</sup>Homann, Sollen und Können 25, Fußnote 21.

men also ausschließlich auf der Grundlage philosophischer Optionen und berücksichtigt die Erkenntnisse anderer Wissenschaften, insbesondere der Ökonomik und Soziologie, nur unzureichend.<sup>228</sup>

Für Homann basiert das Paradigma der autonomen Ethik in der Philosophie auf einer bestimmten Interpretation von Kants Grundlagenwerken. In diesem Zusammenhang spricht er auch vom „Standardmodell der autonomen Ethik“<sup>229</sup> beziehungsweise von der „Mainstream-Interpretation von Kant“<sup>230</sup>. Letztgenannter Ausdruck stellt in Rechnung, dass es für Homann neben einer vorherrschenden Lesart von Kant auch davon abweichende Interpretationen gibt. Dass sich Homanns Kritik nicht gegen Kant selbst, sondern gegen eine gewisse Interpretation seiner Grundlegungsschriften richtet, ist ein wichtiger Aspekt von Homanns Kantrezeption,<sup>231</sup> die ich zusammen mit Homann Lesart in Gliederungspunkt 2.2 *Immanuel Kant* erläutern werde. Ferner adressiert er seine Kritik nicht gegen einzelne Vertreter des Standardmodells, sondern gegen das Standardmodell an sich und sein Paradigma.<sup>232</sup>

Die Kritik hieran dient ihm zugleich dazu, seinen eigenen Ethikansatz zu profilieren. So problematisiert Homann zunächst die autonome Ethik in der Philosophie, um konzeptionelle Schwächen des Standardmodells und die Revisionsbedürftigkeit dieses Ethikparadigmas aufzuzeigen.<sup>233</sup> An seine Kritik anknüpfend beschreibt er seinen Ethikansatz als notwendiges Korrektiv zu den Schieflagen des Standardmodells.<sup>234</sup>

Zur Plausibilisierung der weiteren Ausführungen erörtere ich die Logik des Standardmodells und des Ethikparadigmas anhand des bereits erwähnten Dreischritts: In einem ersten Schritt werden moralische Normen begründet, denen unbedingt Folge zu leisten ist. Im zweiten Schritt wird eingefordert, dass die Gründe für diese Handlungsanweisungen den Einzelnen motivieren sollen. Demnach soll der moralische Wille auf normativen Gründen basieren und die Einsicht in die sittlichen

---

<sup>228</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 25.

<sup>229</sup>Homann, Sollen und Können 151.

Im 6. Kapitel seines Werks *Sollen und Können* thematisiert Homann das Standardmodell der autonomen Ethik in der Philosophie und seine Kritik an diesem Modell. Bereits zu Beginn des Kapitels weist er darauf hin, dass er das Standardmodell „als ‚Idealtypus‘ im Sinne Max Webers versteht: Es ist weder ein Ideal noch müssen in den verschiedenen Ethik-Konzeptionen die genannten Merkmale vollständig vorhanden sein, um darunter subsumiert zu werden.“ (Homann, Sollen und Können 151-152). Näherhin zählt Homann hierzu die Ethikansätze von Immanuel Kant, Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel, die ich jeweils im Gliederungspunkt 2. *Philosophische Optionen* näher analysieren werde.

<sup>230</sup>Homann, Sollen und Können 27, Fußnote 24; vgl. hierzu auch Homann, Braucht die Wirtschaftsethik eine „moralische Motivation“? 1.

<sup>231</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 26-27.

<sup>232</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 185.

Dass Homanns Kritik auf das Standardmodell und sein Paradigma abzielt, wird daran ersichtlich, dass Homann die Philosophen Habermas und Apel, die er zu seinen wichtigsten philosophischen Referenzautoren zählt, als idealtypische Vertreter des Standardmodells versteht. (Vgl. Homann, Sollen und Können 151-152).

<sup>233</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 167.

<sup>234</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 151.

Gründe soll den Einzelnen zu einem entsprechenden Verhalten motivieren. Der dritte Schritt stellt die konkrete Umsetzung dar, also die moralische Handlung als Resultat des gesamten Prozesses. Eine Handlung gilt nach diesem Paradigma allerdings nur dann als moralisch, wenn die Gründe sowohl die Handlungsmotivation als auch die Handlung selbst bestimmen. Das heißt: Der Mensch soll aufgrund der Einsicht in eine sittliche Handlungsregel moralisch handeln, wobei die Gründe für die moralische Motivation gleichzeitig die handlungsleitende Motivation darstellen soll.<sup>235</sup> Mit Homann lässt sich der Dreischritt wie folgt resümieren: „Aus der normativen Begründung soll die moralische Motivation folgen, und die soll schließlich für das Handeln ausschlagend sein.“<sup>236</sup> Das methodische Vorgehen nach dem Standardmodell lässt sich vereinfacht darstellen mit der Trias von erstens: Gründen, zweitens: der moralischen Motivation respektive dem moralischen Willen und drittens: der moralischen Handlung.<sup>237</sup>

#### 1.1.1.1 Schwächen

Homanns Kritik am Standardmodell der autonomen Ethik in der Philosophie und seinem Paradigma lässt sich in drei Punkten entfalten.

Erstens: Ein Kritikpunkt an der autonomen Ethik in der Philosophie sind deren voraussetzungsreiche Annahmen. Nach Homann werden hier anthropologische Optionen durch normative Setzung festgelegt. Allen voran nennt er die anthropologische Option, dass der Mensch ein freies und moralisches Subjekt ist und sich in seinem Handeln an guten Gründen und moralischen Einsichten orientiert. Er kritisiert näherhin, dass die autonome Ethik Moral nicht unter Einbezug empirischer Erkenntnisse begründet, sondern Moral bereits als normatives Faktum voraussetzt – oder mit Homann gesprochen:<sup>238</sup>

„Entscheidend ist, dass diese Faktizität im Standardmodell selbst schon normativ ist: Es gibt hier keine Möglichkeit hinter die Normativität zurückzugehen, weil Vernunft bzw. Gefühl selbst schon als normativ angesetzt werden.“<sup>239</sup>

Zweitens: Ein weiterer Aspekt, den Homann am Standardmodell und seinem Paradigma kritisiert, ist die Akzentuierung des intentionalen Handelns. Nach dieser Position ist der sittliche Gehalt einer Handlung nicht nur vom Handlungsergebnis, sondern vor allem von der Handlungsmotivation her

---

<sup>235</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 29; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 291 sowie Homann, Theoriestrategien der Wirtschaftsethik 6.

<sup>236</sup>Homann, Sollen und Können 29.

<sup>237</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 155.

<sup>238</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 192; vgl. hierzu auch Homann, Braucht die Wirtschaftsethik eine „moralische Motivation“? 11.

<sup>239</sup>Homann, Sollen und Können 193.



zu bestimmen.<sup>240</sup> So fordert die autonome Ethik in der Philosophie „nicht nur, das Richtige zu tun, sondern es auch noch aus der richtigen, nämlich rein moralischen, Motivation zu tun“<sup>241</sup>. Den Ansatz der autonomen Ethik in der Philosophie bezeichnet Homann – insbesondere aufgrund der Akzentuierung des intentionalen Handelns – auch als „Theorie aus der Teilnehmerperspektive“<sup>242</sup>. Er bringt damit zum Ausdruck, dass es sich um einen individualmoralischen Ansatz handelt, der seine Argumente und ethischen Urteile aus der Perspektive des Einzelnen heraus formuliert. Inhaltsbereiche sind in erster Linie Tugenden, die Entwicklung einer moralischen Persönlichkeit und das individuelle Moralbewusstsein.<sup>243</sup>

Drittens: Homann kritisiert ferner den Lösungsansatz, den die autonome Ethik in der Philosophie für kollektive moralische Übel beschreibt. Seine Kritik richtet sich im Wesentlichen gegen den Versuch, gesellschaftliche Probleme, und damit das Problem von Wettbewerb und Moral, nach dem aufgezeigten Dreischritt zu lösen.<sup>244</sup> Nach der Logik der autonomen Ethik in der Philosophie sind kollektive moralische Übel, wie Armut und Klimawandel, auf fehlende Einsicht beziehungsweise auf einen bösen und/oder schwachen Willen der handelnden Akteure zurückzuführen. Nach diesem Ethikverständnis lassen sich gesellschaftliche Schief lagen mit Appellen überwinden. Die autonome Ethik in der Philosophie fordert die Akteure daher zu (mehr) moralischem Verhalten und Bewusstseinsänderungen auf.<sup>245</sup> Homann spricht diesbezüglich von der Forderung nach „moralische[r] Auf-rüstung“<sup>246</sup>, da der Einzelne sein Bewusstsein ändern und sich von guten Gründen motivieren lassen soll.<sup>247</sup>

Homann attestiert dem Versuch, „das Problem Wettbewerb und Moral durch moralische Auf-rüstung des Einzelnen zu lösen“<sup>248</sup>, eine weitgehende Wirkungslosigkeit. Seine Annahme begründet er damit, dass sich die autonome Ethik in der Philosophie an den Strukturen vormoderner Gesellschaften orientiert und sie ihre Konzeptionen nicht auf die Strukturen moderner Gesellschaften entwickelt.<sup>249</sup> Da sich die Strukturen deutlich voneinander unterscheiden – was ich insbesondere in Kapitel 1.2.2 *Empirische Realisierungsbedingungen* aufzeigen werde –, ist der Lösungsansatz der autonomen Ethik in der Philosophie für die moralischen Übel moderner Gesellschaft aus Homanns

---

<sup>240</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 94; vgl. hierzu auch Homann, Braucht die Wirtschaftsethik eine „moralische Motivation“? 9.

<sup>241</sup>Homann, Sollen und Können 27.

<sup>242</sup>Homann, Sollen und Können 192.

<sup>243</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 191-192.

<sup>244</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 155.

<sup>245</sup>Vgl. Homann, Das Können des moralischen Sollens II 305; vgl. hierzu auch Homann, Wirtschaftsethik: Ethik, rekonstruiert mit ökonomischer Methode 23.

<sup>246</sup>Homann, Sollen und Können 107.

<sup>247</sup>Vgl. Homann, Das Können des moralischen Sollens II 291.

<sup>248</sup>Homann, Sollen und Können 60.

<sup>249</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 42.

Dieser Aspekt wird im Gliederungspunkt 1.2.2 *Empirische Realisierungsbedingungen* näher betrachtet.

Sicht ungeeignet.<sup>250</sup> Sie lässt die Problemstruktur vom Typ des Gefangenendilemmas systematisch unberücksichtigt,<sup>251</sup> und damit das Problem der Ausbeutung „moralische[r] Vor- und Mehrleistungen“<sup>252</sup>. Aufgrund dieser konzeptionellen Schiefelage kann der Einzelne die moralischen Appelle der autonomen Ethik in der Philosophie nicht konsequent umsetzen – und zwar nicht wegen eines schwachen Willens, sondern wegen der Problemstruktur von Interaktionen. Homanns Kritik zielt letztlich darauf ab, dass sich die Dilemmastruktur nicht individualmoralisch, sondern mit einem ordnungsethischen Ansatz überwinden lassen. Es bedarf deshalb eines Paradigmas, das systematisch von dem Gefangenendilemma als Problemstruktur aller Interaktionen ausgeht und die Handlungsbedingungen so gestaltet, dass sich moralisches Handeln ausbeutungsresistent umsetzen lässt. Pointiert ausgedrückt: Erst wenn ein Ethikparadigma den modernen Gesellschaftsstrukturen konsequent Rechnung trägt, lässt sich das Grundproblem von Wettbewerb und Moral lösen.<sup>253</sup>

#### 1.1.1.2 Stärken

Trotz seiner Kritik beabsichtigt Homann „die Integration von autonomer Ethik in der Tradition von Kant“<sup>254</sup> in seinen Ethikansatz für moderne Gesellschaften. Für Homann ist eine solche Integration möglich, indem er ausschließlich die nachfolgend erläuterten Vorteile der autonomen Ethik in der Philosophie in sein umfassendes Ethikkonzept übernimmt.<sup>255</sup>

Erstens: Menschen leben in „moralischen Gemeinschaften“<sup>256</sup> und werden im Zuge ihrer Sozialisation durch die vorherrschenden Moralvorstellungen geprägt. Die in der Wertegemeinschaft anerkannten Verhaltensregeln dienen dem Einzelnen als Orientierungshilfe in Fragen der Lebensführung. Dabei können einfache Handlungsempfehlungen, wie beispielsweise die Zehn Gebote, das menschliche Zusammenleben besser regeln und stützen als ökonomische Modelle – zur Bedeutung von erfahrungsbewährten Heuristiken für das alltägliche Leben siehe Gliederungspunkt 3.3 *Intuition – zur Dominanz unbewusster Denkprozesse*. Die Theorien moderner Wissenschaften sind als allgemeine Orientierungspunkte ungeeignet, da sie Menschen aufgrund ihrer Komplexität überfordern können. Für das alltägliche Zusammenleben ist es nach Homann pragmatisch sinnvoll, auf na-

---

<sup>250</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 60.

<sup>251</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 42; vgl. hierzu auch Homann, Theorien von Markt, Mensch und Moral 7.

<sup>252</sup>Homann, Theorien von Markt, Mensch und Moral 8.

Aufgrund besserer Lesbarkeit spreche ich im Nachfolgenden von der *Ausbeutung moralischer Vorleistungen*, in der die Ausbeutung moralischer Mehrleistungen stets impliziert ist.

<sup>253</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 266; vgl. hierzu auch Homann, Theoriestrategien der Wirtschaftsethik 8.

<sup>254</sup>Homann, Sollen und Können 41.

<sup>255</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 242.

<sup>256</sup>Homann, Sollen und Können 242.

turalistische Modelle zu verzichten und sich stattdessen an den moralischen Normen der Wertegemeinschaft, wie etwa den Zehn Geboten, zu orientieren.<sup>257</sup>

Zweitens: Homann nennt als weiteren Vorteil der autonomen Ethik in der Philosophie, dass sie eine höhere Anschlussfähigkeit an das moralische (Selbst-)Verständnis der Menschen hat, als es naturalistische Ethikkonzepte haben.<sup>258</sup> Letztere geben wissenschaftlich fundierte Antworten auf moralische Fragen und „stoßen die Menschen [damit] eher vor den Kopf, sie verletzen ihr Selbstverständnis als moralische Subjekte“<sup>259</sup>. Der Aspekt, dass Menschen in den durch Sozialisation erworbenen Categoriesystemen ihrer Wertegemeinschaft denken, ist nach Homann zwingend zu beachten, wenn wissenschaftliche Erkenntnisse allgemein verständlich kommuniziert werden sollen. Wer Antworten auf moralische Fragen geben will, hat sie so zu kommunizieren, dass sie mit dem moralischen Bewusstsein der Adressaten kompatibel sind.<sup>260</sup> Aus diesem Grund integriert Homann einige Kerngedanken der autonomen Ethik in der Philosophie in seinen Ethikansatz. Mit Hilfe der autonomen Ethik in der Philosophie intendiert er, Vorbehalte gegenüber den marktwirtschaftlichen Systemimperativen Wettbewerb und Gewinnstreben abbauen und eine breite gesellschaftliche Akzeptanz für die Marktwirtschaft erreichen zu können.<sup>261</sup> Letztlich zielt die Integration der autonomen Ethik in der Philosophie in sein Ethikkonzept darauf ab, dass seine Antwort auf das Problem von Wettbewerb und Moral gesellschaftliche Akzeptanz findet. Ein Anspruch, der sich mit einer ausschließlich naturalistischen Argumentation nicht erfüllen lässt – sie ist an das moralische Bewusstsein der meisten Menschen wenig bis gar nicht anschlussfähig.<sup>262</sup>

Drittens: Homann beschreibt als dritten Vorteil der autonomen Ethik in der Philosophie, dass sie den Menschen nicht nur hinsichtlich allgemeingültiger Verhaltensregeln, sondern auch hinsichtlich normativer Leitprinzipien eine bessere Orientierungshilfe sein kann als es naturalistische Ethikkonzepte können.<sup>263</sup> Es ist in Erinnerung zu rufen: Die autonome Ethik in der Philosophie argumentiert nicht auf der verobjektivierenden Sachebene einer wissenschaftlichen Theorie, sondern auf einer Individualebene, die Homann auch als *Teilnehmerperspektive* bezeichnet.<sup>264</sup> Infolgedessen kann der Einzelne die ethischen Urteile und Aussagen der autonomen Ethik in der Philosophie besser nach-

---

<sup>257</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 242-243.

<sup>258</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 243.

<sup>259</sup>Homann, Sollen und Können 243-244.

<sup>260</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 243-244.

<sup>261</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 246.

Homann erachtet es als ethische Notwendigkeit, die gesellschaftliche Akzeptanz der Marktwirtschaft herzustellen. Seine Position plausibilisiere ich den Gliederungspunkten 1.2.2.3 *Marktwirtschaft* und 1.2.2.4 *Wettbewerb*.

<sup>262</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 243-244.

<sup>263</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 244.

<sup>264</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 192.

vollziehen. Sie kann normativ bedeutsame Fragen – wie zum Beispiel, was einen moralischen Charakter auszeichnet und wie ein gelingendes Leben auszusehen hat – verständlicher beantworten, da ihre Position an das moralische (Selbst-)Verständnis der Menschen anschlussfähig ist.<sup>265</sup>

Mit Homann ist festzuhalten: Die Stärken der autonomen Ethik in der Philosophie machen deutlich, dass „moralische Diskurse über Gründe ebenso sinnvoll [sind] wie moralische Erziehung und moralische Vorbilder. All dies kann ein naturalistischer Ethik-Diskurs aus eigenen Theorieressourcen kaum oder gar nicht leisten“<sup>266</sup>. Homann integriert folglich die Stärken der autonomen Ethik in der Philosophie in seinen Ethikansatz für moderne Gesellschaften, wohingegen er die Schwächen durch Elemente der naturalistischen Ethikkonzeptionen zu korrigieren versucht.

### 1.1.2 Naturalistische Ethik

Für Homanns umfassendes philosophisches Ethikkonzept sollen die autonome Ethik in der Philosophie und naturalistische Ethikansätze zusammengeführt und in ein komplementäreres Verhältnis gebracht werden.<sup>267</sup> Unter dem Ausdruck der *naturalistischen Ethikkonzepte* subsumiert er Ansätze verschiedener, vor allem empirischer wissenschaftlicher Disziplinen, denen gemeinsam ist, dass sie *Moral* nicht per normativer Setzung festlegen, sondern die Entstehung oder Funktionalität von *Moral* untersuchen.<sup>268</sup>

„Unter einer naturalistischen Ethik-Konzeption wird (...) alles das verstanden, was die modernen Wissenschaften, angefangen freilich von der Physik und Biologie bis hin zu Psychologie, Soziologie, Ökonomik, Rechts- und Geschichtswissenschaften, zu moralischen Phänomenen bzw. Problemen zu sagen haben.“<sup>269</sup>

Homanns Verständnis von *naturalistischen Ethikkonzepten* ist mit dieser Aussage noch nicht hinreichend bestimmt. Wie bereits angeklungen ist, nennt er als weiteres Charakteristikum die methodische Vorgehensweise der naturalistischen Ethikkonzepte.<sup>270</sup> Die genannten Einzelwissenschaften untersuchen Sachverhalte aus einer spezifischen und damit aus einer selektiven Fragestellung heraus.<sup>271</sup> Ferner ist *Moral* in den naturalistischen Ethikkonzeptionen ein empirischer Untersuchungsgegenstand und wird nicht wie in der autonomen Ethik in der Philosophie als normatives Faktum vorausgesetzt.<sup>272</sup> *Moral* wird nach wissenschaftlichen Standards begründet und aus „nicht-moralischen Voraussetzungen abgeleitet“<sup>273</sup> – also nicht aus der Vernunft oder dem freien Willen,

---

<sup>265</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 243-244.

<sup>266</sup>Homann, Sollen und Können 244.

<sup>267</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 213.

<sup>268</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 30-33.

<sup>269</sup>Homann, Sollen und Können 25-26.

<sup>270</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 201-202.

<sup>271</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 201.

<sup>272</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 198.

<sup>273</sup>Homann, Sollen und Können 198.

sondern auf der Grundlage empirischer Erhebungen und Fakten.<sup>274</sup> Mit Homann formuliert: Naturalistische Ethikkonzepte analysieren Moral nicht aus der *Teilnehmerperspektive* der autonomen Ethik, sondern aus einer sachlich distanzierten *Beobachterperspektive*.<sup>275</sup> Näherhin untersuchen naturalistische Ethikkonzepte die empirischen Einflussfaktoren sowohl *auf* als auch *von* Moral. Sie setzt sich mit den Fragen auseinander, welchen Bedingungen Moral unterliegt und welche Funktion sie erfüllt.<sup>276</sup>

Der Konnex zwischen der Methodik naturalistischer Ethikkonzepte und Homanns Ethikansatz wird vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen verständlich – es ist in Erinnerung zu rufen: Homanns Kritik richtet sich gegen das Paradigma der autonomen Ethik in der Philosophie, da es die Strukturen moderner Gesellschaften nicht hinreichend berücksichtigt. Demgegenüber stellt er in seinem Ethikansatz die veränderten Gesellschaftsstrukturen – er spricht synonym von „empirischen Realisierungsbedingungen“<sup>277</sup> – systematisch in Rechnung.<sup>278</sup> Dieser konzeptionelle Anspruch lässt sich für Homann nur unter Einbezug naturalistischer Ethikkonzepte umsetzen:

„Für diese empirischen Bedingungen sind grundsätzlich die Einzelwissenschaften zuständig, die sich in der Moderne herausgebildet haben, also die Natur- und Sozialwissenschaften generell und für unseren Zusammenhang insbesondere die Soziologie und die Ökonomik einschließlich der Spieltheorie.“<sup>279</sup>

Das Zitat weist zudem die wichtigsten Einzelwissenschaften von Homanns Ethikansatz aus – allen voran die Ökonomik und die Soziologie beziehungsweise die Sozio-Biologie.<sup>280</sup> An anderer Stelle ergänzt er die Aufzählung seiner wichtigsten naturalistischen Theorietraditionen um den „Utilitarismus in all seinen Spielformen und große Teile der vertragstheoretischen Entwürfe“<sup>281</sup>.

---

<sup>274</sup>Vgl. Homann, *Sollen und Können* 193.

<sup>275</sup>Vgl. Homann, *Sollen und Können* 200.

<sup>276</sup>Vgl. Homann, *Sollen und Können* 198.

<sup>277</sup>Homann, *Sollen und Können* 14.

<sup>278</sup>Vgl. Homann, *Sollen und Können* 9.

<sup>279</sup>Homann, *Sollen und Können* 25.

<sup>280</sup>Vgl. Homann, *Sollen und Können* 124-125.

<sup>281</sup>Homann, *Sollen und Können* 124-125.

Dass Homann in seinem Werk *Sollen und Können* den Utilitarismus zu seinen wichtigsten Theorietraditionen zählt, ist insofern hervorzuheben, da er im Werk *Ökonomik* lediglich die Vertragstheorie als wichtige Theorie-tradition seiner Wirtschaftsethik expliziert. (Vgl. Homann/Suchanek, *Ökonomik* 191-192). Homann hat sogar versucht, seine Konzeption gegen den Utilitarismus abzugrenzen: „Der Utilitarismus (...) stellt (...) die einzig ernsthafte Konkurrenz zu dem hier vertretenen Ansatz dar, weil er die Begründung der sozialen Ordnung ebenfalls unter programmatischem Verzicht auf religiöse, metaphysische, weltanschauliche Voraussetzungen versucht.“ (Homann/Suchanek, *Ökonomik* 191). Er kommt näherhin zu dem Ergebnis, dass die utilitaristische Theorie „nicht befriedigend“ und kaum anschlussfähig an das moralische Bewusstsein der meisten Menschen ist. (Homann/Suchanek, *Ökonomik* 192). Homann kritisiert ferner, dass nach dieser Theorie der Nutzen eines Individuums beziehungsweise das Individuum selbst einem größeren Gesamtnutzen „geopfert“ wird. (Homann/Suchanek, *Ökonomik* 191).

Erst in späteren Werken ergänzt Homann sein vertragstheoretisches Paradigma um eine utilitaristische Argumentation. Letztlich gehören der Utilitarismus und die Vertragstheorie zu seinen wichtigsten Theorieressourcen: Nach der Vertragstheorie konstituiert sich die soziale Ordnung einer Gemeinschaft durch einen Vertrag, der von allen Gesellschaftsmitgliedern geschlossen wird. Den konkreten Inhalt der sozialen Ordnung legen

Im Hinblick auf den Dialog mit der theologischen Ethik erläutere ich die Grundmerkmale des Utilitarismus in einem Exkurs. Der Begriff Utilitarismus geht auf das lateinische Wort *utilitas* zurück – zu Deutsch: Nutzen respektive Vorteil.<sup>282</sup> Aus systematischer Sicht bezeichnet der Utilitarismus eine Form der normativen Ethik, die sich mit Homann wie folgt bestimmen lässt:

„Die Folgen werden allesamt in Nutzeneinheiten bewertet. Gut sind Handlungen dann, wenn sie den Nutzen erhöhen, böse sind jene, die ihn vermindern, wobei heute nicht die Nutzen-summe in einer Gesellschaft, sondern der Pro-Kopf-Nutzen zugrunde gelegt wird.“<sup>283</sup>

Das Zitat täuscht darüber hinweg, dass die utilitaristische Ethik keine in sich homogene Theorie, sondern sich in verschiedene Formen auszdifferenzieren lässt. Für meine Arbeit ist jedoch nur das übergreifende Grundprinzip von Bedeutung. Die utilitaristische Ethik begründet Normen ausgehend von der Frage: „Was ist moralisch verbindlich, und wie kann man es rational begründen?“<sup>284</sup> Während sich diese Grundfrage jede normative Ethik stellt, die moralisch richtiges Handeln zu begründen versucht, gibt es Merkmale, die ausschließlich auf die utilitaristische Ethik zutreffen. Diese Ethikform trifft anhand von vier Teilkriterien die Entscheidung, ob eine Handlung als moralisch richtig oder falsch zu bewerten ist.

Erstens – das Folgenprinzip: Nach dem utilitaristischen Paradigma ist eine Handlung von ihren Folgen her zu bewerten. Eine Handlung gilt als richtig, wenn sie positive Folgen hat beziehungsweise, wenn die positiven Folgen überwiegen. Konstitutiv ist dabei das Abwägen von Handlungsalternativen und den angenommenen Konsequenzen.

Zweitens – das Nutzenprinzip: Die Folgen einer Handlung werden anhand des Nützlichkeitskriteriums bestimmt. Das heißt: Eine Handlung ist nur dann richtig, wenn aus ihr ein Nutzen folgt beziehungsweise der mutmaßliche Nutzen größer ist als der vermeintliche Schaden.

Drittens – das hedonistische Prinzip: Obgleich der Begriff *Nutzen* in utilitaristischen Ethikansätzen teilweise unterschiedlich entfaltet wird, ist er nach übergreifendem Verständnis nicht auf beliebige Werte zu beziehen, sondern muss sich am höchsten Wert orientieren – am menschlichen Glück:<sup>285</sup>

---

die Betroffenen selbst fest, indem sie gemeinsam entscheiden, wie sie ihr Zusammenleben regeln wollen. Der Ausgangspunkt für einen gesellschaftlichen Vertrag sind die Interessen aller Menschen, sodass jeder Mensch über ein Vetorecht gegenüber kollektiven Entscheidungen verfügt. Die soziale Ordnung wird dabei funktional begründet, da sie aus den individuellen Präferenzen entwickelt wird. Auf den Punkt gebracht: Die gemeinsamen Regeln gehen aus den Interessen aller Beteiligten hervor und spiegeln diese wider. Homann entfaltet sein auf Interessen basiertes Ethikkonzept vertragstheoretisch und utilitaristisch, da alle Menschen über die Entscheidung ihres Zusammenlebens gleichermaßen miteinbezogen werden sollen und die soziale Ordnung die Interessen aller Menschen berücksichtigen soll. (Vgl. Homann, Sollen und Können 124-125).

<sup>282</sup>Vgl. Höffe, Einleitung 10.

<sup>283</sup>Homann/Lütge, Einführung in die Wirtschaftsethik 9.

<sup>284</sup>Höffe, Einleitung 9.

<sup>285</sup>Vgl. Höffe, Einleitung 10.

„Als höchster Wert gilt die Erfüllung der menschlichen Bedürfnisse und Interessen: das menschliche Glück; Ziel ist die maximale Bedürfnis- und Interessenbefriedigung bzw. die minimale Frustration.“<sup>286</sup>

Der höchste Nutzen ist den beiden klassischen Vertretern des Utilitarismus – Jeremy Bentham und John Stuart Mill – zufolge, das größtmögliche Glück für möglichst viele Menschen.<sup>287</sup> Nach dem Philosophen Otfried Höffe wird in der utilitaristischen Ethik das normative Ideal des menschlichen Glücks unter den Begriff des hedonistischen Prinzips gefasst. Im Sinne des menschlichen Glücks gilt als sittlich geboten, was Lust bereitet beziehungsweise Unlust vermeidet.

Viertens – das Sozialprinzip: Der Utilitarismus begründet weder einen rationalen Egoismus noch eine rationale Gruppenideologie, von denen er grundlegend zu unterscheiden ist. Das soziale Prinzip verpflichtet dazu, dass sich rationale Handlungen am allgemeinen Wohlergehen zu orientieren haben. Näherhin ist der Nutzen aller, die von einer Handlung betroffen sind, gleichermaßen zu berücksichtigen.

Es ist festzuhalten: Nach dem utilitaristischen Grundprinzip sind Handlungen von ihren Folgen her zu beurteilen, wobei diejenige Handlung als moralisch richtig gilt, die den größtmöglichen Gesamtnutzen aufweist beziehungsweise für das Wohl aller Betroffenen optimal ist.<sup>288</sup>

Homann komplettiert die Auflistung seiner wichtigsten naturalistischen Theorietraditionen durch „alle interessenbegründeten und kontraktualistischen Ansätze aus der Philosophie“<sup>289</sup>. Hierzu zählt er beispielsweise die Ethikkonzeption von Thomas Hobbes,<sup>290</sup> die ich in Kapitel 2. *Philosophische Optionen* erläutern werde. Die naturalistischen Ethikkonzepte sind ferner dadurch charakterisiert, dass sie Moral nicht als Selbstzweck, sondern als Mittel zum Zweck verstehen.<sup>291</sup>

„Allgemein gesprochen, betrachten naturalistische Ethik-Konzeptionen die Moral als ein Instrument zur Lösung von Interaktionsproblemen. Es geht um die Problemlösefähigkeit von Moral, um ihre gesellschaftliche Funktion, etwa die Verlässlichkeit wechselseitiger Verhaltenserwartungen sicherzustellen (...), und es geht um die empirischen (...) Bedingungen von Moral“<sup>292</sup>.

In diesen Ausführungen sind bereits einige Stärken der naturalistischen Ethikkonzeptionen angeklungen.

---

<sup>286</sup>Höffe, Einleitung 10-11.

<sup>287</sup>Vgl. Höffe, Einleitung 10.

<sup>288</sup>Vgl. Höffe, Einleitung 11.

<sup>289</sup>Homann, Sollen und Können 198.

<sup>290</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 124.

<sup>291</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 199.

<sup>292</sup>Homann, Sollen und Können 199.

### 1.1.2.1 Stärken

Ausgehend von Homanns Begriffsverständnis der naturalistischen Ethikkonzeptionen erläutere ich die Vorteile, die er diesen Ethikkonzepten zuschreibt.

Erstens: Im Unterschied zur autonomen Ethik in der Philosophie, die gesellschaftliche Probleme durch Appelle an den Einzelnen zu lösen versucht, lässt sich unter Einbezug der naturalistischen Ethik ein Lösungsansatz entwickeln, mit dem sich kollektive moralische Übel dauerhaft überwinden lassen. Sie versteht Moral als Mittel zum Zweck, mit der sich moralische Kollektivprobleme lösen lassen. In Anlehnung an den naturalistischen Ethik-Diskurs konzipiert Homann einen Ethikansatz, nach dem moralische Ideale anreizkompatibel zu gestalten und in eine sanktionsbewehrte Rahmenordnung zu implementieren sind. In Bezug auf die Erkenntnisse der naturalistischen Ethik lässt sich daher die Problemstruktur des Gefangenendilemmas überwinden – siehe hierzu Gliederungspunkt *1.3 Wettbewerb und Moral – Grundproblem und Lösungsansatz*.<sup>293</sup>

Zweitens: Nach Homann ist ein weiterer Vorteil der naturalistischen Ethikansätze deren Kompatibilität mit anderen Kulturen. Der Aspekt ist vor dem Hintergrund moderner Gesellschaften zu sehen, in denen unterschiedliche Kulturen mit verschiedenen Wertvorstellungen aufeinandertreffen. Für das Gelingen des gemeinsamen Zusammenlebens oder auch kulturübergreifender Geschäftsbeziehungen bedarf es eines gemeinsamen Wertefundaments, und damit solcher Werte, die an unterschiedliche Kulturen und auch an atheistische Positionen anschlussfähig sind. Eine Ethik für moderne Gesellschaften hat deshalb zwingend auf religiöse Werte zu verzichten.<sup>294</sup> Homann plädiert stattdessen für die „Kooperation zum gegenseitigen Vorteil“<sup>295</sup> als allgemeingültiges Wertefundament, denn die „Währung“, auf die sich (...) alle verständigen können, ist die Währung von Vorteilen und Nachteilen“<sup>296</sup>. Ein Begründungsdiskurs über Werte, wie ihn die autonome Ethik in

---

<sup>293</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 240-241.

<sup>294</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 241; vgl. hierzu auch Homann, Braucht die Wirtschaftsethik eine „moralische Motivation“? 16.

Homanns Argumentation lässt an dieser Stelle die nötige Stringenz vermissen. Einerseits sind nach ihm christliche Werte nicht geeignet, um ein kulturübergreifendes Wertefundament zu begründen: „Die Berufung auf Werte, etwa die christlichen Werte (...), ist hier kontraproduktiv, weil dann Andersdenkende, etwa die islamisch geprägte Türkei, von China und Indien ganz zu schweigen, von vornherein ausgegrenzt werden.“ (Homann, Sollen und Können 241). Andererseits werde ich in Gliederungspunkt *1.2.1 Eudaimonia als normative Ideal* zeigen, dass Homann seinen Ethikansatz in Bezug auf christliche Werte begründet.

<sup>295</sup>Homann, Sollen und Können 241.

<sup>296</sup>Homann, Sollen und Können 241.

Gleichermaßen versucht Kant – ganz in der Tradition der Aufklärung – ethische Sollensansprüche ohne religiöse Optionen zu begründen. Obgleich sich in dieser Hinsicht eine Parallele feststellen lässt, sind die Ethikansätze von Homann und Kant grundlegend zu unterschieden: Nach Homann eignet sich, wie oben bereits dargestellt, einzig die *Kooperation zum gegenseitigen Vorteil* als Grundlage für ein allgemeines Wertefundament. Kant vertritt hingegen dezidiert die Position, dass allgemeine moralische Grundsätze gerade nicht auf den *eigenen Vorteil* begründet werden können, da der Grundsatz sonst nicht mehr allgemein gültig wäre. (Vgl. Kant, Kritik der praktischen Vernunft 49; siehe hierzu auch Gliederungspunkt *2.2 Immanuel Kant*).



der Philosophie forciert, kann lediglich als Ergänzung dienen. Eine verlässliche Wertebasis kann er jedoch nicht schaffen. Hierfür sind die Interaktionsbedingungen so zu gestalten, dass die Interaktionspartner durch kooperatives Verhalten individuelle Vorteile erzielen können, sprich: einen Anreiz zur Kooperation haben – diesen Aspekt werde ich ausführlich in Gliederungspunkt 1.3 *Wettbewerb und Moral – Grundproblem und Lösungsansatz* erläutern.<sup>297</sup>

#### 1.1.2.2 Schwäche

Homann konzipiert seinen umfassenden Ethikansatz nicht ausschließlich als naturalistische Ethik, da er sie in einem wesentlichen Aspekt als ergänzungsbedürftig betrachtet.<sup>298</sup> Die naturalistische Ethik braucht „einen Vorbegriff von ‚Moral‘, den sie nur vom autonomen Ethik-Konzept der Philosophie erhalten kann“<sup>299</sup>. Hintergrundfolie dieser Aussage bilden die bereits thematisierten Vorteile der autonomen Ethik in der Philosophie. Es ist in Erinnerung zu rufen, dass die autonome Ethik eine höhere Anschlussfähigkeit an das moralische (Selbst-)Verständnis der Menschen hat. Infolgedessen orientierten sich Menschen an den Verhaltensregeln und den normativen Idealen, die nach diesem Ethikparadigma begründet werden.

In diesem Zusammenhang erläutert Homann, wieso die Prinzipien und Theorien der naturalistischen Ethik vergleichsweise wenig Berücksichtigung finden:<sup>300</sup> Sie sind nicht mit dem moralischen Bewusstsein vieler Menschen kompatibel, was zugleich „das zentrale Problem für die Akzeptanz der Marktwirtschaft mit ihren Konnexinstituten Privateigentum, Wettbewerb und Gewinnstreben“<sup>301</sup> ist. Die Marktwirtschaft ist trotz ihrer wohlfördernden Wirkung in Teilen der Bevölkerung umstritten, da sie mit deren Moralverständnis nicht vereinbar ist.<sup>302</sup> An diese Problemstellung knüpft Homann an und beabsichtigt die gesellschaftliche Akzeptanz der Marktwirtschaft herzustellen. Vor diesem Hintergrund integriert er die autonome Ethik in der Philosophie und naturalistische Ethikkonzepte in einen umfassenden philosophischen Ethikansatz.<sup>303</sup>

Es ist festzuhalten: Mit Hilfe der autonomen Ethik in der Philosophie beabsichtigt Homann, den naturalistischen Ethik-Diskurs an das moralische (Selbst-)Verständnis der Menschen anschlussfähig

---

<sup>297</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 241-242.

<sup>298</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 204.

<sup>299</sup>Homann, Sollen und Können 204.

<sup>300</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 205-206.

<sup>301</sup>Homann, Sollen und Können 206.

<sup>302</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 206.

Erschwerend kommt die Kritik hinzu, die von Politikern oder auch Organisationen gegen die Marktwirtschaft vorgebracht wird. In der Publikation *Die Marktwirtschaft und ihre intellektuellen Kritiker* setzt sich Homann mit zentralen Argumenten der Kritiker auseinander, um sie schließlich argumentativ zurückzuweisen. An dieser Stelle kann nicht weiter auf die einzelnen Argumente und Gegenargumente eingegangen werden, weshalb ich lediglich auf den genannten Aufsatz verweise.

<sup>303</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 187.

zu machen.<sup>304</sup> Im Rahmen seines Ansatzes kommt der autonomen Ethik in der Philosophie eine Art Vermittlungsfunktion zu. Mit ihrer Hilfe sollen die Menschen die „moralische Qualität der Marktwirtschaft“<sup>305</sup> nicht bloß erkennen, sondern die „Marktwirtschaft mit ihren Systemimperativen Wettbewerb und Gewinnstreben“<sup>306</sup> als moralischen Wert internalisieren.

### 1.1.3 Verhältnis von autonomer Ethik und naturalistischen Ethikansätzen

In seinen Ethikansatz integriert Homann die autonome Ethik in der Philosophie und naturalistische Ethikkonzeptionen, in dem er die jeweiligen Stärken komplementär miteinander verbindet. Im Resultat zeigt sich eine unterschiedliche Gewichtung der beiden Ethik-Diskurse, wobei auf dem naturalistischen Ethikparadigma der argumentative Schwerpunkt liegt:

„Gegen die grundlegende Logik der naturalistischen Wissenschaften und damit der entsprechenden naturalistischen Ethik und deren Ergebnisse hat die Moral [, das heißt: die Moralvorstellung der autonomen Ethik in der Philosophie,] auf Dauer keine Chance – ebenso wenig wie Religion oder Metaphysik.“<sup>307</sup>

Die Dominanz naturalistischer Ethikansätze darf jedoch nicht über das philosophische Gesamtprofil seiner Konzeption hinwegtäuschen, für das auch die autonome Ethik in der Philosophie von konstitutiver Bedeutung ist.<sup>308</sup> Homann legt seinem Ansatz beide Ethik-Diskurse zugrunde und bringt

---

<sup>304</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 206.

<sup>305</sup>Homann, Sollen und Können 206.

<sup>306</sup>Homann, Können Akteure im Wettbewerb moralisch handeln? 210.

<sup>307</sup>Homann, Sollen und Können 245.

<sup>308</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 42.

Homann setzt sich in seinen philosophisch-ethischen Ausführungen mit der autonomen Ethik in der Philosophie und naturalistischen Ethikkonzeptionen auseinander. Auf die Darstellung weiterer Ethikformen verzichtet er, weshalb seine Ausführungen darüber hinwegtäuschen können, dass es Ethikformen gibt, die anders als das Ethikparadigma in der Tradition von Kant, die Handlungsbedingungen, und damit das Können des moralischen Sollens systematisch in Rechnung stellen. Exemplarisch sei auf die theologische Ethik verwiesen, die den sittlichen Gehalt einer Handlung nicht ausschließlich vom Handlungsergebnis und der Handlungsmotivation her bestimmt, sondern dabei auch die Handlungsbedingungen berücksichtigt. Die argumentative Grundlage für die ethische Beurteilung menschlicher Handlungen bilden die *Quellen der Moralität*, deren drei konstitutiven Elemente das Objekt, die Umstände und das Ziel sind. (Vgl. Peschke, Christliche Ethik 280). Nach dieser Argumentationsfigur können die Umstände den sittlichen Gehalt einer Handlung auf positive wie auch auf negative Weise verändern. (Peschke, Christliche Ethik 286). Bei der ethischen Bewertung werden also die äußeren Einflüsse auf die zu bewertende Handlung berücksichtigt. Näherhin wird analysiert, ob Bedingungen vorliegen, welche die Freiheit des Willens einschränken oder sogar ausschließen, wie beispielsweise Gewalt, Veranlagung oder psychische Erkrankungen. (Vgl. Peschke, Christliche Ethik 270). Peschke weist ausdrücklich darauf hin, dass sich die (theologische) Ethik bei der Bestimmung der „Grenzen der Freiheit“ an den Erkenntnissen der „modernen Humanwissenschaften“ zu orientieren hat. (Peschke, Christliche Ethik 270). In diesem Zusammenhang ist auch auf die Moralpsychologie zu verweisen, die sich mit den moralpsychologischen Fragen aus ethischer Perspektive auseinandersetzt und somit mit den Erkenntnissen empirischer Human- und Gesellschaftswissenschaften. (Vgl. Sautermeister, Moralpsychologie als transdisziplinäre und ethische Herausforderung 11; ferner verweise ich auf die verschiedenen Beiträge im von Jochen Sautermeister herausgegebenen Sammelband *Moralpsychologie. Transdisziplinäre Perspektiven (Ethik im Diskurs 11)*, Stuttgart 2017). Es ist festzuhalten: Bereits die theologische Handbuchliteratur trägt den Handlungsbedingungen beziehungsweise dem Können des moralischen Sollens konsequent Rechnung.

sie in ein komplementäres Verhältnis, indem sich die jeweiligen Stärken gegenseitig ergänzen sollen.<sup>309</sup> Oder mit Homann gesprochen: „Die Teilnehmerperspektive ist auf die Beobachterperspektive angewiesen“<sup>310</sup> – und umgekehrt.<sup>311</sup> In der Gesamtschau ergibt sich ein philosophisches Profil, das unterschiedliche Fachrichtungen integriert: Die Soziologie, die (Sozio-)Biologie, die Ökonomie, die Spieltheorie, den Utilitarismus, die Vertragstheorie und Ansätze aus der Philosophie.<sup>312</sup> Er rezipiert die Erkenntnisse der verschiedenen Disziplinen hinsichtlich der „empirischen – genetischen, physiologischen, ökonomischen, kognitiven – Bedingungen von Moral“<sup>313</sup>, um seinen Ansatz damit zu stützen. Wie die Auflistung seiner wichtigsten Bezugswissenschaften sichtbar macht, basiert Homanns Ethikkonzeption zentral auf philosophischen und anthropologischen Optionen. Beide analysiere ich im Anschluss an die weiteren Ausführungen zu Homanns Ethikansatz in den Kapiteln 2. *Philosophische Optionen* und 3. *Anthropologische Optionen*.

## 1.2 Praktischer Syllogismus

Homann veranschaulicht seine ethische Position, näherhin die Begründung seiner normativen Urteile im Rückgriff auf das Modell des praktischen Syllogismus.<sup>314</sup> Mit dieser philosophischen Argumentationsfigur stellt er anschaulich dar, dass normative Urteile kategorisch auf zwei Prämissen basieren müssen: zum einen auf normativen Prinzipien, Werten, Utopien beziehungsweise Idealen

---

<sup>309</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 240.

<sup>310</sup>Homann, Sollen und Können 198.

<sup>311</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 200.

<sup>312</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 124-125.

<sup>313</sup>Homann, Sollen und Können 199.

<sup>314</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 13-14; vgl. hierzu auch Homann/Gruber, Die Marktwirtschaft und ihre intellektuellen Kritiker 23.

Beim praktischen Syllogismus handelt es sich um eine philosophische Argumentationsfigur, die auf den griechischen Philosophen Aristoteles zurückgeht. In seiner ursprünglichen Bedeutung beschreibt der praktische Syllogismus – vereinfacht ausgedrückt – eine schlussfolgernde Argumentation, die im Ergebnis zu einer Handlung führen soll. Kurz: Die Conclusio ist keine theoretische, sondern eine praktische Schlussfolgerung. In seiner Rezeptionsgeschichte hat der Ausdruck eine entscheidende Bedeutungsverschiebung erfahren. Ein neues Begriffsverständnis resultiert insbesondere aus den Arbeiten der britischen Philosophin Elizabeth Anscombe. War der praktische Syllogismus nach Aristoteles auf eine konkrete Handlung ausgerichtet, lässt Anscombe diesen Aspekt weitgehend unberücksichtigt. Nach ihrer Aristotelesauslegung ist der praktische Syllogismus nicht als handlungsorientierter Beweis-, sondern als Begründungsform für menschliches Handeln zu verstehen. Das heißt: Sie interpretiert den Ausdruck weniger praktisch als vielmehr theoretisch. Infolgedessen verwendet Anscombe den praktischen Syllogismus in ihrer Handlungstheorie zur Begründung menschlichen Verhaltens. Sowohl an Anscombes' als auch an Aristoteles' Ausführungen zum praktischen Syllogismus orientiert sich Homann, ohne deren Verständnis vom praktischen Syllogismus vollumfänglich zu übernehmen. Deren Ansichten dienen ihm lediglich als Inspiration. So verortet er den praktischen Syllogismus zwar in der Tradition des Aristoteles, betont jedoch, diese Argumentationsfigur nicht genuin aristotelisch zu verwenden. (Vgl. Homann, Sollen und können 14, siehe hier auch Fußnote 4; vgl. hierzu auch Corcilius/Rapp, Handlungstheorie 559-560).

und zum anderen auf den empirischen Realisierungsbedingungen, also auf den Strukturen moderner Gesellschaften, wie zum Beispiel dem marktwirtschaftlichen Wettbewerb:<sup>315</sup>

„Wer die Urteile allein aus den normativen Prinzipien ableitet, diese also direkt, ohne Rücksicht auf die empirischen Realisierungsbedingungen, umsetzen will, kann als Fundamentalist bezeichnet werden. Wer die Urteile umgekehrt allein aus den empirischen Bedingungen ableitet, unterliegt der Ideologie des Sachzwangs“.<sup>316</sup>

Die Notwendigkeit, beide Prämissen bei der ethischen Urteilsbildung miteinzubeziehen, wird vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Veränderungen verständlich: Verändern sich die Strukturen einer Gesellschaft, zum Beispiel aufgrund neuer technologischer, medizinischer oder auch sozialer Möglichkeiten, dann erfassen die bestehenden Urteile die veränderten Bedingungen nur unzureichend. Die ursprünglichen Handlungsempfehlungen können für diese Strukturen daher keine angemessene Orientierungshilfe mehr bieten und daher auch nicht länger zu einer gelingenden Lebensführung beitragen. Will die Ethik stattdessen zu einer glückenden Lebensführung anleiten, dann hat sie bei der Begründung von Handlungsregeln beiden Prämissen – den normativen Idealen und den empirischen Realisierungsbedingungen – Rechnung zu tragen.<sup>317</sup>

Homanns Konzept eines umfassenden Ethikansatzes gewinnt mit diesen Ausführungen weiter an Profil. Sie dienen zugleich als Überleitung für seine konkret inhaltliche Argumentation. In einem ersten Schritt zeige ich auf, welche normativen Prinzipien Homann seinem Ansatz zugrunde legt, um im Anschluss die empirischen Realisierungsbedingungen zu explizieren.

### 1.2.1 *Eudaimonia als normatives Ideal*

Für Homann „muss jede Ethik ‚eudaimonistisch‘ sein“<sup>318</sup>, insofern sie auf metaphysische Begründungen verzichtet, im Falle Homanns: verzichten will.<sup>319</sup> Mit dem Zitat ist zugleich das normative Ideal seines Ethikansatzes bestimmt – die Eudaimonia. Der aus dem Griechisch stammende Begriff

---

<sup>315</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 14; vgl. hierzu auch Homann/Gruber, Die Marktwirtschaft und ihre intellektuellen Kritiker 22 sowie Homann, Ethik in der Marktwirtschaft 10.

<sup>316</sup>Homann, Sollen und Können 14-15.

<sup>317</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 135.

<sup>318</sup>Homann, Sollen und Können 220; vgl. hierzu auch Homann, Wirtschaftsethik: Ethik, rekonstruiert mit ökonomischer Methode 26.

<sup>319</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 236; vgl. hierzu auch Homann, Theoriestrategien der Wirtschaftsethik 10. Homanns Aussage ist Kants Ethikansatz diametral entgegengesetzt. Obgleich auch Kant auf metaphysische Begründungen verzichten will, ist seine Ethik grundlegend von einem eudaimonistischen, und damit utilitaristischen Paradigma zu unterscheiden. (Vgl. Peschke, Christliche Ethik 24). Nach Peschke gilt schließlich der Grundsatz: „Eudämonismus ist (...) immer utilitaristisch“, insofern das irdische Glück als letzter Zweck des menschlichen Handelns gilt. (Peschke, Christliche Ethik 24). Für Kant steht nicht das irdische Glück und Wohlergehen im Fokus, sondern die Verpflichtung gemäß dem kategorischen Imperativ zu handeln und Moral um ihrer selbst willen zu realisieren – ausführlich siehe Kapitel 2.2 *Immanuel Kant*. Bei Kant geht es also im Kern nicht um die Glückseligkeit, sondern um die Moralität der eigenen Handlung und Gesinnung. Der Mensch soll moralisch handeln und sich dadurch glückswürdig machen, jedoch Glückseligkeit nicht zum Motiv seines moralischen Handelns machen. Das Sittengesetz bleibt der Maßstab und die Triebfeder für moralisches Handeln.

*eudaimonia* hat seinen Ursprung in der philosophischen Antike und ist mit *Glückseligkeit* zu übersetzen.<sup>320</sup> Aufgrund der nicht mehr gebräuchlichen Ausdrucksweise spricht Homann synonym vom „gelingenden Leben“<sup>321</sup>. Das normative Prinzip seiner Ethik ist also das gelingende Leben, dass er explizit als gelingendes Leben *aller* Menschen definiert.<sup>322</sup> Mit dieser Auffassung befindet er sich im Übrigen in guter Gesellschaft der theologischen Ethik, deren nachkonziliare Repräsentanten diesen Begriff zur Zielbestimmung ihrer Disziplin erheben und an die Stelle des älteren Terminus *Glückseligkeit* setzen.<sup>323</sup>

Nach Homann sind die gesellschaftlichen Strukturen – er hat allen voran die Marktwirtschaft im Blick – so zu gestalten, dass sie ein gelingendes Leben aller Menschen ermöglichen. So ist die *Eudaimonia* auch das normative Kriterium, anhand dessen er die Strukturen beurteilt und dessen Anspruch sie genügen sollen.<sup>324</sup> Ferner konkretisiert Homann das normative Ideal seiner Ethikkonzeption in Bezug auf folgende Werte der christlichen Ethik:

„Als die beiden wesentlichen, als gleichrangig zu betrachtenden Pfeiler dieser Ethik haben sich die Freiheit und Würde jedes Einzelnen und die Solidarität aller Menschen herauskristallisiert.“<sup>325</sup>

Freiheit, Würde und Solidarität gelten Homann als Konkretion des guten und glückenden Lebens aller Menschen, und damit ebenfalls als normative Ideale.<sup>326</sup>

---

<sup>320</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 44; vgl. hierzu auch Homann/Gruber, Die Marktwirtschaft und ihre intellektuellen Kritiker 22 sowie Homann, Theoriestrategien der Wirtschaftsethik 10.

Der Ausdruck *Eudaimonia* gehört zu den Kernbegriffen von Aristoteles' Nikomachischer Ethik. Die *Eudaimonia* ist zugleich der programmatische Leitbegriff, da Aristoteles das Glück der Menschen in den Mittelpunkt in seiner Ethikkonzeption stellt. Er beschreibt sie als das höchste Gute, das ausnahmslos alle Menschen anstreben. Glück ist nach Aristoteles das bedeutendste Ziel des Menschen, welches er im Unterschied zu anderen Gütern um seiner selbst willen anstrebt. (Vgl. Brüllmann, Ethische Schriften 147-148; vgl. hierzu auch Wurzer, Wirtschaftsethik von ihren Extremen her 47 sowie Oermann, Wirtschaftsethik 19).

Für Homann ist Aristoteles' Nikomachische Ethik mit den darin enthaltenen Annahmen zur *Eudaimonia* ein wichtiger Bezugspunkt. (Vgl. Homann, Ethik in der Wirtschaft 20).

<sup>321</sup>Homann, Sollen und Können 44.

<sup>322</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 236; vgl. hierzu auch Homann/Gruber, Die Marktwirtschaft und ihre intellektuellen Kritiker 22.

<sup>323</sup>Demmer versteht sowohl die philosophische als auch die theologische Ethik „als handlungsleitende Sinnwissenschaft[en]“. (Demmer, Deuten und handeln 15). Dabei spricht auch Demmer vom „Gelingen guten Lebens“, das er als das erkenntnisleitende Interesse der theologischen Ethik beschreibt. (Demmer, Deuten und handeln 13). Analog zu Demmer ist für den Moraltheologen und Sozialethiker Wilhelm Korff die Frage nach dem Gelingen menschlichen Lebens „von der ethischen Frage nicht zu trennen“. (Korff, Wie kann der Mensch glücken 9). Korff setzt sich zentral mit dem Gelingen menschlichen Lebens auseinander, wobei es ihm näherhin „um die Bestimmung *ethischer* Prämissen menschlichen Gelingens geht“. (Korff, Wie kann der Mensch glücken 16, [kursiv im Original]).

<sup>324</sup>Vgl. Homann, Ethik in der Wirtschaft 20; vgl. hierzu auch Homann, Sollen und Können 12.

Hinsichtlich der normativen Zielsetzung unterscheiden sich die Ansätze von Homann und Ulrich nicht voneinander. Auch Ulrich rückt das Gelingen menschlichen Lebens – er spricht diesbezüglich von „Lebensdienlichkeit“ – in den Fokus: „Wirtschaften ist eine gesellschaftliche Veranstaltung zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse der Lebensgestaltung und der Lebensqualität.“ (Ulrich, Integrative Wirtschaftsethik 11).

<sup>325</sup>Homann, Sollen und Können 44; vgl. hierzu auch Homann, Theorien von Markt, Mensch und Moral 7.

<sup>326</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 12; vgl. hierzu auch Homann, Theorien von Markt, Mensch und Moral 7 sowie Homann/Gruber, Die Marktwirtschaft und ihre intellektuellen Kritiker 22.

Im Zusammenhang mit der Eudaimonia erläutert Homann zudem sein Verständnis von Moral: In Anlehnung an Kant expliziert er, dass nur der Mensch „Zweck an sich selbst“<sup>327</sup> ist. Wenn nur der Mensch Zweck an sich selbst ist, dann ist Moral kein Selbstzweck. Er versteht sie näherhin als Mittel beziehungsweise Instrument. Der Zweck der Moral ist wiederum der einzig existierende Selbstzweck, nämlich der Mensch.<sup>328</sup> Nach Homann hat Moral ferner eine Dienstfunktion am Menschen zu erfüllen. Sie soll dazu beitragen, dass menschliches Leben in Freiheit und Würde sowie ein solidarisches Zusammenleben gelingen.<sup>329</sup> Mit Homann lässt sich das Verhältnis zwischen Eudaimonia und Moral wie folgt auf den Punkt bringen: „Ethik ist (...) auf die Eudaimonia aller Menschen als dem letzten Ziel der Moral verpflichtet.“<sup>330</sup> In seiner Konzeption wird Homanns Moralverständnis darin konkret, dass er mit der anreizkompatiblen Gestaltung moralischen Normen die Problemstruktur vom Typ des Gefangenendilemmas löst – was ich ausführlich in Gliederungspunkt 1.3 *Wettbewerb und Moral – Grundproblem und Lösungsansatz* erläutern werde.<sup>331</sup>

### 1.2.2 Empirische Realisierungsbedingungen

Nach Homann müssen normative Urteile stets auf zwei Prämissen gründen – einerseits auf normativen Idealen und andererseits auf empirischen Realisierungsbedingungen. Die Urteile der normativen Ethik müssen neben den normativen Idealen also auch die empirischen Realisierungsbedingungen dieser Ideale mitberücksichtigen. Homanns Position richtet sich gegen die autonome Ethik in der Philosophie, die sich paradigmatisch an den Strukturen vormoderner Gesellschaften orientiert. Da moderne Gesellschaften mit marktwirtschaftlicher und demokratischer Ordnung andere, davon deutlich zu unterscheidende Strukturen aufweisen, ist eine Revision dieses Ethikparadigmas und eine Einbeziehung der Realisierungsbedingungen zwingend erforderlich. Von dieser Problemangabe ausgehend entwickelt Homann einen Ethikansatz, der die veränderten Strukturen moderner Gesellschaften konsequent in Rechnung stellt. Nachfolgend expliziere ich die vier Strukturmerkmale moderner Gesellschaften, die in Homanns Ansatz von zentraler Bedeutung sind – die ausdifferenzierten Funktionssysteme moderner Gesellschaften, deren formelle Kontrollmechanismen, die moderne Marktwirtschaft und der marktwirtschaftliche Wettbewerb.<sup>332</sup>

---

<sup>327</sup>Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 62; vgl. hierzu auch Homann, Sollen und Können 44.

<sup>328</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 44; vgl. hierzu auch Homann, Hypothesen des Dualismus in der Wirtschaftsethik 222.

<sup>329</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 70.

<sup>330</sup>Homann, Sollen und Können 236.

<sup>331</sup>Vgl. Homann, Wirtschaftsethik: Ethik, rekonstruiert mit ökonomischer Methode 40.

<sup>332</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 45.

### 1.2.2.1 Ausdifferenzierte Funktionssysteme

Die Verfasstheit moderner Gesellschaften beschreibt Homann in Anlehnung an die soziologische Systemtheorie von Niklas Luhmann.<sup>333</sup> Seine Luhmannrezeption beschränkt sich im Wesentlichen auf folgende Annahmen: Nach Luhmann sind moderne Gesellschaften durch verschiedene Subsysteme charakterisiert, die sich als hochorganisierte Funktionsbereiche ausdifferenziert haben – wie zum Beispiel die Justiz, die Politik, die Wirtschaft und die Wissenschaft.<sup>334</sup> Dabei stehen die einzelnen Funktionssysteme hierarchisch auf einer Ebene – kein System dominiert, sie agieren stattdessen gleichrangig nebeneinander.<sup>335</sup> Innerhalb der einzelnen Subsysteme hat ebenfalls eine Ausdifferenzierung stattgefunden. So haben sich im Funktionssystem Wissenschaft verschiedene Einzelwissenschaften herausgebildet, wie beispielsweise die Soziologie und die Ökonomik.<sup>336</sup>

Die Ausdifferenzierung von gesellschaftlichen Teilbereichen hat nach Luhmann dazu geführt, dass sich die Leistungsfähigkeit der einzelnen Funktionssysteme verbesserte und damit zugleich auch die der gesamten Gesellschaft. Eine weitere Folge ist die Entwicklung einer je eigenen, systemimmanenten Logik. Vereinfacht ausgedrückt hat jedes Subsystem ein eigenes Denksystem beziehungsweise eine eigene Sprache ausgebildet. In der Konsequenz verschlechterte sich die intersystemische Kommunikation,<sup>337</sup> da die einzelnen Systeme aufgrund der unterschiedlichen Eigenlogiken respektive Sprachen „grundsätzlich gegeneinander abgeschottet“<sup>338</sup> sind. Die verschiedenen Funktionssysteme können nicht mehr voraussetzungslos miteinander kommunizieren, was auch die direkte Einwirkungsmöglichkeit auf ein anderes System erschwert. Nach Luhmann ist eine intersystemische Kommunikation und damit die Einwirkungsmöglichkeit auf ein anderes Subsystem, möglich, wenn der Austausch in der Logik beziehungsweise Sprache des adressierten Subsystems erfolgt. Die Kommunikation zwischen zwei Subsystemen macht damit eine Übersetzungsleistung in die Zielsprache des adressierten Systems erforderlich. Vereinfacht formuliert: Ein System ist in seiner Sprache anzusprechen.<sup>339</sup>

---

<sup>333</sup>Vgl. Homann, Das Können des moralischen Sollens II 303-304.

<sup>334</sup>Vgl. Luhmann, Ethik als Reflexionstheorie der Moral 430 sowie Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Zweiter Teilband 709; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 303.

<sup>335</sup>Vgl. Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Zweiter Teilband 753; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 304 sowie Homann, Sollen und Können 46.

<sup>336</sup>Vgl. Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Zweiter Teilband 761; vgl. hierzu auch Homann, Sollen und Können 25.

<sup>337</sup>Vgl. Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Zweiter Teilband 748-749; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 303.

<sup>338</sup>Homann, Das Können des moralischen Sollens II 303.

<sup>339</sup>Vgl. Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Zweiter Teilband 748-749; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 303-304.

Zum Beispiel kann die Politik nicht direkt auf die Wirtschaft Einfluss nehmen, da beide Funktionssysteme unterschiedliche Logiken haben. Wenn die Politik in ihrer Sprache bleibend auf die Wirtschaft einwirken will, dann sind ihre Bemühungen wirkungslos, da sie der Adressat nicht versteht. (Vgl. Homann, Das Können des moralischen Sollens II 303-304).

In diesem Zusammenhang beschreibt Luhmann die Bedeutung der Moral in ausdifferenzierten Gesellschaften. Luhmann attestiert der Moral „eine Art Alarmierfunktion“<sup>340</sup>, da sie auf gesellschaftliche Schief lagen aufmerksam macht. Nach seiner Systemtheorie kann sie zur Lösung von gesellschaftlichen respektive systemimmanenten Problemen jedoch nur bedingt beitragen, da Moral nicht voraussetzungslos auf die verschiedenen Systeme einwirken kann;<sup>341</sup> „[s]ie liegt gewissermaßen quer zu den Funktionssystemen“<sup>342</sup>. Die Aussage ist nicht so zu verstehen, dass Moral in Luhmanns Theorie irrelevant wäre,<sup>343</sup> sondern dass er der Moral eine grundsätzliche Problemlösungsfähigkeit abspricht. Zur Lösung von systemimmanenten Problemen kann Moral nur dann beitragen, wenn sie an die Logik des adressierten Systems angepasst wird.<sup>344</sup> Luhmann veranschaulicht seine Position mit folgendem Vergleich:

„Wie Bakterien im Körper mag auch die Moral in den Funktionssystemen eine Rolle spielen. Nur richtet sich die Art und Weise, in der dies geschieht, nicht nach einem gesellschaftlichen Metacode, sondern nach den Strukturbedingungen der jeweiligen Funktionssysteme.“<sup>345</sup>

Wie das Zitat ersichtlich macht, gelten für die Problemlösefähigkeit der Moral die Bedingungen der intersystemischen Kommunikation – das heißt: Moral kann auf ein Subsystem nur dann einwirken, wenn sie an die systemimmanente Logik des adressierten Systems angepasst wird, beziehungsweise, wenn sie in die Zielsprache des Systems übersetzt wird. Andernfalls ist sie für die adressierte Funktionslogik unverständlich und moralische Normen können in diesem Subsystem nicht wirksam werden.<sup>346</sup>

Vor diesem Hintergrund konstatiert Homann, dass Moral „auf die verschiedenen Funktionssysteme mit ihren starken Eigenlogiken“<sup>347</sup> nur unter der Voraussetzung einwirken kann, dass sie an die Logik des adressierten Systems angepasst wird.<sup>348</sup> Die Ethik kann daher zur Lösung gesellschaftlicher Probleme beitragen, insofern sie die Bedingungen der intersystemischen Kommunikation berücksichtigt. Für die Einwirkungsmöglichkeit auf das System der Wirtschaft gelangt Homann zu dem

---

<sup>340</sup>Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Erster Teilband 404; vgl. hierzu auch Homann, Sollen und Können 12.

<sup>341</sup>Vgl. Luhmann, Ethik als Reflexionstheorie der Moral 430-431; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 304.

<sup>342</sup>Homann, Das Können des moralischen Sollens II 304.

<sup>343</sup>Vgl. Homann, Das Können des moralischen Sollens II 304.

<sup>344</sup>Vgl. Luhmann, Ethik als Reflexionstheorie der Moral 431; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 304 sowie Homann, Sollen und Können 12.

<sup>345</sup>Luhmann, Ethik als Reflexionstheorie der Moral 431; vgl. Homann, Das Können des moralischen Sollens II 304.

<sup>346</sup>Vgl. Luhmann, Ethik als Reflexionstheorie der Moral 431-432; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 304.

<sup>347</sup>Homann, Das Können des moralischen Sollens II 304.

<sup>348</sup>Vgl. Homann, Das Können des moralischen Sollens II 304.



Schluss, dass die Moral an die ökonomische Sachlogik angepasst werden muss.<sup>349</sup> Die Notwendigkeit, Moral in die ökonomische Sprache zu übersetzen, bringt er wie folgt auf den Punkt: „Moral muss sich lohnen.“<sup>350</sup>

#### 1.2.2.2 Formelle Kontrollmechanismen

Zu den empirischen Realisierungsbedingungen zählt Homann zudem die veränderten Kontrollmechanismen moderner Gesellschaften, die mit dem Übergang von vormodernen zu modernen und anonymen Großgesellschaften einhergingen.

Zur Plausibilisierung dieses Merkmals skizziere ich zunächst Homanns Darstellung vormoderner Gesellschaften: In vormodernen Gesellschaften lebten Menschen überwiegend in kleinen Gruppen zusammen, wie der (Groß-)Familie, einem Stamm respektive einem Dorf. Aufgrund der zahlenmäßig geringen Größe waren sich die Mitglieder oder Einwohner untereinander vertraut. Begünstigt wurde die Vertrautheit auch dadurch, dass die Lebensräume nicht nur territorial, sondern auch sozial weitgehend begrenzt waren. Die Interaktionspartner waren in erster Linie die Personen des gemeinsamen sozialen Gefüges.<sup>351</sup> Nach Homann war ein konstitutives Merkmal dieser Lebensform, dass die Menschen innerhalb solcher Gruppen „einer unmittelbaren – informellen und starken – sozialen Kontrolle“<sup>352</sup> unterlagen. Die Moralvorschriften, die in einer sozialen Einheit vorherrschend waren, wurden demnach durch unmittelbare informelle Sanktionen gestützt, wobei die Mitglieder einer Gemeinschaft gegenseitig die Einhaltung der Handlungsregeln kontrollierten. Durch soziale Kontrolle und informelle Sanktionen wurde die geltende Gruppenmoral durchgesetzt und letztlich stabil gehalten.<sup>353</sup>

Im Unterschied dazu identifiziert Homann in modernen Gesellschaften die folgenden Kontrollmechanismen: Aus seiner Sicht sind die Kontrollmechanismen, die in modernen Gesellschaften existieren, von denen in vormodernen Gesellschaften grundlegend zu unterscheiden. Das System der informellen und sozialen Kontrolle funktioniert in modernen Gesellschaften nur mehr eingeschränkt,<sup>354</sup> da dieser Mechanismus nur bei „überschaubaren Gruppen“<sup>355</sup> funktioniert. Aufgrund ihrer zahlenmäßigen Größe erfüllen die modernen Großgesellschaften die konstitutive Bedingung

---

<sup>349</sup>Vgl. Homann, Wirtschaftsethik: Versuch einer Bilanz und Forschungsaufgaben 199.

<sup>350</sup>Homann, Das Können des moralischen Sollens II 304.

<sup>351</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 46.

<sup>352</sup>Homann, Sollen und Können 46.

<sup>353</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 46-47; vgl. hierzu auch Homann, Braucht die Wirtschaftsethik eine „moralische Motivation“? 17.

<sup>354</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 47.

<sup>355</sup>Homann, Sollen und Können 46.

Dieses Kontrollsystem ist in modernen Gesellschaften nur noch bei kleineren Gruppen praktikabel, wie der Familie, in Arbeitsgruppen und Wohngemeinschaften. (Vgl. Homann, Sollen und Können 47).

der überschaubaren Gruppen nicht. Hinzu kommt, dass aufgrund ihrer Größe auch die Anonymität unter den Gesellschaftsmitgliedern zugenommen hat. Ferner haben die digitalen Formen der Kommunikation dazu beigetragen, dass sich Menschen weltweit und anonym miteinander austauschen können. Auf diese Veränderungsprozesse führt Homann zurück, dass sich die Menschen in modernen Gesellschaften der informellen sozialen Kontrolle durch andere Gemeinschaftsmitglieder entziehen können. Die weitgehende Wirkungslosigkeit des traditionellen Kontrollmechanismus hat auf der übergeordneten Ebene des Staates zu einer Anpassung seines Kontrollsystems an die veränderten Gesellschaftsstrukturen geführt. Informelle soziale Kontrollmechanismen wurden durch formelle Kontrollmechanismen ersetzt. Konkret wurden rechtsstaatliche Strukturen geschaffen, und damit ein Sanktionssystem, das die Durchsetzung des geltenden Rechts garantieren soll.<sup>356</sup> In die Rahmenordnung wurden ebenfalls moralische Prinzipien implementiert, weshalb Moral in modernen Gesellschaften in erster Linie durch die Rechtsordnung stabilisiert wird. Als weitere Maßnahme der Stabilisierung nennt Homann die „Stärkung der internalisierten Selbstkontrolle durch das Gewissen (...), wofür besonders der Name I. Kant steht“<sup>357</sup>. Dem einzelnen Menschen kommt demnach ebenfalls eine Verantwortung zu, das gesellschaftliche System zu stützen. Obgleich Homann der internalisierten Selbstkontrolle eine die Moral stabilisierende Wirkung zuschreibt, wird für ihn Moral wesentlich durch eine geeignete Rahmordnung wirksam:<sup>358</sup>

„Allerdings ist (...) die individuelle Selbstkontrolle allein, also ohne eine Stützung durch formelle Kontrollmechanismen, nicht in der Lage, die Moral unter den Bedingungen von Wettbewerb und Dilemmastrukturen stabil zu halten. Das moderne Kontrollsystem besteht daher aus dem Zusammenspiel von formeller sozialer Kontrolle, informeller sozialer Kontrolle und informeller Selbstkontrolle, wobei alle Elemente unverzichtbar sind.“<sup>359</sup>

Es ist festzuhalten: Der Kontrollmechanismus in modernen Gesellschaften umfasst die Teilsysteme der informellen Selbstkontrolle, der informellen sozialen und der formellen sozialen Kontrolle – mit systematischem Vorrang des formellen Kontrollsystems.

### 1.2.2.3 Marktwirtschaft

Nach Homann sind moderne Gesellschaften als Wachstumsgesellschaften zu charakterisieren.<sup>360</sup> Bezugnehmend auf wirtschaftshistorische Erkenntnisse weist er darauf hin, „dass es in vormoderne Gesellschaften bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts kein nennenswertes Wachstum des Pro-

---

<sup>356</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 47; vgl. hierzu auch Homann, Braucht die Wirtschaftsethik eine „moralische Motivation“? 17.

<sup>357</sup>Homann, Sollen und Können 47.

<sup>358</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 106-107.

<sup>359</sup>Homann, Sollen und Können 47-48.

<sup>360</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 48.

Kopf-Einkommens gab<sup>361</sup>. Die wirtschaftliche Lage vormoderner Gesellschaften illustriert er deshalb mit dem Nullsummenparadigma. Nach dem Modell aus der Spieltheorie ist die Summe der Gewinne und Verluste gleich null. Ein Spieler kann also nur gewinnen, wenn gleichzeitig ein oder mehrere Mitspieler verlieren. Homann wendet diese Logik auf vormoderne Gesellschaften an, um die wirtschaftliche Situation zu dieser Zeit zu veranschaulichen: Wenn eine Person in vormodernen Gesellschaften Geld verdiente und reicher wurde, ging dies zwangsläufig auf Kosten anderer. Das heißt: Einkommen und Vermögen wurden in vormodernen Gesellschaften nicht neu generiert, sondern lediglich umverteilt.<sup>362</sup>

Mit Beginn des 19. Jahrhunderts hat sich die wirtschaftliche Situation moderner Gesellschaften grundlegend verändert. Die Etablierung der Marktwirtschaft als Wirtschaftsordnung hatte zur Folge, dass das Pro-Kopf-Einkommen exponentiell anstieg – und dass obwohl sich gleichzeitig auch die Bevölkerungszahlen erhöhten. In einer sozialen Marktwirtschaft ist der Vermögenszuwachs in erster Linie auf Wirtschaftswachstum und nicht auf Umverteilung oder Enteignung zurückzuführen. In der Konsequenz lässt sich die wirtschaftliche Lage in modernen Gesellschaften nicht mehr mit dem Nullsummenparadigma angemessen beschreiben. Moderne Gesellschaften sind grundsätzlich als Wachstumsgesellschaften zu verstehen, und daher durch eine andere Logik bestimmt:<sup>363</sup>

„Weil der Kuchen insgesamt größer wird, geht der Reichtum der Reichen jetzt nicht mehr notwendig auf die Ausbeutung der Armen zurück, sondern auf die bessere Nutzung der Ressourcen (...). Reiche und Arme können jetzt gleichzeitig besser gestellt werden. Das ist der dominante Trend in der Entwicklung der Nationen mit demokratisch verfassten Marktwirtschaften der westlichen Welt“<sup>364</sup>.

Es ist festzuhalten: Moderne Gesellschaften mit marktwirtschaftlicher Wirtschaftsordnung spielen keine Nullsummenspiele.<sup>365</sup> In Wachstumsgesellschaften kommt es schließlich – um das Bild des Zitats nochmals aufzugreifen – zur fortwährenden Vergrößerung des Kuchens. Die wirtschaftliche Aktivität unter den Bedingungen der Marktwirtschaft hat demnach eine wohlförderungsfördernde Wirkung für alle Beteiligten und kann arme und reiche Menschen zugleich besserstellen.<sup>366</sup>

---

<sup>361</sup>Homann, Sollen und Können 48.

<sup>362</sup>Vgl. Homann, Ethik in der Marktwirtschaft 10-11.

<sup>363</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 48; vgl. hierzu auch Homann/Gruber, Die Marktwirtschaft und ihre intellektuellen Kritiker 32.

<sup>364</sup>Homann, Sollen und Können 48.

<sup>365</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 48; vgl. hierzu auch Homann/Gruber, Die Marktwirtschaft und ihre intellektuellen Kritiker 22.

<sup>366</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 99.

#### 1.2.2.4 Wettbewerb

Ein Grundpfeiler moderner Gesellschaften mit marktwirtschaftlicher Wirtschaftsordnung – und daher von Homann als gesondertes Merkmal der empirischen Realisierungsbedingungen dargestellt – ist der Wettbewerb. Vereinfacht ausgedrückt bedeutet Wettbewerb, dass die Anbieter von Produkten und Dienstleistungen um die Nachfrage der Konsumenten konkurrieren. Die Akteure, die sich im Wettbewerb untereinander befinden, müssen ihr Angebot stetig optimieren, wie zum Beispiel die Kosten senken oder die Produktqualität verbessern, um ihre Marktposition zu sichern und bestehende Kunden nicht zu verlieren. Wenn sich Homann positiv zum Wettbewerb äußert, ist der gesellschaftlich organisierte, und damit der gewollte Wettbewerb in der Marktwirtschaft gemeint. So ist die wohlstandförderliche Wirkung dieser Wirtschaftsordnung wesentlich auf die institutionalisierte Form des Wettbewerbs zurückzuführen. Zum Wohlstand aller Bürger einer Gesellschaft, insbesondere der Verbraucher, trägt der Wettbewerb aufgrund seiner Koordinationsfunktion bei:<sup>367</sup>

„Es ist der Wettbewerb, der für gute, preiswerte Produkte und Dienstleistungen, für Innovationen und deren schnelle Diffusion und für die Erosion von Machtpositionen sorgt (...). Es ist der Wettbewerb, der für den breiten Massenwohlstand in den Marktwirtschaften sorgt (...). Vor diesem Hintergrund wird der Satz plausibel: Wettbewerb ist solidarischer als Teilen.“<sup>368</sup>

Die positive Wirkung der Marktwirtschaft ist jedoch nicht auf monetäre oder materielle Aspekte, wie ein angemessenes Preis-Leistungs-Verhältnis und die Verbesserung der angebotenen Produkte und Dienstleistungen, zu beschränken. Sie erstreckt sich darüber hinaus auch auf den kulturellen Bereich, da sie die Partizipation an den kulturellen Gütern einer Gesellschaft grundsätzlich begünstigt. Ferner trägt die wohlstandsfördernde Wirkung der Marktwirtschaft wesentlich zum Anstieg der durchschnittlichen Lebenserwartung bei.<sup>369</sup> Vor dem Hintergrund dieser positiven Auswirkungen vertritt Homann die Position, dass der Wettbewerb als Systemimperativ in einer Marktwirtschaft von moralischer Qualität ist.<sup>370</sup>

---

<sup>367</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 49.

Homann differenziert zwischen dem gesellschaftlich erwünschten „Leistungswettbewerb“ und der unerwünschten Form des Wettbewerbs, der bei der „Erstellung von Gemeinschaftsgütern“, wie zum Beispiel bei Investitionen in den Umwelt- und Klimaschutz, vorliegt. (Homann, Sollen und Können 92).

<sup>368</sup>Homann, Sollen und Können 49-50.

<sup>369</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 99.

<sup>370</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 206; vgl. zudem Homann, Theorien von Markt, Mensch und Moral 8.

Homanns Position zum Wettbewerb gehört zu den zentralen Kritikpunkten, die Ulrich gegen Homann vorbringt. Nach Ulrich gilt es die ökonomischen Denkmuster – insbesondere die Logik des Wettbewerbs – kritisch zu reflektieren. (Vgl. Ulrich, Integrative Wirtschaftsethik 13-14). Bei der Beschreibung seines wirtschaftsethischen Ansatzes bringt Ulrich seine Sichtweise deutlich zum Ausdruck, die sich zugleich als Kritik gegen Homann verstehen lässt. Ulrich intendiert eine „besser fundierte und umfassendere Konzeption zu entwickeln: die integrative Wirtschaftsethik, die das Normative zuallererst in der ökonomischen Sachlogik selbst aufdeckt und diese einer vorbehaltlosen ethisch-kritischen Grundlagenreflexion zuführt, ohne Reflexionsabbruch vor ‚gegebenen‘ Umständen der real existierenden Marktwirtschaft und unter dem buchstäblich ‚zivilisierenden‘ Orientierungshorizont einer voll entfalteten freiheitlich-demokratischen Bürgergesellschaft“. (Ulrich, Integrative Wirtschaftsethik 7).

Wie im vorhergehenden Gliederungspunkt bereits angesprochen habe, profitieren alle Marktteilnehmer von der wohlstandsförderlichen Wirkung des wettbewerblich organisierten Marktes.<sup>371</sup> Nach Homann entstehen die genannten Vorteile jedoch nicht „via Caritas oder selbstlose[r] Hilfe, sondern über die normalen Austauschprozesse auf Märkten“<sup>372</sup>. Eine marktwirtschaftlich verfasste Wirtschaftsordnung und eine funktionale Ordnungspolitik sind daher konstitutive Voraussetzungen für den wirtschaftlichen Erfolg einer Gesellschaft. Homann bringt seine Position prägnant auf den Punkt: „Wettbewerb ist solidarischer als Teilen.“<sup>373</sup> Eine Wirtschaftsordnung, die nicht den Wettbewerb, sondern das Teilen zum Grundpfeiler hätte, würde volkswirtschaftlich zu schlechteren Ergebnissen führen, da es in erster Linie zur Umverteilung von Gütern käme. Das Paradigma des Teilens wirkt sich nicht nur auf das Wirtschaftswachstum negativ aus, sondern auch auf die Qualität und die Preise von Produkten und Dienstleistungen, und geht letztlich auf Kosten aller Marktteilnehmer.<sup>374</sup>

Unter den Bedingungen einer geeigneten Rahmenordnung trägt der Wettbewerb entscheidend zur wohlstandsfördernden Wirkung der Marktwirtschaft bei, weshalb ihn Homann auch als „tragende Säule des ganzen Systems“<sup>375</sup> bezeichnet. Aufgrund seiner Vorteile sind Beschränkungen des Wettbewerbs nur sorgfältig und gezielt vorzunehmen. Wettbewerbsliche Restriktionen sind beispielsweise angezeigt, wenn Unternehmen wettbewerbsbeschränkende Vereinbarungen treffen und sich über Preise und Produktionsmengen abstimmen. Begrenzungen hingegen, die nicht wettbewerbsförderlich sind, sind für Homann allein schon aus ethischen Gründen zu missbilligen. Schließlich mindern derartige Wettbewerbsbeschränkungen die gemeinwohlförderliche Wirkung der Marktwirtschaft und konterkarieren das normative Ziel seiner Ethikkonzeption – die Eudaimonia. Eine leistungsschwache Marktwirtschaft stellt eine Gefahr für den gesellschaftlichen Wohlstand dar und mindert die Chancen der Bürger auf ein gelingendes Leben.<sup>376</sup>

Homanns Standpunkt zur wohlstandsförderlichen Wirkung der Marktwirtschaft ist mit den bisherigen Ausführungen jedoch noch nicht hinreichend erklärt und bedarf deshalb einer weiteren Erläuterung. Nach Homann ist neben dem Wettbewerb das Gewinnstreben der Akteure ein weiterer Systemimperativ der Marktwirtschaft, da es ebenfalls zentral zum Erfolg dieser Wirtschaftsordnung beiträgt.<sup>377</sup> Seine Position veranschaulicht er mit der Logik des Wettbewerbs: In einer Marktwirtschaft stehen die Anbieter von Produkten und Dienstleistungen in Konkurrenz um die Nachfrage

---

<sup>371</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 50.

<sup>372</sup>Homann, Sollen und Können 98-99.

<sup>373</sup>Homann, Sollen und Können 133.

<sup>374</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 50.

<sup>375</sup>Homann, Sollen und Können 52.

<sup>376</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 52.

<sup>377</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 246.

der Konsumenten und müssen ihr Angebot deshalb stetig optimieren. Andernfalls ist ihre Marktposition in Gefahr und es droht ein Rückgang der Nachfrage – bestehende Kunden könnten zu einem Wettbewerber wechseln, der preiswertere oder qualitativ bessere Produkte respektive Dienstleistungen anbietet. Unter Wettbewerbsbedingungen versucht jeder der schwachen Marktteilnehmer vehement seine Position zu verbessern, um einerseits nicht aus dem Markt auszuschneiden und andererseits weitere Marktanteile zu gewinnen. Gleiches gilt jedoch auch für die Gruppe der Starken. Sie versuchen – gemäß den Worten des Nobelpreisträgers Milton Friedman: „The social responsibility of business is to increase its profits“<sup>378</sup> – ebenso konsequent ihre Gewinne, genauer: ihren Nutzen zu maximieren, um ihre Vorrangstellung am Markt zu behalten, und wenn möglich ihre Marktposition gegenüber den anderen starken Unternehmen noch weiter auszubauen.<sup>379</sup> Beide Gruppen – die schwachen und die starken Marktteilnehmer – werden bereits aus Gründen der Selbsterhaltung, und damit präventiv, nach ihrem eigenen Vorteil streben, um ihre Marktposition mindestens zu behaupten und gegebenenfalls noch zu verbessern.<sup>380</sup>

Um den Konnex zwischen dem unternehmerischen Streben nach Nutzenmaximierung und der wohlförderungsfördernden Wirkung der Marktwirtschaft sichtbar zu machen, bedarf es eines Perspektivwechsels weg von der betriebswirtschaftlichen hin zur volkswirtschaftlichen Betrachtung des vorangestellten Beispiels. Die volkswirtschaftliche Perspektive macht offenbar, dass die Nachfrageseite vom Eigennutzstreben der Unternehmen profitiert. Der Wettbewerb zwischen den Anbietern führt schließlich dazu, dass den Verbrauchern preiswerte und qualitativ hochwertige Produkte und Dienstleistungen angeboten werden. Über Tauschprozesse kommt es am wettbewerblich organisierten Markt schließlich zur Besserstellung beider Seiten, da die nachgefragten Leistungen von Konsumenten monetär honoriert werden.<sup>381</sup> Unter den Bedingungen einer marktwirtschaftlichen Wirtschaftsordnung hat das Eigennutzstreben also eine gemeinwohlförderliche Wirkung – oder mit Homann formuliert:

„Will man in einer Marktwirtschaft den Mitmenschen etwas Gutes tun, dann muss man (...) der Logik des Wettbewerbs folgen, d.h. sich über unmittelbar altruistische Intentionen hinwegsetzen und auf die Solidaritätswirkungen des Systems vertrauen, also präventiv nachhaltige Vorteils- bzw. Gewinnmaximierung betreiben, auch wenn andere Akteure dadurch in Nachteil geraten oder in den wirtschaftlichen Ruin getrieben werden.“<sup>382</sup>

Die Akteure in der Marktwirtschaft wählen präventiv die Handlungsstrategie der Nutzenmaximierung, um nicht aus dem Markt auszuschneiden.<sup>383</sup> Näherhin „zwingt [die Logik des Wettbewerbs]

---

<sup>378</sup>Friedman, The Social Responsibility of Business Is to Increase Its Profits 173.

<sup>379</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 51.

<sup>380</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 51-52.

<sup>381</sup>Vgl. Homann/Suchanek, Ökonomik 17-18; vgl. hierzu auch Homann, Ethik in der Marktwirtschaft 14.

<sup>382</sup>Homann, Sollen und Können 133.

<sup>383</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 52.

alle Akteure aus Gründen des Selbsterhalts<sup>384</sup>, konsequent nach ihrem eigenen Vorteil zu streben. Seine Position lässt sich mit dem „Imperativ der Gewinnmaximierung“<sup>385</sup> zusammenfassend auf den Punkt bringen.

Es ist festzuhalten: Unter marktwirtschaftlichen Bedingungen gilt die Kurzformel: „Wettbewerb ist solidarischer als Teilen.“<sup>386</sup> Wettbewerb und Gewinnstreben sind die beiden zentralen Systemimperative der Marktwirtschaft, da sie zur wohlförderlichen Wirkung dieser Wirtschaftsordnung entscheidend beitragen.<sup>387</sup>

### 1.3 Wettbewerb und Moral – Grundproblem und Lösungsansatz

Vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen kann die Überschrift dieses Kapitels verwundern. Im vorausgehenden Gliederungspunkt habe ich aufgezeigt, dass Homann dem Wettbewerb unter den Bedingungen einer geeigneten Wirtschaftsordnung eine moralische Qualität zuschreibt, da er wesentlich zum Wohlstand aller Marktteilnehmer beiträgt. Wenn Homann vom „Problem [von] Wettbewerb und Moral“<sup>388</sup> spricht, dann thematisiert er nicht die positiven, sondern ausschließlich die negativen Wirkungen des Wettbewerbs, die er auf eine fehlende oder unzureichende Rahmenordnung zurückzuführen.

#### 1.3.1 Das Grundproblem von Wettbewerb und Moral

Das Problem von Wettbewerb und Moral, dessen Lösung Homann als zentrale Herausforderung für die moderne (Wirtschafts-)Ethik erachtet, beschreibt er wie folgt:

„Das Grundproblem der Moral in modernen Gesellschaften mit marktwirtschaftlicher Wirtschaftsordnung besteht darin, dass unter Bedingungen des Wettbewerbs moralisch motivierte Vor- und Mehrleistungen Einzelner, die nicht durch Markterfolge (über)kompensiert werden, von weniger moralischen Konkurrenten ausgebeutet werden.“<sup>389</sup>

Das Problem von Wettbewerb und Moral illustriert Homann mit einem Beispiel zu betrieblichen Investitionen in den Klimaschutz: Unternehmen A investiert einen großen Betrag in eine neue Technologie, mit der es den CO<sub>2</sub>-Ausstoß des Konzerns deutlich reduzieren kann. Der Beweggrund für

---

<sup>384</sup>Homann, Sollen und Können 52.

<sup>385</sup>Homann, Sollen und Können 52.

<sup>386</sup>Homann, Sollen und Können 133.

<sup>387</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 246.

<sup>388</sup>Homann, Wirtschaftsethik: Versuch einer Bilanz und Forschungsaufgaben 199; vgl. hierzu auch Homann, Wirtschaftsethik: Ethik, rekonstruiert mit ökonomischer Methode 30.

<sup>389</sup>Homann, Sollen und Können 50-51; vgl. hierzu auch Homann, Wirtschaftsethik: Versuch einer Bilanz und Forschungsaufgaben 199.

Homann Aussage greife ich dem Inhalt nach im Gliederungspunkt 2.4 *Arnold Gehlen* auf und reflektiere sie aus der Perspektive von Arnold Gehlen.

die Investition war die moralische Überzeugung, dass die Firma einen Beitrag zum Klimaschutz leisten will. Regulative Vorgaben aus der Politik, Subventionen, die Verbesserung des Firmenimages oder andere Anreize<sup>390</sup> spielten bei der Anschaffung dagegen keine Rolle und haben die Handlung nicht motiviert. Die Konkurrenten des Unternehmens verzichteten auf vergleichbar hohe Investitionen für den Umweltschutz. In der Folge kann die Firma gegenüber seinen Wettbewerbern in Nachteil geraten. Dies ist dann der Fall, wenn der Markt die moralische Mehrleistung, sprich: die Investition in den Klimaschutz, nicht honoriert – wenn also Kunden die Produkte der Wettbewerber von Unternehmen A vorziehen, weil die Wettbewerber nicht in den Klimaschutz, sondern in die Verbesserung der Produktqualität investierten und deren Produkte nun ein besseres Preis-Leistungs-Verhältnis aufweisen oder weil die Produkte von Unternehmen A aufgrund der getätigten Investition teurer wurden. Die Konsequenzen für den Betrieb können folgeschwer sein, wie ein langfristiges Szenario sichtbar macht: Firmen, die kostenträchtige Investitionen tätigen, ohne, dass dies von den Konsumenten honoriert würde, sind nicht länger wettbewerbsfähig und werden aus dem Markt verdrängt.<sup>391</sup>

Das Problem von Wettbewerb und Moral ist mit diesem Beispiel allerdings noch nicht hinreichend erschlossen. Es ist die Logik des Wettbewerbs in Erinnerung zu rufen: Um nicht in einen Wettbewerbsnachteil zu geraten oder auch die Gefahr der Ausbeutung moralischer Vorleistungen abzuwenden, können sich Unternehmen bereits präventiv an den niedrigsten Moralstandards in ihrer Branche orientieren und diese übernehmen. Hinzu kommt, dass für Unternehmen ein großer Anreiz besteht, die moralischen Leistungen anderer Firmen konsequent auszubeuten, um so die eigene Marktposition zu verbessern.<sup>392</sup> Der Wettbewerb auf der gleichen Marktseite – vorausgehend dargestellt am Beispiel des Wettbewerbs zwischen Anbietern – kann „zur Erosion der Moral“<sup>393</sup> führen, da er den Handlungsspielraum für moralisches Verhalten deutlich einschränkt:<sup>394</sup>

„Solange keine systematisch auf das zentrale Problem der Ausbeutbarkeit moralischer Vor- und Mehrleistungen zugeschnittenen Gegenmaßnahmen getroffen sind, sieht sich moralisches Handeln des Einzelnen im Wettbewerb mit ganz besonderen Schwierigkeiten konfrontiert und ist häufig gar nicht möglich. Eine Ethik, die nicht bei diesem Problem ansetzt, ist in modernen Gesellschaften inadäquat: Sie verfehlt das Grundproblem der Moral.“<sup>395</sup>

---

<sup>390</sup>Anreize definiert Homann als „*handlungsbestimmende individuelle Vorteilserwartungen*“. (Homann, Wirtschaftsethik: Ethik, rekonstruiert mit ökonomischer Methode 31, [kursiv im Original]). Dabei bezieht Homann die Bezeichnung *individuell* auch auf die Vorteilserwartungen von Unternehmen. (Vgl. Homann, Sollen und Können 52).

<sup>391</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 51; vgl. hierzu auch Homann, Theorien von Markt, Mensch und Moral 8.

<sup>392</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 51-52.

<sup>393</sup>Homann, Sollen und Können 51.

<sup>394</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 53-54; vgl. hierzu auch Homann, Wirtschaftsethik: Ethik, rekonstruiert mit ökonomischer Methode 30.

<sup>395</sup>Homann, Sollen und Können 54.

Homann Aussage greife ich dem Inhalt nach im Gliederungspunkt 2.4 Arnold Gehlen auf und reflektiere sie aus der Perspektive von Arnold Gehlen.



Homanns Ethikansatz setzt an der Ausbeutung moralischer Handlungen an, trägt den Strukturen moderner Gesellschaften systematisch Rechnung und versucht auf diese Weise das Problem von Wettbewerb und Moral zu lösen. Ausgangspunkt seines Lösungsansatzes ist die Darstellung des Problems von Wettbewerb und Moral mit dem Modell des Gefangenendilemmas.<sup>396</sup>

### 1.3.2 Gefangenendilemma

Das Gefangenendilemma beschreibe ich in einem eigenen Gliederungspunkt, weil es in Homanns Wirtschaftsethik „zum Nukleus der Theorie avanciert“<sup>397</sup> ist, und auch für seinen philosophischen Ethikansatz von konstitutiver Bedeutung ist.<sup>398</sup> Bevor ich Homanns modelltheoretische Annahmen darlege und expliziere, wie Homann das Gefangenendilemma interpretiert und in seiner Konzeption verwendet, stelle ich in zwei vorausgehenden Gliederungspunkten das Gefangenendilemma in seiner klassischen Form dar sowie Homanns Modellverständnis.

#### 1.3.2.1 Gefangenendilemma in seiner klassischen Form

Beim Gefangenendilemma handelt es sich um ein Modell aus der Spieltheorie, das von den beiden Mathematikern Merrill Flood und Melvin Drescher entwickelt wurde. Die Namensgebung geht wiederum auf den Mathematiker Albert Tucker zurück.<sup>399</sup> In der klassischen Form modelliert das Gefangenendilemma ein Szenario, bei dem zwei Räuber – die ich zu illustrativen Zwecken als Räuber A und Räuber B bezeichne – ein gemeinsames Verbrechen begehen. A und B werden daraufhin von der Polizei festgenommen und anschließend einzeln verhört. Sie haben vor dem Verhör keine gemeinsame Aussage- beziehungsweise Verteidigungsstrategie festgelegt. Bei dieser Form des Gefangenendilemmas legen die Akteure einmalig fest, ob sie mit ihrem Interaktionspartner kooperieren oder defektieren. Vom Gefangenendilemma als einmaliges Ereignis gilt es das iterierende Gefangenendilemma zu unterscheiden, „in dem die Spieler die Spielsituation mehrfach hintereinander durchlaufen und so – zumindest theoretisch – Erfahrungen mit kooperativen und nicht-kooperativen Spielpartnern sammeln und Strategien im Umgang mit ihren Partnern entwickeln können“<sup>400</sup>. Für den Ausgang des Verhörs im klassischen Gefangenendilemma sind vier verschiedene Möglichkeiten denkbar.

---

<sup>396</sup>Vgl. Homann, *Wirtschaftsethik: Ethik, rekonstruiert mit ökonomischer Methode* 29-30.

<sup>397</sup>Homann, *Sollen und Können* 92.

<sup>398</sup>Vgl. Homann, *Sollen und Können* 42.

<sup>399</sup>Vgl. Mérö, *Optimal entschieden?* 47.

<sup>400</sup>Abländer, *Gefangenendilemma* 414.

Erste Möglichkeit: Die beiden Angeklagten A und B verhalten sich kooperativ. Sie schweigen und belasten sich nicht gegenseitig. In diesem Fall werden sie jeweils zu zwei Jahren Haft verurteilt – siehe Quadrant I in der nachstehenden Abbildung.

Zweite Möglichkeit: Räuber B defektiert<sup>401</sup>, gesteht das Verbrechen und belastet seinen Komplizen. Räuber A kooperiert hingegen, schweigt und belastet seinen Komplizen nicht. Unter dieser Voraussetzung greift die Kronzeugenregelung, wonach B Straffreiheit gewährt und A zu fünfzehn Jahren Haft verurteilt wird – siehe Quadrant II.

Dritte Möglichkeit: Das dritte Szenario entspricht der Logik der zweiten Möglichkeit bei umgekehrter Personenkonstellation. Die Kronzeugenregelung gilt ebenso für Räuber A, sodass im Falle, dass A die Tat gesteht und seinen Komplizen belastet, während B gleichzeitig schweigt, A straffrei ausgeht und B zu fünfzehn Jahren Haft verurteilt wird – siehe Quadrant III.

Vierte Möglichkeit: Beide Angeklagten A und B verhalten sich nicht kooperativ, gestehen die Tat und belasten sich gegenseitig. Unter dieser Bedingung werden sie je zu zehn Jahren Haft verurteilt – siehe Quadrant IV.<sup>402</sup>

Die verschiedenen Möglichkeiten für den Ausgang des Verhörs sind in der folgenden Grafik zusammengefasst dargestellt – die Quadranten I bis IV bilden die einzelnen Szenarien ab; die arabische Zahl vor dem Schrägstrich ist die Haftstrafe für Räuber A und die arabische Zahl nach dem Schrägstrich die Haftstrafe für Räuber B:<sup>403</sup>

		Räuber B	
		Schweigen (Kooperieren)	Gestehen (Defektieren)
Räuber A	Schweigen (Kooperieren)	I 2/2	II 15/0
	Gestehen (Defektieren)	III 0/15	IV 10/10

Abbildung 1: Auszahlungsmatrix des Gefangenendilemmas bei der Kronzeugenregelung (Graphische Darstellung in Anlehnung an Homann/Lütge, Einführung in die Wirtschaftsethik 26).

<sup>401</sup>Der Begriff *defektieren* leitet sich vom englischen Ausdruck *defection* ab, und wird von Homann mit *Betrug* oder *Täuschung* übersetzt. (Vgl. Homann/Lütge, Einführung in die Wirtschaftsethik 34).

<sup>402</sup>Vgl. Aßländer, Ordnungsethischer Ansatz (Karl Homann) 118.

<sup>403</sup>Vgl. Homann/Lütge, Einführung in die Wirtschaftsethik 26; vgl. hierzu auch Homann, Sollen und Können 73-74.

Mit Aßländer ist darauf hinzuweisen, dass die Kronzeugenregelung einen bedeutenden Einfluss darauf nimmt, für welche Handlungsstrategie sich die beiden Angeklagten letztlich entscheiden. Schließlich besteht aufgrund dieser Regelung für jeden der Angeklagten ein großer Anreiz, sich nicht kooperativ zu verhalten und seinen Komplizen zu belasten: Das für Räuber A beste Ergebnis kommt unter der Voraussetzung zustande, dass er seinen Partner belastet und dass zugleich Räuber B schweigt. Unter diesen Bedingungen findet, wie bereits dargestellt, die Kronzeugenregelung Anwendung und A muss nicht ins Gefängnis. Unter der Annahme, dass Räuber B ihn belastet, besteht für Räuber A ebenfalls ein Anreiz zu gestehen und seinen Komplizen zu belasten, da er mit dieser Handlungsstrategie das für ihn schlechteste Resultat vermeiden kann. Wenn er defektiert und seinen Komplizen belastet, kann er die Höchststrafe von 15 Jahren umgehen und erhält die geringere Haftstrafe von zehn Jahren – die gleiche Logik gilt für Räuber B.

Die Bezeichnung Gefangenen-*Dilemma* ist darauf zurückzuführen, dass nicht-kooperatives Verhalten für beide Akteure die beste Handlungsoption darstellt – insofern dieses Ereignis nicht auf Wiederholung angelegt und das Gefangenendilemma somit nicht iterativ ist. Belasteten sich die Akteure jedoch gegenseitig, werden A und B jeweils zu zehn Jahren verurteilt. Das Resultat steht jedoch im Widerspruch sowohl zum individuell besten Ergebnis – Straffreiheit für A respektive B – als auch zum interpersonell besten Ergebnis – A beziehungsweise B wird zu zwei Jahren Haft verurteilt.<sup>404</sup> Während Homann seinen Ausführungen das Gefangenendilemma als einmaliges Ereignis zugrunde legt, untersucht beispielsweise der Politikwissenschaftler Robert Axelrod die beste Handlungsstrategie im iterierenden Gefangenendilemma.<sup>405</sup>

### 1.3.2.2 Homanns Modellverständnis

Homann illustriert mit dem Gefangenendilemma zum einen das Problem von moralischem Handeln in modernen Gesellschaften mit einer marktwirtschaftlichen Wirtschaftsordnung. Wenn er also davon spricht, dass „das Problem [von] Wettbewerb und Moral“<sup>406</sup> oder auch die „Problemstrukturen der modernen Welt“<sup>407</sup> im Fokus seiner Arbeit stehen, dann bildet die Dilemmastruktur vom Typ

---

<sup>404</sup>Vgl. Aßländer, Ordnungsethischer Ansatz (Karl Homann) 118.

<sup>405</sup>Nach Axelrod ist die beste Handlungsstrategie im iterierenden Gefangenendilemma, dass die Interaktionspartner „ein Muster wechselseitiger Kooperation“ entwickeln. (Axelrod, Die Evolution der Kooperation 99). Die Idealstrategie für die einzelnen Akteure ist das sogenannte „TIT FOR TAT („Wie Du mir, so ich Dir“), nachdem der einzelne zunächst kooperieren und im nächsten Zug das vorangegangene Verhalten des Mitspielers erwidern soll. (Axelrod, Die Evolution der Kooperation 12). Im Unterschied zum Gefangenendilemma als einmaliges Ereignis lohnt es sich im iterierenden Gefangenendilemma zu kooperieren, insofern der Mitspieler ebenfalls kooperiert. (Vgl. Axelrod, Die Evolution der Kooperation 102).

<sup>406</sup>Homann, Wirtschaftsethik: Versuch einer Bilanz und Forschungsaufgaben 199; vgl. hierzu auch Homann, Wirtschaftsethik: Ethik, rekonstruiert mit ökonomischer Methode 30.

<sup>407</sup>Homann, Sollen und Können 151.

des Gefangenendilemmas die Hintergrundfolie.<sup>408</sup> Zum anderen nimmt Homann das Gefangenendilemma als Ausgangspunkt, um an ihm modellhaft die allen Interaktionen inhärente Logik zu illustrieren.<sup>409</sup> So versteht er das Gefangenendilemma auch als Modell, das sich auf die „Grundstruktur aller Interaktionen“<sup>410</sup> anwenden lässt und zugleich deren Analyse ermöglicht. Homanns Modellverständnis lässt sich wie folgt konkretisieren:

„Das Gefangenendilemma ist keine Beschreibung der sozialen Realität. Es ist ein mathematisches Modell, das in der Anwendung auf die Realität als leistungsfähige Heuristik fungiert, und zwar sowohl bei positiven wie bei normativen Fragen. In Erklärungszusammenhängen modelliert es das weit verbreitete, für moderne Gesellschaften mit Marktwirtschaft und Wettbewerb geradezu konstitutive Phänomen, dass die Akteure auf der aggregierten Ebene systematisch Ergebnisse produzieren, die keiner will oder gewollt hat.“<sup>411</sup>

Homann behauptet demnach nicht, dass das Gefangenendilemma die Wirklichkeit in vollem Umfang abbildet, sondern, dass sich mit dem Gefangenendilemma die Grundstruktur aller Interaktionen modellieren und analysieren lässt.<sup>412</sup>

### 1.3.2.3 Gefangenendilemma bei Homann

Nach der Darlegung seines Modellverständnisses expliziere ich in vier Punkten, welche modelltheoretischen Annahmen Homann vertritt und lege anschließend dar, wie er das Gefangenendilemma interpretiert und in seiner Ethikkonzeption verwendet.<sup>413</sup>

Erstens: Das Gefangenendilemma modelliert eine Zwei-Personen-Gesellschaft und die Interaktion zwischen den beiden Personen A und B. Die Interaktionsstruktur des Modells ist dadurch bestimmt, dass „gemeinsame und konfligierende Interessen zugleich vorliegen“<sup>414</sup>. Ein Beispiel soll die Aussage plausibel machen: Interagieren A und B miteinander, weil zum Beispiel A ein Produkt kaufen will, das B anbietet, dann haben beide ein gemeinsames Interesse – den Tausch Ware gegen Geld. Zugleich konfligieren die Interessen der beiden, und zwar in Bezug auf die Tauschbedingungen. Während A möglichst billig einkaufen will, intendiert B, möglichst teuer zu verkaufen.<sup>415</sup>

---

<sup>408</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 91-92.

<sup>409</sup>Vgl. Homann/Lütge, Einführung in die Wirtschaftsethik 24.

Homann vernachlässigt andere Spiele aus der Spieltheorie ebenso wie die unterschiedlichen Varianten des Gefangenendilemmas, da er sie lediglich „als Modifikation der einen identischen Grundstruktur“ versteht. (Homann, Sollen und Können 89). Für Homann ist ausschließlich das Gefangenendilemma in seiner Normalform von Bedeutung. (Vgl. Homann, Sollen und Können 72).

<sup>410</sup>Homann, Sollen und Können 71.

<sup>411</sup>Homann, Sollen und Können 111.

<sup>412</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 71.

<sup>413</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 116.

<sup>414</sup>Homann, Sollen und Können 72; vgl. hierzu auch Homann, Theoriestrategien der Wirtschaftsethik 13.

<sup>415</sup>Vgl. Homann/Suchanek, Ökonomik 8.

Zweitens: Die Interaktionsstruktur des Gefangenendilemmas ist ferner dadurch bestimmt, dass die Akteure des Modells über zwei Handlungsstrategien verfügen – sie können kooperieren oder defektieren.<sup>416</sup> Sie entscheiden dabei rein rational nach ihrem individuellen Vorteil und wählen die Handlungsstrategie, die den größten Nutzen für sie bringt.<sup>417</sup> Die beiden Akteure agieren also als rationale Nutzenmaximierer – besser: Eigennutzmaximierer, da sie das Interaktionsergebnis auf der aggregierten Ebene nicht berücksichtigen.<sup>418</sup>

Drittens: Das Gefangenendilemma zeigt auf, dass das individuell erzielte Handlungsergebnis davon abhängt, welche Handlungsstrategie der Interaktionspartner wählt.<sup>419</sup> Homann spricht diesbezüglich von der „Interdependenz des Verhaltens“<sup>420</sup>. Damit bringt er zum Ausdruck, dass beispielsweise Akteur A das Resultat seines Handelns nicht vollständig allein bestimmen kann. Das Ergebnis ist abhängig von der Handlungsstrategie, die Akteur B wählt. Das jeweils erzielte Handlungsergebnis kann A nicht kontrollieren. Es wird erst auf aggregierter Ebene sichtbar – wie in den Ausführungen zum Gefangenendilemma in seiner klassischen Form bereits angeklungen ist und ich nachfolgend noch weiter erläutern werde. Die Interdependenz des Verhaltens ist ferner dadurch bestimmt, dass ein Akteur seine Handlungsstrategie durch Antizipation des Handelns seines Gegenübers wählt.<sup>421</sup> Hat beispielsweise A die Befürchtung, dass B nicht kooperiert, dann wird er defektieren, um sich vor der antizipierten Ausbeutung zu schützen.<sup>422</sup> Da Homann die Wiederholung des Gefangenendilemmas in seiner Konzeption unberücksichtigt lässt und damit die Frage nach der besten Handlungsstrategie im iterierten Gefangenendilemma, liegt der Fokus seiner Argumentation auf der Vorwegnahme des Verhaltens seines Interaktionspartners. Defektiert ein Akteur, weil er davon ausgeht, dass sein Interaktionspartner nicht kooperiert und er sich vor opportunistischer Ausbeutung schützen will,<sup>423</sup> spricht Homann von „der Logik der präventiven Gegendefektion“<sup>424</sup>.

Viertens: Nach Homann weist das Gefangenendilemma „eine Interaktionsstruktur auf, in der es den Akteuren nicht gelingt, eine wirksame Verhaltensbindung herzustellen“<sup>425</sup>. Das Fehlen einer stabilen und glaubwürdigen Verhaltensbindung nimmt entscheidenden Einfluss darauf, welche Handlungsstrategie die Akteure letztlich wählen. Aufgrund dieser Interaktionsbedingungen erachtet es

---

<sup>416</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 73; vgl. hierzu auch Homann, Wirtschaftsethik: Ethik, rekonstruiert mit ökonomischer Methode 30.

<sup>417</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 74.

<sup>418</sup>Vgl. Homann/Suchanek, Ökonomik 36.

<sup>419</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 73.

<sup>420</sup>Homann/Suchanek, Ökonomik 36, (kursiv und fett gedruckt im Original); vgl. hierzu auch Homann, Theoriestrategien der Wirtschaftsethik 10.

<sup>421</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 73.

<sup>422</sup>Vgl. Homann/Suchanek, Ökonomik 35.

<sup>423</sup>Vgl. Homann/Suchanek, Ökonomik 36.

<sup>424</sup>Homann, Sollen und Können 119, Fußnote 191; vgl. hierzu auch Homann, Theoriestrategien der Wirtschaftsethik 7.

<sup>425</sup>Homann, Sollen und Können 73; vgl. hierzu auch Homann/Suchanek, Ökonomik 37.

der rational denkende Akteur nicht als hinreichend begründet, dass sein Gegenüber kooperieren wird. Er wird deshalb allein aus Gründen des Selbstschutzes – und damit bereits präventiv – defektieren.<sup>426</sup> Die Ausbeutung moralischer Handlungen und die Strategie der präventiven Gegendefektion sind nach Homann das „Kernproblem“<sup>427</sup> des Gefangenendilemmas.

In Anlehnung an Homann veranschauliche ich die vorausgehende Darstellung zur Interaktionsstruktur des Gefangenendilemmas mit einer Auszahlungsmatrix. Hierfür werden die vier möglichen Interaktionsszenarien mit den aggregierten Ergebnissen in den Quadranten I, II, III, IV abgebildet.<sup>428</sup> Das jeweils individuelle Resultat wird mit arabischen Ziffern in den einzelnen Quadranten angegeben, wobei ich die konkreten Zahlenwerte von Homann übernehme. Die Zahl vor dem Schrägstrich steht für die ordinale Auszahlung für Akteur A und die Zahl nach dem Schrägstrich für die ordinale Auszahlung für B:<sup>429</sup>

		Akteur B	
		Kooperieren	Defektieren
Akteur A	Kooperieren	I 3/3	II 1/4
	Defektieren	III 4/1	IV 2/2

Abbildung 2: Auszahlungsmatrix des Gefangenendilemmas in Normalform (Graphische Darstellung in Anlehnung an Homann/Lütge, Einführung in die Wirtschaftsethik 26).

Der Bedeutungsgehalt der Auszahlungsmatrix erschließt sich von den ordinalen Auszahlungswerten für die einzelnen Akteure, wie ich anhand von Akteur A exemplarisch aufzeige: Der nach Eigennutz strebende Akteur A hat einen großen Anreiz zu defektieren, da der Quadrant III mit dem ordinalen Auszahlungswert vier das für ihn beste Handlungsergebnis darstellt. Mit der Handlungsstrategie des Kooperierens kann A, unter der Voraussetzung, dass B ebenso kooperiert, lediglich das für ihn zweitbeste Resultat erreichen – siehe Quadrant I. Bei der kooperativen Strategie besteht zudem die Gefahr, dass B defektiert und dass das für A schlechtmöglichste Szenario eintritt – siehe Quadrant

<sup>426</sup>Vgl. Homann/Lütge, Einführung in die Wirtschaftsethik 27.

<sup>427</sup>Homann, Das Können des moralischen Sollens I 251.

<sup>428</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 73.

<sup>429</sup>Vgl. Homann/Lütge, Einführung in die Wirtschaftsethik 26; vgl. Homann, Sollen und Können 73-74.

II. Ferner weiß A um die Interaktionslogik, nach der B einen großen Anreiz hat zu defektieren, um das für ihn bestmögliche Ergebnis zu erreichen – siehe Quadrant II – und das für ihn schlechteste Resultat zu vermeiden – siehe Quadrant IV. Vor dem Hintergrund der modelltheoretischen Annahme, dass keine wirksame Verhaltensbindung zwischen den Akteuren besteht, wählt der rational handelnde Akteur A die Strategie des Defektierens. Mit einem defektiven Verhalten kann er einerseits das für ihn beste Handlungsergebnis erreichen – Quadrant III – und andererseits das für ihn schlechteste Ergebnis vermeiden – Quadrant II. Bestärkend kommt hinzu, dass sich Akteur A mit einer defektiven Handlungsstrategie davor schützen kann, dass sein moralisch kooperatives Handeln ausgebeutet wird, insofern A kooperiert und B defektiert. Die dargestellte Logik gilt analog für Akteur B.<sup>430</sup>

Für die Auszahlungsmatrix aus der Perspektive der einzelnen Akteure ist zu resümieren: Solange eine wirksame Verhaltensbindung zwischen den Akteuren fehlt und zugleich ein Handlungsanreiz besteht, das moralisch kooperative Verhalten des Interaktionspartners auszubeuten, defektieren die Akteure bereits aufgrund des Selbstschutzes, und damit präventiv.<sup>431</sup> In der Konsequenz bildet Quadrant IV die stabile Lösung beziehungsweise das tatsächlich aggregierte Handlungsergebnis ab – beide Akteure defektieren und erhalten den Auszahlungswert 2. Vor dem Hintergrund von Homanns modelltheoretischen Annahmen – wie zum Beispiel, dass die Akteure als rationale Eigennutzmaximierer agieren – erweist sich die präventive Gegendefektion also als die dominante Handlungsstrategie im Gefangenendilemma.<sup>432</sup>

Der volle Bedeutungsgehalt des Gefangenendilemmas erschließt sich allerdings erst durch Betrachtung der aggregierten Interaktionsergebnisse, und somit aus einer interpersonellen Perspektive: Ausgangspunkt ist die vorausgehende Erkenntnis, dass beide Akteure aufgrund der Interaktionsbedingungen des Gefangenendilemmas defektieren und jeweils das Resultat von Quadrant IV erzielen. Da sowohl A als auch B den Auszahlungswert 2 erhalten, kommt es „*bei rationalem Verhalten der Einzelnen zu einem Interaktionsergebnis, das keiner wollte*“<sup>433</sup>. In diesem Zusammenhang spricht Homann auch vom „pareto-inferioren Ergebnis“<sup>434</sup> beziehungsweise der „sozialen Falle“<sup>435</sup>:

„Individuelle Rationalität führt bei dieser Problemstruktur in die *soziale Falle*. Diese ist definiert als Zustand, zu dem für jeden einzelnen – nicht etwa für beide gemeinsam: es werden keine Nutzen interpersonell addiert – ein besserer Zustand denkbar ist, der im Quadranten I abgebildet ist.“<sup>436</sup>

---

<sup>430</sup>Vgl. Homann/Suchanek, Ökonomik 37 sowie Homann/Lütge, Einführung in die Wirtschaftsethik 27.

<sup>431</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 74.

<sup>432</sup>Vgl. Homann/Lütge, Einführung in die Wirtschaftsethik 27 sowie Homann, Sollen und Können 74.

<sup>433</sup>Homann/Lütge, Einführung in die Wirtschaftsethik 27, (kursiv im Original).

<sup>434</sup>Homann/Suchanek, Ökonomik 38.

<sup>435</sup>Homann, Sollen und Können 74.

<sup>436</sup>Homann/Suchanek, Ökonomik 38.

Das rationale Eigennutzstreben der Akteure führt unter den Interaktionsbedingungen des Gefangenendilemmas zum Ergebnis der „kollektiven Irrationalität“<sup>437</sup>. Schließlich sind für A und B jeweils zwei Interaktionsszenarien mit höheren Auszahlungswerten möglich – bei A sind es die Szenarien, die die Quadranten I und III abbilden und bei B die der Quadranten I und II. Mit dem Quadranten I gibt es damit auch ein Interaktionsergebnis, das für beide Akteure zugleich zum Vorteil ist. Quadrant I kommt als *Ort* kollektiver Besserstellung jedoch aufgrund der Interaktionsstrukturen nicht zustande; stattdessen stellt sich das Ergebnis in Quadrant IV als das stabile Gleichgewicht ein und das, obwohl das Resultat von keinem der Akteure intendiert ist.<sup>438</sup>

Homann überträgt die Logik des Gefangenendilemmas auf moralische Probleme moderner Gesellschaften, indem er kollektive moralische Übel, wie Armut und Klimawandel, anhand seiner Annahmen zu Quadrant IV erläutert. Er vertritt die Position, dass es sich bei diesen Übeln um Interaktionsergebnisse handelt, die sich systematisch einstellen und das, obgleich sie keiner der handelnden Akteure beabsichtigt. Quadrant I steht hingegen für die wünschenswerte Lösung, da hier alle Akteure zugleich besser gestellt werden. Nach Homann hat ein Ethikansatz für moderne Gesellschaften daher die Bedingungen zu analysieren, unter denen eine Kooperation zum gegenseitigen Vorteil möglich wird.<sup>439</sup> Im nachfolgenden Kapitel setze ich mich deshalb mit der Frage auseinander, wie sich gegenseitige Verhaltenssicherheit herstellen lässt, sodass die Akteure keine Ausbeutung ihres moralisch kooperativen Verhaltens mehr befürchten müssen. Pointiert formuliert: Wie sind die Handlungsbedingungen des Gefangenendilemmas zu verändern, dass sich nicht Quadrant IV, sondern Quadrant I als systematisches Ergebnis einstellt?<sup>440</sup> Anders als Axelrod für das iterierende Gefangenendilemma fragt Homann also nicht nach der besten Handlungsstrategien für das einmalige Gefangenendilemma. Wie ich im nächsten Kapitel aufzeigen werde, setzt sich Homann primär nicht mit den individuellen Handlungsvollzügen auseinander, sondern mit den Interaktionsbedingungen des Gefangenendilemmas und damit mit den Spielregeln. Ihm geht es darum, durch Änderung der Rahmbedingungen Einfluss auf die individuellen Handlungsstrategien zu nehmen. Wenn eine Änderung der Spielregeln stattfinden, dann tritt der Fall ein, den im Übrigen schon Thomas von Aquin in seiner *Summa theologiae* thematisiert hat: Die Veränderung der Handlungsumstände nimmt Einfluss auf die individuellen Handlungen.<sup>441</sup>

---

<sup>437</sup>Homann, Sollen und Können 74.

<sup>438</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 74.

<sup>439</sup>Vgl. Homann/Lütge, Einführung in die Wirtschaftsethik 27.

<sup>440</sup>Vgl. Homann/Lütge, Einführung in die Wirtschaftsethik 24-25.

<sup>441</sup>Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I-II, q. 18, zitiert nach Mertens, Handlungslehre und Grundlagen der Ethik 187.



### 1.3.3 Lösungsansatz: Wettbewerb unter Regeln

Homann illustriert seinen Ansatz zur Lösung des Problems von Wettbewerb und Moral mit dem Ausdruck „Wettbewerb unter Regeln“<sup>442</sup>. Die beiden konstitutiven Ausgangspunkte seines Lösungsansatzes sind die spieltheoretische Darstellung der Marktwirtschaft mit drei Dilemmastrukturen sowie der klassisch ordnungsethische Ansatz für das Problem von Wettbewerb und Moral.<sup>443</sup>

#### 1.3.3.1 Marktwirtschaft und Wettbewerb als Dilemmastruktur

Für Homanns Lösungsansatz ist eine spieltheoretische Veranschaulichung der Marktwirtschaft mit drei Dilemmastrukturen zentral. Mit einer Dilemmastruktur bildet er die Tauschprozesse am Markt ab, und damit die Interaktionen, die zwischen der Angebots- und der Nachfrageseite stattfinden. Die anderen beiden Dilemmastrukturen beziehen sich auf Interaktionen auf der gleichen Marktseite – zum einen den Wettbewerb unter den Anbietern und zum anderen Wettbewerb zwischen den Nachfragern. Alle drei Dilemmastrukturen unterliegen derselben Interaktionslogik, wobei die beiden zuletzt beschriebenen Dilemmastrukturen aufrechtzuerhalten sind und lediglich die Dilemmastruktur zwischen den Anbietern und Nachfragern überwunden werden soll.<sup>444</sup>

In diesem Zusammenhang sind die Ausführungen von Gliederungspunkt 1.2.2.4 *Wettbewerb* in Erinnerung zu rufen: Nach Homann kommt dem institutionalisierten Wettbewerb eine moralische Qualität zu, da er entscheidend zum Wohlstand aller Marktteilnehmer beiträgt. Der Wettbewerb hat allerdings nur dann eine gemeinwohlförderliche Wirkung, wenn sich die Anbieter von Produkten und Dienstleistungen mit ihren Konkurrenten im Wettbewerb untereinander befinden, sie also keine Kartelle bilden (können). Die grundsätzliche Auflösung von Wettbewerbsstrukturen hätte zur Konsequenz, dass die Akteure auf der Angebotsseite miteinander kooperieren und ihre Preise abstimmen könnten. Eine Kartellbildung ginge somit – und zwar auch wortwörtlich – auf Kosten der Nachfrager, da sie höhere Preise für die angebotenen Leistungen zahlen müssten. Pointiert ausgedrückt: Gerade, weil sich die Anbieter im Wettbewerb befinden und sie untereinander defektieren, hat die Marktwirtschaft eine wohlförderungsfördernde Wirkung. Die aufgezeigte Logik gilt ebenso für die Nachfrageseite: Es ist gesellschaftlich nicht wünschenswert, dass die Konsumenten untereinander kooperieren, da sie gemeinsam einen künstlichen Preisdruck erzeugen könnten, der wiederum auf *Kosten* der Anbieter ginge.<sup>445</sup>

---

<sup>442</sup>Homann, Sollen und Können 61.

<sup>443</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 61-62.

<sup>444</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 83.

<sup>445</sup>Vgl. Homann/Lütge, Einführung in die Wirtschaftsethik 31; vgl. hierzu auch Homann, Sollen und Können 80-81 sowie Homann/Gruber, Die Marktwirtschaft und ihre intellektuellen Kritiker 38.

Die Leistungsfähigkeit der Marktwirtschaft basiert einerseits auf dem Wettbewerb auf der gleichen Marktseite – sowohl auf Seiten der Anbieter als auch auf Seiten der Nachfrager. Folglich ist der Wettbewerb unter den Akteuren, die sich auf derselben Marktseite befinden, gesellschaftlich wünschenswert, und damit zu schützen. Eine funktionale Marktwirtschaft setzt andererseits voraus, dass die beiden Marktseiten – also die Konsumenten und die Anbieter – nicht defektieren, sondern miteinander kooperieren. Durch kooperatives Verhalten zwischen der Nachfrage- und Angebotsseite sollen Tauschprozesse am Markt zustande kommen und Kooperationsgewinne erzielt werden.<sup>446</sup> Vor dem Hintergrund der drei genannten Dilemmastrukturen gilt Homanns Grundsatz: „Kooperation ist nicht per se gut“<sup>447</sup>.

Es ist zu festzuhalten: Homann veranschaulicht die Marktwirtschaft und den Wettbewerb mit drei Dilemmastrukturen. Um die Eudaimonia als das normative Ziel seiner Konzeption zu verwirklichen, sind die Dilemmastrukturen dort aufrechtzuerhalten, wo sie dem Wohl aller dienen und dort zu überwinden, wo sie dieses normative Ideal konterkarieren. Näherhin ist der Wettbewerb sowohl auf der Anbieter- als auch auf der Nachfrageseite gesellschaftlich erwünscht, und daher die Dilemmastruktur auf derselben Marktseite aufrechtzuerhalten. Demgegenüber ist der Wettbewerb zwischen Anbietern und Nachfragern hinsichtlich effektiver Tauschgeschäfte unerwünscht, und deshalb die Dilemmastruktur zwischen den beiden Marktseiten zu überwinden:<sup>448</sup>

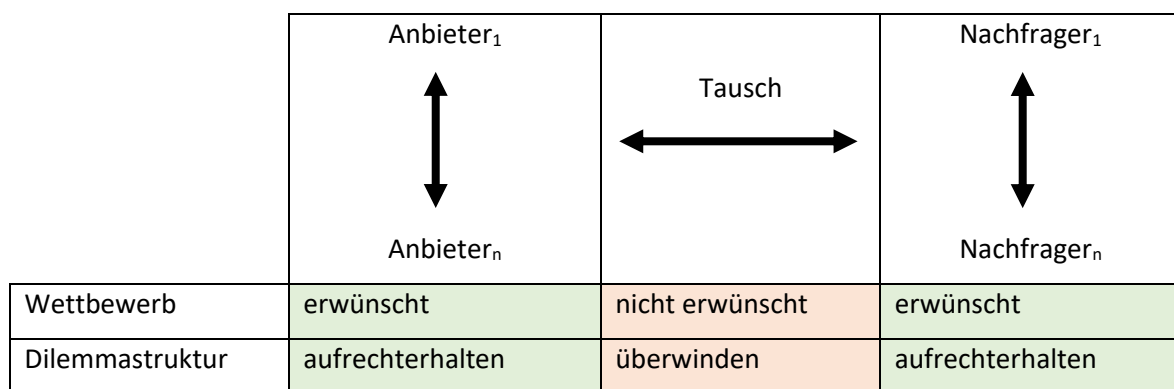


Abbildung 3: Marktwirtschaft als Zusammenspiel von Dilemmastrukturen (Graphische Darstellung in Anlehnung an Homann, Sollen und Können 83).

Im Hinblick auf die konkrete Umsetzung plädiert Homann für eine geeignete Rahmenordnung, um Kooperationen der Anbieter untereinander wie auch der Konsumenten untereinander zu verhindern und zugleich kooperative Tauschprozesse am Markt zu ermöglichen.<sup>449</sup>

<sup>446</sup>Vgl. Homann/Lütge, Einführung in die Wirtschaftsethik 32-33; vgl. hierzu auch Homann, Sollen und Können 82.

<sup>447</sup>Homann/Lütge, Einführung in die Wirtschaftsethik 31.

<sup>448</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 82-83.

<sup>449</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 84; vgl. hierzu auch Homann/Lütge, Einführung in die Wirtschaftsethik 34.

### 1.3.3.2 Lösungsansatz in seiner klassischen Form

Homann konzipiert seinen Lösungsansatz ferner in Rückgriff auf den klassisch ordnungsethischen Lösungsansatz, der auf der Unterscheidung zwischen individuellen Handlungen und Handlungsbedingungen basiert und auf Adam Smith und Walter Eucken zurückgeht.<sup>450</sup> Als individuelle Handlungen werden all diejenigen Handlungsoptionen bezeichnet, die ein einzelner Akteur kontrollieren und über die er selbst entscheiden kann.<sup>451</sup> Unter dem Begriff der Handlungsbedingungen sind diejenigen Faktoren zu verstehen, die dem Einzelnen vorgegeben sind, die sein Handeln (mit-)bestimmen und die er selbst nicht kontrollieren kann. Beispielsweise bilden die Gesetze eines Landes den rechtlichen Rahmen, innerhalb dessen Grenzen ein Akteur agieren kann, die sein Handeln wesentlich beeinflussen und die er selbst nicht festgelegt hat. Handlungsbedingungen präformieren damit die individuellen Handlungsoptionen, indem sie den individuellen Handlungsspielraum beschränkend vorgeben.<sup>452</sup> An diesen Unterschied knüpft der klassisch ordnungsethische Lösungsansatz zum Problem von Wettbewerb und Moral an. Seinem Grundprinzip nach hat das politische System Regeln zu etablieren und deren Einhaltung zu kontrollieren. Auf übergeordneter Ebene sind demnach Handlungsbedingungen herzustellen, die den Handlungsspielraum des Einzelnen restriktiv bestimmen. Näherhin gibt die Wirtschafts- und Wettbewerbsordnung die regelkonformen Handlungsvollzüge vor, sodass ein Unternehmen und seine Konkurrenten den gleichen Regeln und darin eingelassenen Moralstandards unterworfen sind.<sup>453</sup>

Zur Veranschaulichung dieses Lösungsansatzes und des Unterschieds zwischen Handlungen und Handlungsbedingungen stellt Homann eine Analogie zum Sport her. Am Beispiel des Fußballs illustriert er die individuellen Handlungen als Spielzüge und die Handlungsbedingungen als Spielregeln,<sup>454</sup> denn nach Homann ist „[d]as [, gemeint ist das Grundprinzip des ordnungsethischen Lösungsansatzes,] (...) ganz wie im Fußball, wo die FIFA die Regeln setzt und Schiedsrichter mit deren Durchsetzung beauftragt, während die Spielzüge allein von den Mannschaften und deren Spielern bestritten werden“<sup>455</sup>. Die staatliche Gewalt, die für das Regelsystem und die Durchsetzung der Regeln zuständig ist, vergleicht Homann mit der Fédération Internationale de Football Association

---

<sup>450</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 61-62; vgl. hierzu auch Homann/Lütge, Einführung in die Wirtschaftsethik 19 sowie Homann, Ethik in der Marktwirtschaft 11.

<sup>451</sup>Vgl. Homann/Lütge, Einführung in die Wirtschaftsethik 19.

Mögliche Handlungen eines Unternehmens sind die Preis- und Produktpolitik, wie auch die Festlegung der Löhne und Gehälter. (Vgl. Homann/Lütge, Einführung in die Wirtschaftsethik 20).

<sup>452</sup>Vgl. Homann/Lütge, Einführung in die Wirtschaftsethik 19-20.

<sup>453</sup>Vgl. Homann, Ethik in der Marktwirtschaft 11-12.

<sup>454</sup>Vgl. Homann/Lütge, Einführung in die Wirtschaftsethik 19; vgl. hierzu auch Homann, Wirtschaftsethik: Ethik, rekonstruiert mit ökonomischer Methode 35-36.

<sup>455</sup>Homann, Ethik in der Marktwirtschaft 12.

(FIFA) und denen von ihr ausgebildeten Schiedsrichtern.<sup>456</sup> Analog zur wirtschaftspolitischen Rahmenordnung und deren Geltungsbereiche sind die Spielregeln für alle Vereine und Spieler transparent und für alle Akteure gleichermaßen verbindlich.<sup>457</sup> Wie die Wirtschafts- und Wettbewerbsordnung den Handlungsrahmen von Unternehmen und Mitarbeitern in der Marktwirtschaft vorgibt, präformieren die Spielregeln der FIFA die Spielzüge der Fußballmannschaften und ihrer Spieler. Mit der Analogie zum Fußball erklärt Homann zudem die Handlungen einzelner Akteure: Die Akteure sowohl in der Marktwirtschaft als auch im Fußball agieren innerhalb eines vorgegebenen Regelsystems, wobei die Auswahl von regelkonformen Handlungen den einzelnen Akteuren selbst überlassen ist. Hinsichtlich der Zielsetzung entsprechen die Handlungen von Unternehmen und seinen Mitarbeitern ebenfalls den Handlungen der Fußballmannschaften und ihren Spielern. Beide versuchen mit ihrer Auswahl gesetzeskonformer Handlungen möglichst erfolgreich zu sein.<sup>458</sup> Es ist festzuhalten: Die übergeordneten Instanzen sind für das Regelsystem und dessen Durchsetzung verantwortlich, wohingegen die Auswahl und Umsetzung regelkonformer Spielzüge, also konkreter Handlungen, im Fußball wie auch in der Marktwirtschaft „allein Sache der Akteure“<sup>459</sup> ist.

#### 1.3.3.3 Lösungsansatz nach Homann

Vor dem Hintergrund der beiden konstitutiven Ausgangspunkte expliziere ich Homanns Lösungsansatz zum Problem von Wettbewerb und Moral. Im sportlichen Duktus lässt sich sein Ansatz wie folgt veranschaulichen:

„Moral [wird] wettbewerbsneutral und damit ausbeutungsresistent in die Handlungsbedingungen, in die Spielregeln, inkorporiert (...), während der Wettbewerb in den Spielzügen zum Zuge kommt.“<sup>460</sup>

Homann differenziert zwischen individuellen Handlungen im Wettbewerb und Handlungsbedingungen. Schwerpunktmäßig setzt sein Ansatz an den Handlungsbedingungen an, um das Problem der Ausbeutbarkeit moralischer Handlungen zu lösen. Nach Homann sind moralische Werte in die übergeordnete Rahmenordnung zu implementieren. Näherhin ist die Regelebene so zu gestalten, dass die inkorporierten Regeln die negativen Wirkungen des Wettbewerbs, wie Armut und Klimawandel, hemmen und die positiven Wirkungen, wie Innovationen und Wohlstand, befördern.<sup>461</sup> Homanns Logik lässt sich in Bezug auf das Beispiel zu den betrieblichen Investitionen in den Klima-

---

<sup>456</sup>Vgl. Homann, Ethik in der Marktwirtschaft 12.

<sup>457</sup>Fédération Internationale de Football Association (FIFA), Schiedsrichter.

<sup>458</sup>Vgl. Homann, Ethik in der Marktwirtschaft 12.

<sup>459</sup>Homann, Ethik in der Marktwirtschaft 12.

<sup>460</sup>Homann/Lütge, Einführung in die Wirtschaftsethik 20; vgl. hierzu auch Homann, Sollen und Können 62.

<sup>461</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 62-63.

schutz, das ich im Gliederungspunkt 1.3.1 *Das Grundproblem von Wettbewerb und Moral* dargestellt habe, illustrieren: Der moralische Wert *Umweltschutz* muss in die Rahmenordnung implementiert und in einer entsprechenden Regel konkretisiert werden, sodass der Wert als Moralstandard etabliert und für alle Unternehmen verbindlich ist. Im Ergebnis sind alle Akteure denselben moralischen Vorschriften zum Umweltschutz unterworfen.<sup>462</sup>

Die Implementierung moralischer Prinzipien in eine Rahmenordnung allein reicht jedoch nicht aus, dass Moral ausbeutungsresistent umgesetzt werden kann. Konstitutive Voraussetzung ist zudem, dass moralisches Verhalten auch durch sanktionsbewehrte Institutionen gestützt wird.<sup>463</sup> Das heißt: Der Schutz vor der Ausbeutung einer moralischen Handlung wird erst wirksam verhindert, wenn bei einem Verstoß Sanktionen drohen beziehungsweise verhängt werden. Näherhin schützt das sanktionsbewehrte Regelsystem moralisches Handeln, da dessen Ausbeutung aufgrund der Sanktionen nicht länger zum eigenen Vorteil ist. So könnten beispielsweise die Konkurrenten einer Firma keine Wettbewerbsvorteile mehr generieren, wenn sie institutionell gestützte Handlungen ausbeuteten. Bei einem Gesetzesverstoß droht nicht bloß ein Imageverlust, sondern in Folge der verhängten Sanktionen entstehen dem Unternehmen Kosten, die weitere Wettbewerbsnachteile nach sich ziehen können.<sup>464</sup> Nach Homann muss „der Erwartungswert der sanktionsbedingten Kosten“<sup>465</sup> so hoch sein, „dass eine Übertretung der moralischen Regeln nicht mehr im Interesse der Akteure liegt, sie diese Normen also schon aus Eigeninteresse befolgen (können)“<sup>466</sup>. Durch die Implementierung moralischer Werte in eine sanktionsbewehrte Rahmenordnung lassen sich daher Interaktionsbedingungen herstellen, unter denen sich moralisches Verhalten ausbeutungsresistent, und damit konsequent und auf Dauer realisieren lässt.<sup>467</sup>

---

<sup>462</sup>Vgl. Homann/Lütge, Einführung in die Wirtschaftsethik 20; vgl. hierzu auch Homann, Wirtschaftsethik: Ethik, rekonstruiert mit ökonomischer Methode 35.

<sup>463</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 266-267; vgl. hierzu auch Homann, Ethik in der Marktwirtschaft 12.

<sup>464</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 62.

<sup>465</sup>Homann, Sollen und Können 62.

<sup>466</sup>Homann, Sollen und Können 62.

<sup>467</sup>Homanns Position ist von wirtschaftspolitischer Relevanz. Wirtschaftspolitische Maßnahmen oder Reformen haben in erster Linie nicht an der Ebene der individuellen Handlungen anzusetzen, sondern an der Ebene der Handlungsbedingungen. (Vgl. Homann/Lütge, Einführung in die Wirtschaftsethik 21). Moderne Marktwirtschaften werden über die Ordnungsebene gesteuert und nicht über das Verhalten der Akteure. (Vgl. Homann/Lütge, Einführung in die Wirtschaftsethik 21-22). Der Politik kommt dabei eine entscheidende Bedeutung zu. Sie hat die Aufgabe den *Ordnungsrahmen* für die Wirtschaft und den Wettbewerb zu gestalten. Das politische System hat gemeinwohlförderliche Handlungsbedingungen festzulegen, die wiederum die Handlungen der einzelnen Akteure präformieren. Auf der Ebene der Rahmenordnung werden Handlungsoptionen an Anreize gekoppelt, und zwar in Abhängigkeit davon, ob die Handlungen erwünscht oder unerwünscht sind. (Vgl. Homann, Sollen und Können 63).

In Anlehnung an Homann veranschauliche ich auch die Darstellung zum *Wettbewerb unter Regeln* mit einer Auszahlungsmatrix. Ausgangspunkt sind die in Abbildung 2 aufgeführten Auszahlungskombinationen der Matrix zum Gefangenendilemma in seiner Normalform. Mit der Etablierung einer sanktionsbewehrten Rahmenordnung ändern sich die ordinalen Auszahlungswerte: Die gesellschaftlich nicht gewollte Handlungsstrategie des Defektierens gilt nun als Verstoß gegen das Regelsystem und wird sanktioniert.<sup>468</sup> Mit Homann sind die ordinalen Werte wie folgt anzupassen: „Wenn man Defektieren mit einem Abzug von zwei Einheiten (...) belegt, erhalten wird die folgende Auszahlungsmatrix:<sup>469</sup>

		Akteur B	
		Kooperieren	Defektieren
Akteur A	Kooperieren	I 3/3	II 1/4-2
	Defektieren	III 4-2/1	IV 2-2/2-2

Abbildung 4: Überwindung der Dilemmastruktur (Graphische Darstellung in Anlehnung an Homann/Lütge, Einführung in die Wirtschaftsethik 35).

Nach der Anpassung der Auszahlungsmatrix an die Logik einer sanktionsbewehrten Rahmenordnung handelt es sich aus spieltheoretischer Perspektive um ein Spiel mit anderen Regeln.<sup>470</sup> Abbildung 4 zeigt, dass bei defektivem Verhalten Sanktionen drohen – den ursprünglichen Auszahlungswerten werden zwei Einheiten abgezogen – siehe die Quadranten II, III und IV. Hinzu kommt, dass die Akteure mit einer defektiven Handlungsstrategie nicht mehr den individuell höchsten Auszahlungswert erreichen können – in der Normalform des Gefangenendilemmas stellt Quadrant III das für A und Quadrant II das für B beste Handlungsergebnis dar. Defektieren ist unter den veränderten Spielregeln sowohl für A als auch für B nicht länger die beste Handlungsoption. Unter den veränderten Interaktionsbedingungen weist Quadrant I die höchsten ordinalen Auszahlungswerte auf, und zwar – und das ist der entscheidende Unterschied – für beide Akteure zugleich. Unter diesen Bedingungen ist kooperatives Verhalten für A wie auch für B die beste Handlungsoption. Die Strategie

<sup>468</sup>Vgl. Homann/Lütge, Einführung in die Wirtschaftsethik 35.

<sup>469</sup>Homann/Lütge, Einführung in die Wirtschaftsethik 35.

<sup>470</sup>Vgl. Homann/Lütge, Einführung in die Wirtschaftsethik 36.

des Defektierens führt dagegen in jedem möglichen Interaktionsszenario zu einem individuell schlechteren Resultat. Unter den veränderten Handlungsbedingungen besteht für die eigennutzmaximierenden Akteure daher nicht länger ein Anreiz, das kooperative Verhalten des Interaktionspartners auszubeuten. Stattdessen wurde ein Anreiz zur Kooperation geschaffen, sodass kooperatives Verhalten die dominante Handlungsstrategie der Akteure ist.<sup>471</sup>

Hinsichtlich der aggregierten Interaktionsergebnisse ist festzuhalten: Die veränderten Interaktionsstrukturen haben zur Folge, dass die rationalen und eigennutzmaximierenden Akteure nicht länger defektieren, sondern miteinander kooperieren – siehe Quadrant I als das jeweils bestmögliche Szenario. Dabei führt die Kooperation zu dem Ergebnis, welches jeder der Akteure intendiert und das zugleich beide besserstellt. Mit der Veränderung der Handlungsbedingungen wurde also das Interaktionsergebnis, das keiner der Akteure wollte – sprich: die soziale Falle –, überwunden.<sup>472</sup> Ökonomisch gesprochen: Quadrant I stellt gegenüber den anderen Interaktionsergebnisse die pareto-superiore Lösung dar – sie ist zum Vorteil aller Akteure.<sup>473</sup>

Es lässt sich daher zusammenfassen: Die Dilemmastruktur, die Homann für die Interaktionsprobleme zwischen Anbietern und Nachfragern zu lösen versucht, lässt sich durch die Anpassung der Handlungsbedingungen überwinden. Ansatzpunkt für die Lösung des Problems sind also *nicht* die Spielzüge, also die individuellen Handlungsstrategien der Akteure, sondern die Spielregeln, und damit Handlungsbedingungen beziehungsweise die Rahmenordnung. Die veränderten Interaktionsbedingungen präformieren die individuellen Handlungsoptionen, indem ein Anreiz zur Kooperation zum gegenseitigen Vorteil gesetzt wird.<sup>474</sup>

#### 1.4 Normative Urteile – die systematische Bedeutung des Gefangenendilemmas

Die vorausgehenden Kapitel hatten die beiden Prämissen des praktischen Syllogismus zum Gegenstand – die normativen Prinzipien und die empirischen Realisierungsbedingungen – sowie das Grundproblem von Wettbewerb und Moral mit dem dazugehörigen Lösungsansatz. Wie im Gliederungspunkt *1.2 Praktischer Syllogismus* vorgebracht, veranschaulicht Homann am Modell des praktischen Syllogismus, dass er seine normativen Urteile aus beiden Prämissen zugleich herleitet. Der Fokus seiner Arbeit liegt auf der Analyse der empirischen Realisierungsbedingungen und vor allem auf dem Problem von Wettbewerb und Moral, das er mit dem Gefangenendilemma veranschau-

---

<sup>471</sup>Vgl. Homann/Lütge, Einführung in die Wirtschaftsethik 35-36.

<sup>472</sup>Vgl. Homann/Lütge, Einführung in die Wirtschaftsethik 39-40.

<sup>473</sup>Vgl. Homann/Lütge, Einführung in die Wirtschaftsethik 43.

<sup>474</sup>Vgl. Homann/Lütge, Einführung in die Wirtschaftsethik 36.

licht. Im Nachfolgenden zeige ich auf, welche normativen Urteile Homann fällt und wie sich besonders das Gefangenendilemma als Grundstruktur aller Interaktionen in Homanns normativen Urteilen niederschlägt – oder mit Homann ausgedrückt: es geht um „die systematische Bedeutung des Gefangenendilemmas“<sup>475</sup>.

#### 1.4.1 Die Grenze individualmoralischen Handelns

Im Gliederungspunkt 1.3 *Wettbewerb und Moral – Grundproblem und Lösungsansatz* habe ich aufgezeigt, dass unter den Bedingungen des Wettbewerbs – sprich: dem Gefangenendilemma in Normalform – die systematische Ausbeutung moralischer Vorleistungen droht. In der Konsequenz ist nicht Kooperation, sondern Defektion die dominante Handlungsstrategie. Da zwischen den Akteuren keine wirksame Verhaltensbindung besteht, weiß A nicht, ob B kooperieren wird – zumal er einen großen Anreiz hat, das kooperative Verhalten seines Interaktionspartners auszubeuten.<sup>476</sup>

Vor diesem Hintergrund zieht Homann die Schlussfolgerung, dass das Gefangenendilemma die engen Grenzen individualmoralischen Handelns aufzeigt: Da das Verhalten eines Einzelnen mit dem Tun anderer in Wechselwirkung steht und von ihm abhängt, kann er seine Handlungsergebnisse nicht vollständig kontrollieren und kann für sie deshalb auch nicht unmittelbar verantwortlich gemacht werden.<sup>477</sup> In der Konsequenz lassen sich gesellschaftlichen Probleme, die Homann mit dem Gefangenendilemma erklärt, nicht durch individualmoralisches Handeln lösen. Wie die Veränderung des Modells in Gliederungspunkt 1.3.3 *Lösungsansatz: Wettbewerb unter Regeln* sichtbar macht, handelt sich um ein strukturelles Problem, das sich einer Lösbarkeit durch moralische Appelle an den Einzelnen entzieht. Vor diesem Hintergrund formuliert Homann das normative Postulat: „Das Gefangenendilemma als allen Interaktionen inhärente Grundstruktur markiert die Grenze der Individualmoral.“<sup>478</sup>

Ethikansätze, die zur Überwindung gesellschaftlicher Probleme – und damit zur Lösung des Gefangenendilemmas – zu mehr moralischem Handeln auffordern und sich damit an das handelnde Individuum richten, missachten die allen Interaktionen zugrunde liegende Problemstruktur. Wenn ein Ethikkonzept die Grenzen individualmoralischen Handelns nicht paradigmatisch berücksichtigt,

---

<sup>475</sup>Homann, Sollen und Können 92.

Obgleich die in diesem Gliederungspunkt aufgeführten normativen Urteile in der bisherigen Argumentation bereits angeklungen sind, stelle ich sie aufgrund ihrer Bedeutung nochmals explizit dar.

Im 4. Kapitel *Die systematische Bedeutung des Gefangenendilemmas für die Ethik seines Werks Sollen und Können* erörtert Homann neben den sechs nachstehenden Postulaten auch den Homo oeconomicus. (Vgl. Homann, Sollen und Können 101-105). Den Homo oeconomicus thematisiere ich aufgrund der Systematik meiner Arbeit nicht an dieser Stelle, sondern im Gliederungspunkt 3. *Anthropologische Optionen*.

<sup>476</sup>Vgl. Homann/Lütge, Einführung in die Wirtschaftsethik 39.

<sup>477</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 93.

<sup>478</sup>Homann, Sollen und Können 116.



dann geht mit dessen individualmoralischen Appellen die Forderung einher, dass sich der Einzelne systematisch ausbeuten lassen soll.<sup>479</sup> Moralisches Handeln kann vom Einzelnen hingegen „nur verlangt werden, wenn er – nicht in jedem Einzelfall, aber generell – vor systematischer Ausbeutung geschützt ist“<sup>480</sup>. Den Schutz individualmoralischen Verhaltens kann verlässlich und auf Dauer nur eine sanktionsbewehrte Rahmenordnung garantieren: Erst wenn ein wirksames Regelsystem etabliert ist, ist moralisch kooperatives Verhalten ausbeutungsresistent.<sup>481</sup>

#### 1.4.2 Anreizkompatible Gestaltung moralischer Normen

In den Ausführungen zum Gefangenendilemma in Normalform habe ich aufgezeigt, dass Defektieren die dominante Handlungsstrategie ist und ein großer Anreiz besteht, kooperatives Handeln systematisch auszubeuten. Ferner habe ich dargelegt, dass sich diese Problemstruktur nur durch Änderung der Handlungsbedingungen, sprich: der Spielregeln, überwinden lässt. Die Auszahlungswerte sind dabei so anzupassen, dass die Handlungsstrategie des Defektierens nicht mehr zum individuellen Vorteil ist, sondern kooperatives Verhalten für beide Akteure zugleich die beste Handlungsoption darstellt.<sup>482</sup> Homann überträgt das Gefangenendilemma auf moderne Gesellschaft, um so dann folgende Schlussfolgerungen zu ziehen: Kollektive moralische Übel lassen sich auf Dauer nur überwinden, wenn die Handlungsbedingungen und damit die Rahmenordnung geändert werden. Die Ordnungsebene ist so zu gestalten, dass moralisch kooperatives Verhalten mit individuellen Vorteilen unterlegt und institutionell abgesichert wird.<sup>483</sup> Mit Homann ist zu konstatieren:

„Alle Moral braucht, wenn sie systematisch Handlungswirksamkeit erlangen können soll, eine ökonomische, also in individuellen Vorteilerwartungen bestehende, Fundierung“<sup>484</sup>.

Die Befolgung moralischer Normen wird ausbeutungsresistent, wenn sie zum Vorteil des Einzelnen ist. Umgesetzt wird die eigennutzkompatible Gestaltung moralischen Handelns durch sanktionsbewehrte Institutionen. Moralische Normen, insofern sie im Interesse aller Betroffenen sind, sind näherhin in die Rahmenordnung zu implementieren und durch sanktionsbewehrte Institutionen abzusichern.<sup>485</sup> Die anreizkompatible Gestaltung moralischer Normen wird einerseits durch positive Anreize, Belohnung, und andererseits durch negative Anreize, Bestrafung, realisiert.<sup>486</sup> Exempla-

---

<sup>479</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 93-94.

<sup>480</sup>Homann, Sollen und Können 94.

<sup>481</sup>Vgl. Homann, Wirtschaftsethik: Ethik, rekonstruiert mit ökonomischer Methode 36.

<sup>482</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 96.

<sup>483</sup> Vgl. Homann, Sollen und Können 136.

<sup>484</sup>Homann, Sollen und Können 266-267.

<sup>485</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 96.

<sup>486</sup>Vgl. Homann/Lütge, Einführung in die Wirtschaftsethik 42.

risch steht hierfür die Erläuterung des negativen Anreizes: Ist Defektieren gesellschaftlich nicht erwünscht, dann ist der Auszahlungswert – gemäß den Ausführungen in Gliederungspunkt 1.3.3 *Lösungsansatz: Wettbewerb unter Regeln* – unter den Wert für kooperatives Verhalten zu senken. In der Folge erhält ein Akteur bei defektivem Verhalten einen Auszahlungswert, der ihn im Vergleich zur kooperativen Handlungsstrategie schlechter stellt. Aufgrund des drohenden Nachteils, ausgedrückt im reduzierten Auszahlungswert, ist nicht defektives, sondern kooperatives Verhalten im Interesse der einzelnen Akteure. Die neuen Auszahlungswerte haben also dazu geführt, dass sich Defektieren für den Einzelnen nicht länger *lohnt*. Stattdessen ist Kooperieren die bestmögliche Handlungsoption für die eigennutzmaximierenden Akteure. Der Einzelne handelt im Ergebnis bereits aus Eigeninteresse moralisch kooperativ.

Homann macht die Implementierung und anreizkompatible Gestaltung moralischer Normen „zur Voraussetzung der normativen Gültigkeit moralischer Regeln“<sup>487</sup>. Sie gilt aufgrund der Interaktionsstrukturen des Gefangenendilemmas als konstitutive Voraussetzung. Erst wenn moralisches Verhalten von sanktionsbewehrten Institutionen abgesichert ist, lässt sich entsprechendes Handeln vom Einzelnen einfordern, da sein Tun nicht mehr systematisch ausgebeutet werden kann.<sup>488</sup> Ausgehend vom ethischen Grundsatz „*ultra posse nemo obligatur*, über das Können hinaus wird niemand verpflichtet“<sup>489</sup>, sind moralische Forderungen für den Einzelnen nur dann verpflichtend, „wenn das Mitmachen der anderen (hinreichend) gesichert ist“<sup>490</sup>.

#### 1.4.3 Rehabilitierung des Eigennutzstrebens

Kritische Äußerungen gegenüber der Marktwirtschaft, die das *Profitstreben* oder die *Gier* von Unternehmen und Managern zum Gegenstand haben, sind die Hintergrundfolie für ein weiteres normatives Postulat.<sup>491</sup> Nach Homann zielt diese Kritik letztlich auf „die moralische Diskreditierung des Eigennutzstrebens“<sup>492</sup>. Demgegenüber macht er mit seiner Position zum Wettbewerb und zum Gefangenendilemma deutlich, dass die Kritik am Eigennutzstreben aus sachlicher Perspektive nicht gerechtfertigt ist. Mehr noch: In seinen Ausführungen zum wirtschaftlichen Erfolg der Marktwirtschaft und zu den Interaktionsbedingungen des Gefangenendilemmas macht Homann sichtbar,

---

<sup>487</sup>Homann/Lütge, Einführung in die Wirtschaftsethik 43; vgl. hierzu auch Homann, Sollen und Können 96.

<sup>488</sup>Vgl. Homann/Lütge, Einführung in die Wirtschaftsethik 42-43.

<sup>489</sup>Homann, Sollen und Können 173.

<sup>490</sup>Homann/Lütge, Einführung in die Wirtschaftsethik 43.

<sup>491</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 97-98; vgl. hierzu auch Homann, Wirtschaftsethik: Ethik, rekonstruiert mit ökonomischer Methode 29.

<sup>492</sup>Homann, Sollen und Können 98.

dass es einer Revision dieser Kritik bedarf, wie auch einer anderen (ethischen) Beurteilung des Eigennutzstrebens.<sup>493</sup> Im Ergebnis seiner Ausführungen plädiert Homann für die „Rehabilitierung des Eigennutzstrebens“<sup>494</sup>. Zur Plausibilisierung seines normativen Urteils sind drei Aspekte in Erinnerung zu rufen.

Erstens: Das Gewinnstreben der Marktteilnehmer trägt wesentlich zum Erfolg der Marktwirtschaft bei und hat eine insgesamt gemeinwohlförderliche Wirkung. Nach Homann gilt das Eigennutzstreben der Akteure daher als Funktionsimperativ der Marktwirtschaft.<sup>495</sup> Näherhin erachtet er das Eigennutzstreben nicht bloß als ethisch erlaubt, sondern auch als ethisch geboten – es ist Recht und Pflicht zugleich. Unter den Bedingungen einer geeigneten Rahmenordnung ermöglicht das Streben nach individueller Besserstellung die Verwirklichung der normativen Ideale seiner Ethikkonzeption – die Solidarität aller Menschen sowie die Freiheit und die Würde des Einzelnen. Die Eigennutzmaximierung wirkt also aufgrund der sanktionsbewehrten Rahmenordnung wohlstandsförderlich. In anderen Worten: Wie Abbildung 4 sichtbar macht, ist Quadrant I unter den veränderten Interaktionsbedingungen zum Vorteil aller Akteure – er stellt die pareto-superiore Lösung dar. Das individuelle Vorteilsstreben ist somit eine konstitutive Bedingung für das gelingende Leben aller Menschen.<sup>496</sup> Diesbezüglich verweist Homann auf den Zusammenhang zwischen der Handlungsintention von Akteuren und den aggregierten Interaktionsergebnissen in einer Marktwirtschaft: Die Akteure in einer Marktwirtschaft handeln aufgrund der Wettbewerbssituation nach dem Imperativ der Nutzenmaximierung und verfolgen konsequent ihren eigenen Vorteil.<sup>497</sup> Dabei realisiert das Eigennutzstreben als „Nebenprodukt“<sup>498</sup> die moralischen Werte, die gesellschaftlich gewünscht und in die Rahmenordnung inkorporiert wurden. Anders formuliert: Die Intention der handelnden Akteure im Wettbewerb ist die Verfolgung des Eigeninteresses und nicht der gesellschaftliche Wohlstand, der stattdessen auf eine geeignete Rahmenordnung zurückzuführen ist. Die Regelebene ist daher so zu gestalten, dass das Eigennutzstreben der Akteure nicht in die soziale Falle führt, sondern Vorteile für alle bringt.<sup>499</sup> Im Umkehrschluss bedeutet das:

---

<sup>493</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 98.

<sup>494</sup>Homann, Sollen und Können 99.

<sup>495</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 246.

<sup>496</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 99.

Wie bereits vorgebracht, kann das Eigennutzstreben die gemeinwohlförderliche Wirkung jedoch nur entfalten, wenn das Streben nach individueller Besserstellung unter den Interaktionsbedingungen einer geeigneten Rahmenordnung erfolgt. (Vgl. Homann, Sollen und Können 133).

<sup>497</sup>Vgl. Homann/Lütge, Einführung in die Wirtschaftsethik 21.

<sup>498</sup>Homann/Lütge, Einführung in die Wirtschaftsethik 21.

<sup>499</sup>Vgl. Homann/Lütge, Einführung in die Wirtschaftsethik 21.

In diesem Zusammenhang dient Homann eine Aussage von Adam Smith als zentraler Bezugspunkt: „Nicht vom Wohlwollen des Metzgers, Brauers und Bäckers erwarten wir das, was wir zum Essen brauchen, sondern davon, daß sie ihre eigenen Interessen wahrnehmen. Wir wenden uns nicht an ihre Menschen- sondern an ihre Eigenliebe, und wir erwähnen nicht die eigenen Bedürfnisse, sondern sprechen von ihrem Vorteil“.

„Moralisch bedenkliche, ja empörende Zustände der Welt dürfen nicht länger auf den bösen Willen der Akteure, ihren ‚Egoismus‘ oder ihre ‚Profitgier‘, zurückgeführt werden; sie sind vielmehr *als Folge einer unzumutbaren oder fehlenden Ordnung der Wirtschaft zu betrachten*.“<sup>500</sup>

Zweitens: Infolge der Etablierung einer sanktionsbewehrten Rahmenordnung – sprich: der Änderung der Spielregeln im Gefangenendilemma – wird kooperatives Verhalten die dominante Handlungsstrategie. Die Akteure kooperieren dabei nicht *trotz* des Eigennutzstrebens, sondern gerade *wegen* ihres Eigennutzstrebens. Das moralisch kooperative Verhalten ist unter den veränderten Interaktionsbedingungen im Interesse aller Akteure.<sup>501</sup> Homann spricht in diesem Zusammenhang auch vom „moralischen‘ Imperativ zur Kooperation“<sup>502</sup>, der gerade im Streben nach individueller Besserstellung begründet ist.

Drittens: Mit seinen Ausführungen zum Gefangenendilemma veranschaulicht Homann einen Kernaspekt seiner (wirtschafts-)ethischen Position. Da Quadrant I das Szenario abbildet, bei dem jeder Akteur nach seinem individuellen Vorteil strebt und das beide zugleich besser stellt, zieht er folgende Schlussfolgerung:<sup>503</sup>

„Die Demarkationslinie zwischen unmoralischem und moralischem Handeln verläuft nicht entlang der Unterscheidung Egoismus/Altruismus, sondern zwischen dem Streben nach individueller Besserstellung auf Kosten anderer – Quadranten II bzw. III – und dem Streben nach einer individuellen Besserstellung, bei dem die Interaktionspartner/Mitmenschen an dieser Besserstellung partizipieren – Quadrant I.“<sup>504</sup>

Mit dem Gefangenendilemma veranschaulicht Homann näherhin, wie defektives und kooperatives Verhalten ethisch zu beurteilen sind. Vor dem Hintergrund eines utilitaristischen Paradigmas – siehe Gliederungspunkt 1.1.2 *Naturalistische Ethik* – steht bei seiner Begründung weniger die Handlungsintention im Fokus als vielmehr das Handlungsobjekt und die Folgen, die sich aus der Handlung ergeben. Wurden die Spielregeln nicht verändert und das Gefangenendilemma liegt in Normalform vor, dann defektieren die eigennutzorientierten Akteure, um das für sie schlechteste Interaktionsergebnis zu vermeiden. Die Intention ihres Handelns ist neben dem individuellen Vorteilsstreben der Schutz vor einer drohenden Ausbeutung. Homanns ethische Beurteilung stellt hingegen die Interaktionsbedingungen und die Konsequenzen der Handlung in Rechnung.<sup>505</sup> Demnach erachtet er das Verhalten als ethisch richtig, das nicht auf Kosten anderer, sondern zur Besserstellung aller Beteiligten führt.<sup>506</sup> Im Wesentlichen fällt Homann ethische Urteile ausgehend von der Frage, ob das

---

(Smith, *Der Wohlstand der Nationen* 17; vgl. hierzu auch Homann, *Einführung in die Wirtschaftsethik* 21; zu Homanns Smithrezeption siehe Gliederungspunkt 2. *Philosophische Optionen*).

<sup>500</sup>Homann/Lütge, *Einführung in die Wirtschaftsethik* 21.

<sup>501</sup>Vgl. Homann, *Sollen und Können* 98.

<sup>502</sup>Homann/Lütge, *Einführung in die Wirtschaftsethik* 35-36.

<sup>503</sup>Vgl. Homann, *Sollen und Können* 98.

<sup>504</sup>Homann, *Sollen und Können* 98.

<sup>505</sup>Vgl. Homann, *Das Können des moralischen Sollens* I 248-249.

<sup>506</sup>Vgl. Homann, *Das Können des moralischen Sollens* I 248.

Handlungsergebnis „zum gegenseitigen Vorteil“<sup>507</sup> aller Interaktionspartner ist oder nicht. Der Schwerpunkt seines ethischen Urteils liegt demnach nicht auf der Intention, sondern auf dem Ergebnis der Handlung und dessen Konsequenzen.<sup>508</sup>

Kritische Positionen gegenüber der Marktwirtschaft, die die Akteure in der Wirtschaft zur Verhaltensänderung, zur Mäßigung oder auch zu uneigennützigem Handeln auffordern, sieht Homann durch seinen Ansatz ad absurdum geführt. Appelle an den Einzelnen sind in vormodernen Gesellschaften wirkungsvoll, nicht jedoch in modernen Wachstumsgesellschaften. Unter den Interaktionsbedingungen einer marktwirtschaftlichen Ordnung braucht es das Streben nach individueller Besserstellung, um die positiven Wirkungen der Marktwirtschaft zu befördern.<sup>509</sup> Für Homann ist das Eigennutzstreben weder aus moralischer Sicht zu verurteilen noch zu unterlassen;<sup>510</sup> es ist stattdessen unter den genannten Bedingungen „zu entwickeln, zu stärken, ja, zu entfesseln“<sup>511</sup>.

#### 1.4.4 Zweistufigkeit der Ethik

In seinen wirtschaftsethischen Publikationen vertritt Homann die Annahme: „*Der systematische Ort der Moral in einer Marktwirtschaft ist die Rahmenordnung.*“<sup>512</sup> Die Aussage lässt vermuten, dass Homann seine (Wirtschafts-)Ethik einstufig als Ordnungsethik entwickelt. Insofern mag die Bezeichnung *Zweistufigkeit* im Titel verwundern – jedoch nur auf den ersten Blick. Homann weist ausdrücklich darauf hin, dass seine (wirtschafts-)ethische Konzeption nicht auf die Ordnungsethik reduziert werden darf.<sup>513</sup> Er vertritt dezidiert die Position, dass eine Ethik für moderne Gesellschaften zweistufig konzipiert sein muss, „als traditionelle Handlungsethik und, diese bedingend, als Ordnungsethik“<sup>514</sup>. Nach Homann handelt sich bei der Handlungsethik und der Ordnungsethik also um komplementäre Ethikformen.<sup>515</sup>

Homann akzentuiert die beiden Formen in seiner Ethikkonzeption allerdings unterschiedlich – pointiert ausgedrückt im Postulat des systematischen Vorrangs der Ordnungsethik.<sup>516</sup> Oder im spieltheoretischen Duktus formuliert: Homann vertritt den Primat der Spielregeln vor den Spielzügen.<sup>517</sup> Die Rahmenordnung ist der systematische *Ort* moralischer Werte in einer Marktwirtschaft, da nach

---

<sup>507</sup>Homann, Sollen und Können 98.

<sup>508</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 98.

<sup>509</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 100.

<sup>510</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 99.

<sup>511</sup>Homann, Sollen und Können 99.

<sup>512</sup>Homann/Blome-Drees, Wirtschafts- und Unternehmensethik 35, (kursiv im Original); vgl. hierzu auch Homann, Wirtschaftsethik: Versuch einer Bilanz und Forschungsaufgaben 198.

<sup>513</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 105-106.

<sup>514</sup>Homann, Sollen und Können 106.

<sup>515</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 106.

<sup>516</sup>Vgl. Homann, Wirtschaftsethik: Versuch einer Bilanz und Forschungsaufgaben 198.

<sup>517</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 106-107.

Homann moralische Ideale in die Rahmenordnung implementiert werden müssen. Hinzu kommt, dass erst die anreizkompatible Gestaltung moralischer Normen die konsequente Realisierung von Moral ermöglicht.<sup>518</sup> Es ist auf die Interaktionsbedingungen des Gefangenendilemmas zurückzuführen, dass sich moralische Prinzipien auf Dauer nur umsetzen lassen, wenn sie eigennutzkompatibel in das sanktionsbewehrte Regelsystem implementiert werden. In der Folge der Normenimplementierung werden moralische Ideale ausbeutungsresistent und können dann bereits aus Eigeninteresse realisiert werden. Analog zur Auszahlungsmatrix ist die Regelebene so anzupassen, dass lediglich das gewünschte kooperative Verhalten zum individuellen Vorteil der handelnden Subjekte ist.<sup>519</sup>

„Ergebnisse, die alle wollen (können), werden nicht durch die entsprechenden moralischen Intention der handelnden Akteure in ihren einzelnen Handlungen erzielt, sondern durch nachhaltiges Verfolgen der eigenen Interessen unter einer geeignete Rahmenordnung.“<sup>520</sup>

Der systematische Vorrang der Ordnungsethik steht demnach im Zusammenhang mit der anthropologischen Annahme der individuellen Vorteilserwartungen. Die Rahmenordnung hat moralisch kooperatives Handeln zu stützen und gesellschaftlich erwünschte Resultate hervorzubringen.<sup>521</sup>

Die Bezeichnung *Vorrang* impliziert, dass Homann seine Ethik für moderne Gesellschaften *nicht ausschließlich* als Ordnungsethik konzipiert. Er integriert in seinen Ethikansatz ebenso eine handlungsethische Position. Ausgangspunkt ist die Annahme, dass die Rahmenordnung gesellschaftlich erwünschte Ergebnisse erst dann hervorbringt, wenn die Problemstruktur des Gefangenendilemmas durch Änderung der Handlungsbedingungen überwunden wird. Spieltheoretisch gesprochen: Erst nach der Änderung der Auszahlungsmatrix stellt sich Quadrant I als systematisches Ergebnis ein.<sup>522</sup> Die Regelebene ist also nicht aus sich heraus moralisch. Theologisch ausgedrückt: Sie ist kein genuin moralischer Ort, sie ist kein locus theologicus proprius. Die Moralität der Ordnungsebene resultiert aus der Handlungsethik und geht aus dieser hervor – konkret aus moralischen Handlungen, jedoch weniger des Einzelnen, als vielmehr des Kollektivs.<sup>523</sup> Schließlich ist es nicht der Einzelne, sondern das Kollektiv der betroffenen Individuen, das den konkreten Inhalt, und damit einhergehend den moralischen Gehalt der Rahmenordnung festlegt.<sup>524</sup> Näherhin lässt sich dieser Vorgang wie folgt beschreiben: In einem ersten Schritt bestimmen die betroffenen Personen

---

<sup>518</sup>Vgl. Homann/Blome-Drees, Wirtschafts- und Unternehmensethik 35; vgl. hierzu auch Homann, Wirtschaftsethik: Ethik, rekonstruiert mit ökonomischer Methode 36.

<sup>519</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 106.

<sup>520</sup>Homann, Sollen und Können 112.

<sup>521</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 106.

<sup>522</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 112.

<sup>523</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 108.

<sup>524</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 140; vgl. hierzu auch Homann, Sollen und Können 125.

Nach Homann soll moralisches Handeln, das nicht von der sozialen Ordnung gestützt wird, den Einzelnen nicht zur unmittelbaren Nachahmung motivieren. Es dient stattdessen als Heuristik für die Anpassung und Gestaltung der Rahmenordnung. (Vgl. Homann, Sollen und Können 140-141).

gemeinsam darüber, welche moralischen Werte und regulativen Ideen in die Rahmenordnung implementiert werden sollen.<sup>525</sup> Hintergrundfolie bildet die Vertragstheorie, nach der Gesetze allgemein zustimmungsbedürftig sind,<sup>526</sup> bevor sie in die Rahmenordnung inkorporiert und anreizkompatibel gestaltet werden.<sup>527</sup> So ist es im Interesse aller Beteiligten, die Regelebene so auszuarbeiten, dass soziale Handlungsergebnisse zum Vorteil aller sind. Die institutionelle Gestaltung nach dem Prinzip der Paretosuperiorität ist damit die normative Zielsetzung, deren Umsetzung die Aufgabe der betroffenen Individuen ist.<sup>528</sup>

Das komplementäre Verhältnis von Ordnungs- und Handlungsebene in Homanns Ethikkonzeption lässt sich mit Homann wie folgt resümieren:

„Wir brauchen (...) für eine Ethik, die auf die Strukturen moderner Gesellschaften passt, ein hochdifferenziertes *Zusammenspiel von Individualethik und Ordnungsethik*. Dabei gibt die Ethik auf der personalen Ebene die normative Orientierung vor, die dann unter den konkreten Bedingungen nachhaltig in Institutionen umgesetzt werden muss.“<sup>529</sup>

Handlungsethik ist durch Ordnungsethik zu ergänzen, da sich die Ausbeutung moralischen Handelns konsequent nur durch die Änderung der Handlungsbedingungen verhindern lässt.<sup>530</sup> Ebenso ist Ordnungsethik durch Handlungsethik zu ergänzen, da sie die normative Zielrichtung der Regelebene vorgibt. Aus der Handlungsethik geht letztlich hervor, welche Werte gesellschaftlich erwünscht sind und implementiert werden sollen, und damit die Handlungen, die die sanktionierenden Institutionen stützen sollen.<sup>531</sup>

#### 1.4.5 Zurechnung moralischer Übel

Homann zeigt die Revisionsbedürftigkeit des Ethikparadigmas der autonomen Ethik in der Philosophie auf, da es die Grundstruktur von Interaktionen nicht systematisch berücksichtigt, und damit auch nicht die Grenzen der Individualmoral.<sup>532</sup> In diesem Zusammenhang problematisiert er ferner den Aspekt der Zurechnung moralischer Übel. Entgegen dem Erklärungsansatz nach dem Standardmodell der autonomen Ethik in der Philosophie führt Homann kollektive moralische Übel auf eine andere Ursache zurück.

---

<sup>525</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 137; vgl. hierzu auch Homann, Theoriestrategien der Wirtschaftsethik 10.

<sup>526</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 115.

<sup>527</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 148-149.

<sup>528</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 110-111.

<sup>529</sup>Homann, Sollen und Können 140, (Hervorhebung durch den Verfasser).

Analog formuliert Homann das Postulat für seine Wirtschaftsethik: „Wirtschaftsethik [muss] zweistufig angesetzt werden (...), als Ordnungsethik und Handlungsethik, als Wirtschaftsethik und Unternehmensethik“. (Homann, Wirtschaftsethik: Versuch einer Bilanz und Forschungsaufgaben 198).

<sup>530</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 106.

<sup>531</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 140.

<sup>532</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 116.

Im Hinblick auf die nachfolgenden Ausführungen sind wichtige Inhalte des Gliederungspunkts 1.1.1 *Autonome Ethik in der Philosophie* in Erinnerung zu rufen: Nach dem Standardmodell der autonomen Ethik in der Philosophie sind moralische Kollektivprobleme auf eine defizitäre Individualmoral zurückzuführen, sprich: auf einen bösen beziehungsweise schwachen Willen oder auch auf fehlende Einsicht.<sup>533</sup> Dieser Argumentation liegt das intentionale Handlungsmodell zugrunde, wonach zwischen einer Handlungsintention und dem Handlungsergebnis ein kausaler Zusammenhang besteht. Der Wille einer Person ist die Ursache für eine Handlung. Nach der Logik des Kausalitätsprinzips schließen die Vertreter dieser Position vom Resultat einer Handlung auf einen entsprechenden Willen.<sup>534</sup> Vor dem Hintergrund des intentionalen Handlungsmodells wird verständlich, dass nach dem Standardmodell insbesondere Egoismus und Gier als Ursache für gesellschaftliche Schief lagen gelten.<sup>535</sup> Moralische Übel werden letztlich auf das Eigennutzstreben der handelnden Akteure zurückgeführt und das Streben nach individueller Besserstellung zugleich als moralisches Charakterdefizit identifiziert. Zur Überwindung solcher Probleme wird von diesen Akteuren eine *moralische Aufrüstung* gefordert.<sup>536</sup>

Mit seiner spieltheoretischen Argumentation macht Homann hingegen deutlich, dass man unter den Bedingungen des Gefangenendilemmas nicht stringent von einem Handlungsergebnis auf dessen Intention schließen kann.<sup>537</sup> Eine solche Schlussfolgerung ist aufgrund der Interdependenz des Verhaltens unzulässig. So wählen die Akteure die Handlungsstrategie der präventiven Gegendeckung, „nicht so sehr, um dadurch andere auszubeuten“<sup>538</sup>, sondern um sich selbst von einer drohenden Ausbeutung zu schützen. Wie im Gliederungspunkt 1.3.2 *Gefangenendilemma* vorgebracht, stellt sich Quadrant IV als Ergebnis der Interaktion zwischen Akteur A und Akteur B ein, und damit

---

<sup>533</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 173.

<sup>534</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 168-169.

<sup>535</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 107.

<sup>536</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 60.

Obgleich Homanns Argumentation in Bezug auf das Standardmodell der autonomen Ethik in der Philosophie greift, gilt es im Zusammenhang mit kollektiven moralischen Übeln auf wesentliche erkenntnistheoretische Fortschritte in der Moraltheologie und Sozialethik hinzuweisen: Auch der theologische Ethiker stellt die Frage nach der Verantwortung für moralische Kollektivprobleme, wie zum Beispiel Armut und Klimaerwärmung. Er bestreitet dabei nicht, dass gesellschaftliche Übel ihren Ursprung im individuellen Fehlverhalten, theologisch gesprochen: in der persönlichen Sünde, haben. Allerdings – und das ist der entscheidende Unterschied zu Homanns Darstellung – weist bereits Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* darauf hin, dass kollektive Übel nicht ausschließlich auf die persönliche Sünde zurückgeführt werden dürfen. Johannes Paul II. spricht in diesem Zusammenhang von den „Strukturen der Sünde“ (SRS 36). Der Begriff zielt darauf ab, dass menschliches Handeln in gesellschaftliche Strukturen eingebettet ist, die dem Einzelnen bisweilen unausweichlich vorgegeben sind und dass gesellschaftlichen Schief lagen ihren Ursprung nicht nur im individuellen Fehlverhalten haben, sondern dass es gleichermaßen auch die sozial-strukturellen Bedingungen zu hinterfragen gilt. Mit der Bezeichnung strukturelle Sünde wird also in Rechnung gestellt, dass menschliches Handeln keinesfalls isoliert zu bewerten ist, sondern unter konsequenter Berücksichtigung der strukturellen Interaktionsbedingungen, unter denen eine Handlung vollzogen wird. (Vgl. Schlögel, Schuld und Sünde 126).

<sup>537</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 107.

<sup>538</sup>Homann, Wirtschaftsethik: Ethik, rekonstruiert mit ökonomischer Methode 31.



das Resultat, „*das keiner wollte*“<sup>539</sup>. Es ist stattdessen auf die Handlungsbedingungen und nicht auf Handlungsmotive zurückzuführen, wie Homann prägnant formuliert:<sup>540</sup>

„Die Logik des Gefangenendilemmas soll gerade zeigen, dass wir auf der aggregierten Ebene systematisch Ergebnisse erhalten, die keiner der Akteure will – und spiegelbildlich: dass Ergebnisse, die alle wollen (können), grundsätzlich nicht (alleine) durch das entsprechende Wollen der Akteure in ihren Handlungen erreicht werden (können).“<sup>541</sup>

Mit dem Modell des Gefangenendilemmas illustriert Homann, dass die Interaktionsergebnisse nicht aufgrund der Spielzüge, sondern aufgrund der Spielregeln zustande kommen – nochmals: das aggregierte Handlungsergebnis der sozialen Falle ist von keinem der Akteure gewollt.<sup>542</sup> Dass sich Quadrant IV als systematisches Ergebnis einstellt, ist also nicht die *Schuld* der Akteure, sondern auf das *Strukturproblem* des Gefangenendilemmas, und damit auf eine fehlende oder unzureichende Rahmenordnung zurückzuführen.<sup>543</sup>

#### 1.4.6 Dilemmastrukturen als Heuristik

Homann versteht das Gefangenendilemma als „Modell, das in der Anwendung auf die Realität als leistungsfähige Heuristik fungiert“<sup>544</sup>. Für seinen Erklärungs- und Lösungsansatz zu moralischen Übeln in modernen Gesellschaften sind die modelltheoretischen Erkenntnisse des Gefangenendilemmas zentraler Bezugspunkt: Nach Homann sind kollektive moralische Übel, wie Armut und Klimawandel, nicht von den handelnden Akteuren gewollt und in erster Linie nicht die Ursache einer eigennützigen Handlungsintention. Dass sich diese Interaktionsergebnisse einstellen, ist vorrangig also nicht die Schuld der Akteure, sondern auf die Handlungsbedingungen im marktwirtschaftlichen Wettbewerb zurückzuführen.<sup>545</sup> Wer die moralischen Probleme in einer Gesellschaft durch Appelle an die handelnden Akteure zu lösen versucht, der missachtet die allen Interaktionen zugrunde liegende Logik.<sup>546</sup> Nach der Logik des Gefangenendilemmas sind moralische Übel nicht durch Änderung der Handlungsmotivation zu lösen, sondern durch eine Anpassung der Handlungsbedingungen.<sup>547</sup> Mit der Anwendung des Gefangenendilemmas auf die Situation moderner Gesellschaften fällt Homann ein eindeutiges Urteil:

---

<sup>539</sup>Homann/Lütge, Einführung in die Wirtschaftsethik 27, (kursiv im Original).

<sup>540</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 107.

<sup>541</sup>Homann, Sollen und Können 107.

<sup>542</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 107.

<sup>543</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 108-109.

<sup>544</sup>Homann, Sollen und Können 111.

<sup>545</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 111.

Mit dem Gefangenendilemma weist Homann zudem darauf hin, dass die Handlungsmotivation eines Akteurs in der Marktwirtschaft in erster Linie nicht Egoismus, sondern Selbstschutz vor der Ausbeutung moralischer Vorleistungen ist. (Vgl. Homann, Sollen und Können 107).

<sup>546</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 109.

<sup>547</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 112.

„Damit brechen das intentionale Handlungsmodell zur Erklärung sozialer Probleme und die Versuche ihrer Lösung durch individuelle Moral zusammen“<sup>548</sup>.

Mit dem Gefangenendilemma zeigt Homann, dass der im intentionalen Handlungsmodell behauptete Konnex zwischen Handlungsergebnis und Handlungsmotivation nicht besteht. Aufgrund der Logik von Interaktionen, die die Dilemmastruktur anschaulich macht, lässt sich nicht stringent vom Resultat einer Handlung auf seine Intention schließen. Mit dem Gefangenendilemma veranschaulicht Homann zudem, dass gesellschaftliche Probleme keine intendierten Handlungsergebnisse sind, und damit nicht auf den Willen einzelner Personen zurückzuführen sind. Die Ursache kollektiver moralischer Übel liegt stattdessen in der komplexen Grundstruktur von Interaktionen. Die moralischen Übel sind also keine individualmoralischen Probleme, sondern strukturelle Probleme, die sich nur durch eine Änderung der Handlungsbedingungen respektive durch eine Anpassung der Ordnungsebene lösen lassen.<sup>549</sup>

## 2. Philosophische Optionen

Im Gliederungspunkt *6.2 Der wirtschaftsethische Gesprächspartner* habe ich vorgebracht, dass Homanns Konzeption eine umfangreiche theoretische Fundierung zugrunde liegt. Ferner habe ich bereits darauf hingewiesen, dass zum Fundament seines Ansatzes – Homann spricht von „Theorieressourcen“<sup>550</sup> – anthropologische und philosophische Optionen gehören. Nach dem konzeptionellen Anspruch meiner Arbeit sind die relevanten Vorannahmen zu reflektieren und für einen Dialog zwischen theologischer Ethik und Homanns Wirtschaftsethik transparent zu machen – siehe Kapitel *4. Konzeption*. Hinzu kommt, dass Homanns philosophische Optionen auch eine anthropologische Prägung aufweisen. Insofern wird mit der Reflexion von Homanns philosophischen Optionen bereits der Weg zum dritten Gliederungspunkt *Anthropologische Optionen* gebahnt.

Homann setzt sich mit seinen philosophischen Optionen im Werk *Sollen und Können* auseinander, an das die Arbeit aufgrund des Forschungsdesigns schwerpunktmäßig anknüpft. Im Klappentext des Werkes *Sollen und Können* nennt er seine bedeutendsten philosophischen Referenzautoren:

„Die wichtigsten Referenzautoren sind: aus der Philosophie T. Hobbes, I. Kant, G. W. F. Hegel, J. Rawls, J. Habermas und K.-O. Apel“<sup>551</sup>.

---

<sup>548</sup>Homann, *Sollen und Können* 111.

<sup>549</sup>Vgl. Homann, *Sollen und Können* 111-112.

<sup>550</sup>So beispielsweise bei Homann, *Sollen und Können* 118.

<sup>551</sup>Homann, *Sollen und Können* Klappentext.

Zu seinen wichtigsten Referenzautoren aus der Ökonomik zählt Homann: Adam Smith, James McGill Buchanan und Gary Stanley Becker. (Vgl. Homann, *Sollen und Können* Klappentext).

In meiner Arbeit reflektiere ich ausschließlich Homanns philosophische und anthropologische Optionen und stelle nur diese explizit dar. Die Referenzautoren aus der Ökonomik berücksichtigte ich nur so weit, wie es

Drei Anmerkungen halte ich vorab für ein besseres Verständnis von Homanns philosophischen Optionen für wichtig.

Erstens: Dass Homann diese sechs Philosophen mit ihren teilweise sehr unterschiedlichen Ethikkonzeptionen zu seinen wichtigsten philosophischen Referenzautoren zählt, lässt sich mit zwei Hinweisen zu seiner Rezeptionsweise plausibel machen. Zum einen rezipiert Homann die philosophischen Referenzautoren aus der selektiven Perspektive seines Ansatzes und wählt dabei nur jene Aspekte aus, die für ihn bedeutsam sind. Zum anderen rezipiert Homann die genannten Philosophen nicht ausschließlich, um Kompatibilität zwischen seinem eigenen Ansatz und dem des jeweiligen Referenzautoren zu belegen. Beispielsweise stellt er zu Hobbes und Hegel Bezüge her, mit denen er seinen Ethikansatz in deren philosophischer Tradition verorten und ihn zugleich auf ein breites philosophisches Fundament stellen will. Demgegenüber dienen seine Bezüge auf Habermas und Apel in erster Linie dazu, seine eigene Argumentation zu kontrastieren. Homann erörtert die Position der beiden Philosophen, um die Revisionsbedürftigkeit ihrer Ansätze beziehungsweise des Paradigmas der autonomen Ethik in der Philosophie aufzuzeigen und daran anknüpfend seine eigene Konzeption als notwendiges Korrektiv in Stellung zu bringen. Hinzu kommt, dass Homann Aussagen ungeachtet ihres Sinnzusammenhangs und der Aussageabsicht des Autors rezipiert. Er lässt also den Kontext einzelner Aussagen weitgehend unberücksichtigt und verwendet philosophische Ansätze bisweilen nur als Stichwortgeber für seine Position.

Zweitens: In seinem Werk *Sollen und Können* bezieht sich Homann noch auf weitere Philosophen, wie beispielsweise Ernst Tugendhat und David Hume. In den nachfolgenden Ausführungen bleiben diese jedoch unberücksichtigt, da ich in meiner Arbeit Homanns wichtigste philosophische Optionen entsprechend dem obigen Zitat analysiere – allerdings mit einer Ausnahme. Mit dem deutschen Philosophen, Anthropologen und Soziologen Arnold Gehlen setze ich mich in der nachfolgenden Darstellung mit einem Autor auseinander, den Homann nicht zu seinen wichtigsten philosophischen Referenzautoren zählt. Meiner Vorgehensweise begründe ich in Kapitel 2.4 *Arnold Gehlen*.

Drittens: Es gilt zu erläutern, weshalb Homann den Schotten Adam Smith nicht zu seinen wichtigsten philosophischen Referenzautoren zählt. Smith ist schließlich ein bedeutender Moralphilosoph und wird von Homann häufig rezipiert.<sup>552</sup> Dass er Smith in der Auflistung unberücksichtigt lässt, ist vor dem Hintergrund von Smiths Lehre zu sehen. Seine Wurzeln liegen zwar in der Philosophie, jedoch hat er sich mehr der Ökonomie zugewandt, in der er wirkungsgeschichtlich daher auch von

---

für ein besseres Verständnis meiner Arbeit nötig ist. Mein Vorgehen hat auch forschungsgeschichtliche Gründe. So hat bereits Wurzer in ihrer Dissertationsschrift *Wirtschaftsethik von ihren Extremen her* die ökonomische Methode von Gary S. Becker (vgl. Kapitel 2.3.1.2) und die konstitutionelle Ökonomik James M. Buchanans (vgl. Kapitel 2.3.1.3) in Bezug auf Homanns Wirtschaftsethik ausführlich behandelt. Auch zu Adam Smith finden sich bei Wurzer ausführliche Erläuterungen (vgl. Kapitel 1.2).

<sup>552</sup>Vgl. Homann *Sollen und Können* 176.

größerer Bedeutung ist – Smith gilt als Begründer der modernen Volkswirtschaftslehre. Smith lässt sich nicht eindeutig einer Fachrichtung zuordnen, da er Moralphilosoph und Ökonom zugleich ist. Homann versteht Smith in erster Linie nicht als Philosophen, sondern als Ökonomen und zählt ihn zu seinen wichtigsten Referenzautoren aus der Ökonomie.<sup>553</sup> Homanns Kategorisierung folgend analysiere ich seine Bezüge auf Smith in der nachfolgenden Chronik nicht.

---

<sup>553</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können Klappentext; vgl. hierzu auch Oermann, Wirtschaftsethik 26-27. Homann verortet beispielsweise die Kritik am kausalen Zusammenhang zwischen Handlungsergebnissen und Handlungsmotiven, und die damit verbundene Würdigung der sozialen Marktwirtschaft in der Tradition von Adam Smith. (Vgl. Homann, Sollen und Können 98). Er bezieht sich dabei auf Smiths Erläuterung, „warum ein Verhalten, welches moralisch zu verwerfen ist, doch durch seine Wirkung gerechtfertigt sein kann“. (Trapp, Politische Philosophie und Politische Ökonomie bei Adam Smith 99). Nach Smith ist eine Handlung nicht von ihrer Motivation her zu beurteilen, sondern allein aufgrund ihres Ergebnisses – also unabhängig davon, ob das Handlungsergebnis intendiert ist oder nicht – siehe hierzu das utilitaristische Paradigma. Allerdings handelt es sich dabei nicht um einen genuin Smith'schen Gedanken; Smith rezipiert diesbezüglich das Werk *Die Bienenfabel* des Dichters und Sozialtheoretikers Bernard Mandeville. (Vgl. Mandeville, Die Bienenfabel oder private Laster, öffentliche Vorteile passim; vgl. hierzu auch die Ausführungen von Wurzer, Wirtschaftsethik von ihren Extremen her 13-16 und vor allem 29-30 sowie Oermann, Wirtschaftsethik 27). Daran anknüpfend beschreibt Smith in seinem Werk *Theorie der ethischen Gefühle*, dass zunächst unmoralisch erscheinende Verhaltensweisen, im Falle einer gemeinwohlförderlichen Konsequenz, moralisch zu billigen sind. Smith veranschaulicht dies am Beispiel eines „stolze[n] und gefühlslose[n] Grundherr[n]“, der nur seine eigenen Interessen im Blick hat und „die Bedürfnisse seiner Brüder“ unberücksichtigt lässt. (Smith, Theorie der ethischen Gefühle 315-316). Smith kritisiert im Folgenden nicht die Gesinnung des reichen Mannes – ganz im Gegenteil. Er betont stattdessen die positiven Wirkungen, die sein Verhalten auf andere Menschen nimmt, die nämlich „von seinem Luxus und seiner Launenhaftigkeit ihren Teil an lebensnotwendigen Gütern [beziehen], den sie sonst vergebens von seiner Menschlichkeit oder von seiner Gerechtigkeit erwartet hätten“. (Smith, Theorie der ethischen Gefühle 316). Smiths anschließende Begründung lässt weitere Parallelen zu Homann anklingen: „Sie [, die Reichen,] verzehren wenig mehr als die Armen; trotz ihrer natürlichen Selbstsucht und Raubgier und obwohl sie nur ihre eigene Bequemlichkeit im Auge haben, obwohl der einzige Zweck, welchen sie durch die Arbeit all der Tausende, die sie beschäftigen, erreichen wollen, die Befriedigung ihrer eigenen eitlen und unersättlichen Begierden ist, trotzdem teilen sie doch mit den Armen den Ertrag aller Verbesserungen, die sie in ihrer Landwirtschaft einführen. Von einer unsichtbaren Hand werden sie dahin geführt beinahe die gleiche Verteilung der zum Leben notwendigen Güter zu verwirklichen, die zustande gekommen wäre, wenn die Erde zu gleichen Teilen unter alle ihre Bewohner verteilt worden wäre; und so fördern sie, ohne es zu beabsichtigen, ja ohne es zu wissen, das Interesse der Gesellschaft und gewähren die Mittel zur Vermehrung der Gattung.“ (Smith, Theorie der ethischen Gefühle 316-317). Die von mir behauptete Parallele zeigt sich in der Zusammenschau mit Homanns Ausführungen zur Marktwirtschaft und zum Wettbewerb – siehe *Kapitel 1.2.2.3 Marktwirtschaft* und *Kapitel 1.2.2.4 Wettbewerb*. Beispielhaft sei an in diesem Zusammenhang auf Homanns Postulat verwiesen: „Wettbewerb ist solidarischer als Teilen“. (Homann, Sollen und Können 15). Für ein angemessenes Verständnis von Homanns Smithrezeption ist ferner darauf hinzuweisen, dass Smith in seinem moralphilosophischen Werk zwei Gesinnungsarten thematisiert. Die eine, wie eben aufgezeigt, die durch Ehrgeiz und Habgier gekennzeichnet ist und die Smith aufgrund der gemeinwohlförderlichen Konsequenzen rechtfertigt. Die andere Gesinnungsart, die weitgehend der klassischen philosophischen Tugendlehre entspricht und dieser entgegensteht, lässt Homann hingegen unberücksichtigt. Smiths Ausführungen zur Gesinnungsart nach der klassischen Tugendlehre bieten jedoch die Möglichkeit für eine andere Lesart von Smith. Auf den Punkt gebracht: Homanns Auffassung von Smith ist nicht die einzig mögliche Lesart, wie sich mit Blick auf seinen wirtschaftsethischen Gegenspieler Peter Ulrich zeigt. Ulrich rezipiert Smith hingegen als Moralphilosoph und bezieht sich auf die klassische Tugendlehre im philosophischen Werk „Theorie der moralischen Gefühle“. (Vgl. Ulrich, Integrative Wirtschaftsethik Kapitel 2.2 *Der Standpunkt des unparteiischen Zuschauers (Adam Smith)* 65-69; vgl. hierzu auch Wurzer, Wirtschaftsethik von ihren Extremen her 13). Zwei Leitgedanken dieses Werks sind für Ulrichs Smithrezeption von großer Bedeutung. Der erste Leitgedanke ist der Begriff der „sympathy“. Damit wird die Fähigkeit des Menschen ausgedrückt, sich in das Gefühlsleben anderer hineinzusetzen und Emotionen nachzuempfinden. Diesen Aspekt ergänzt Smith um den zweiten

## 2.1 Thomas Hobbes

Homann zählt den englischen Philosophen Thomas Hobbes zu seinen wichtigsten philosophischen Referenzautoren und konzipiert seinen Ethikansatz für moderne Gesellschaften im expliziten Rückgriff auf dessen Lehre – näherhin das Gefangenendilemma als allen Interaktionen inhärente Problemstruktur und die damit einhergehende Strategie der präventiven Gegensektion, wie auch seine zweistufige Ethikkonzeption mit dem systematischen Vorrang der Ordnungsethik.<sup>554</sup>

### 2.1.1 Naturzustand

Homann bezieht sich in erster Linie auf Hobbes' Werk *Leviathan* und die darin enthaltenen Ausführungen zum Naturzustand.<sup>555</sup> Für ein besseres Verständnis von Homanns Hobbesrezeption stelle ich Hobbes' Konzeption des Naturzustandes in der gebotenen Kürze dar: Im 13. Kapitel des *Leviathan* beschreibt Hobbes die natürlichen Bedingungen der Menschheit.<sup>556</sup> Zu den Bedingungen des sogenannten Naturzustands zählt er die grundsätzliche Absicht eines jeden Menschen zur Selbsterhaltung, zum Lustgewinn beziehungsweise zur Lebenssteigerung.<sup>557</sup> Diese Eigenschaften führen zu einem Konkurrenzverhältnis zwischen den Menschen und letztlich zu einem „Krieg eines jeden gegen jeden“<sup>558</sup>:

„Daher kommt es auch, daß, wenn jemand ein geeignetes Stück anpflanzt, einsät, bebaut oder besitzt und ein Angreifer nur die Macht eines einzelnen zu fürchten hat, mit Wahrscheinlichkeit zu erwarten ist, daß andere mit vereinten Kräften anrücken, um ihn von seinem Besitz zu vertreiben und ihn nicht nur der Früchte seiner Arbeit, sondern auch seines Lebens und seiner Freiheit zu berauben. Und dem Angreifer wiederum droht die gleiche Gefahr von einem anderen.“<sup>559</sup>

Im Naturzustand herrschen kriegerische Zustände und die Akteure verhalten sich opportunistisch. Feinde können jedoch auch zu Verbündeten werden, insofern beide Parteien die gleichen Interessen verfolgen. Hobbes nennt sodann drei Hauptursachen, die den *Krieg aller gegen alle* bedingen:

---

Leitgedanken, nämlich den „impartial and well-informed spectator“ (zu Deutsch: der unparteiische und wohlunterrichtete Beobachter). Hierunter ist ein Beobachter zu verstehen, welchem das Prinzip der „sympathy“ zu eigen ist und Handlungen anderer objektiv bewertet. (Vgl. Ulrich, Integrative Wirtschaftsethik 65-66; vgl. hierzu auch Wurzer, Wirtschaftsethik von ihren Extremen her 20). Homann lehnt diese alternative Lesart von Smith ab und bewertet sie als „missverständlichen Interpretation[sversuch]“. (Homann, Sollen und Können 28; vgl. hierzu auch Homann, Sollen und Können 163-164).

<sup>554</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können Klappentext; vgl. hierzu auch Homann, Sollen und Können 50-51.

<sup>555</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 118-119.

<sup>556</sup>Vgl. Hobbes, *Leviathan* oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates 94-98.

<sup>557</sup>Vgl. Hobbes, *Leviathan* oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates 95.

<sup>558</sup>Hobbes, *Leviathan* oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates 96.

<sup>559</sup>Hobbes, *Leviathan* oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates 95.

„Erstens Konkurrenz, zweitens Mißtrauen, drittens Ruhmsucht.“<sup>560</sup> Die zweite Ursache – das Mißtrauen – ist im Hinblick auf die weiteren Ausführungen näher zu bestimmen. Ein einschlägiger Passus, in dem Hobbes die Rolle des *Misstrauens* in seiner Konzeption entfaltet, lautet wie folgt:

„Und wegen dieses gegenseitigen Mißtrauens gibt es für niemand einen anderen Weg, sich selbst zu sichern, der so vernünftig wäre wie Vorbeugung, das heißt, mit Gewalt oder List nach Kräften jedermann zu unterwerfen, und zwar so lange, bis er keine andere Macht mehr sieht, die groß genug wäre, ihn zu gefährden. Und dies ist nicht mehr, als seine Selbsterhaltung erfordert und ist allgemein erlaubt.“<sup>561</sup>

Im Naturzustand misstrauen sich die Akteure, da sie sich gegenseitig als Bedrohung ihrer eigenen Existenz wahrnehmen. Nach Hobbes ist es vernünftig, ja sogar geboten, jeden potenziellen Gegner *vorbeugend zu unterwerfen*. Aufgrund der Bedingungen im Naturzustand ist es also nicht bloß erlaubt, sich zu verteidigen, sondern auch präventiv gegen potenzielle Widersacher vorzugehen. Wie sich obigem Zitat zu den drei Konfliktursachen entnehmen lässt, nennt Hobbes als Ursache für den *Kampf aller gegen alle* nicht das Fehlen von Moralität beziehungsweise einer moralischen Gesinnung.<sup>562</sup> Eine moralische Handlungsintention thematisiert Hobbes der Sache nach im 14. Kapitel des Werks *Leviathan*. Seine Ausführungen zum „Gesetz der Natur“<sup>563</sup> haben einen moralischen Gehalt, da er hier eine Möglichkeit zur Überwindung des kriegerischen Naturzustandes erörtert. Hobbes beschreibt das Gesetz der Natur folgendermaßen:

„Jedermann soll freiwillig, wenn andere ebenfalls dazu bereit sind, auf sein Recht auf alles verzichten, soweit er dies um des Friedens und der Selbstverteidigung willen für notwendig hält, (...) [d]enn so lange jemand das Recht beibehält, alles zu tun, was er will, so lange befinden sich alle Menschen im Kriegszustand. Verzichten aber andere nicht ebenso wie er auf ihr Recht, so besteht für niemanden Grund, sich seines Rechtes zu begeben, denn dies hieße eher, sich selbst als Beute darbieten – wozu niemand verpflichtet ist“<sup>564</sup>.

Für Hobbes ist das natürliche Gesetz eine allgemeine Regel, die die Vernunft gebietet. Näherhin hat sich jeder Mensch aus Gründen der Vernunft um Frieden zu bemühen – zumindest so lange die Hoffnung besteht, dass sich der Frieden auch gewährleisten lässt.<sup>565</sup> Nach Hobbes sind Menschen zu nicht-kämpferischen – allgemein: zu moralischen – Handlungen bereit, „*vorausgesetzt, daß andere dazu auch bereit sind*“<sup>566</sup>. Durch das gegenseitige Bemühen um Frieden lässt sich schließlich der kriegerische Naturzustand überwinden.<sup>567</sup>

---

<sup>560</sup>Vgl. Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates* 95.

<sup>561</sup>Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates* 95.

<sup>562</sup>Vgl. Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates* 95; vgl. hierzu auch Homann, *Sollen und Können* 118.

<sup>563</sup>Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates* 99.

<sup>564</sup>Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates* 100, (kursiv im Original); vgl. hierzu auch Homann, *Sollen und Können* 119.

<sup>565</sup>Vgl. Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates* 99.

<sup>566</sup>Hobbes, *Leviathan* 119, (kursiv im Original).

<sup>567</sup>Vgl. Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates* 99.

### 2.1.2 Gefangenendilemma

Homann interpretiert Hobbes' Ausführungen zum Naturzustand in erster Linie nicht als Aussagen über den *einzelnen* Menschen. Nach seiner Lesart erörtert Hobbes der Sache nach das Gefangenendilemma als allen Interaktionen inhärente Problemstruktur sowie dessen Überwindung durch einen ordnungsethischen Ansatz – letzteren Aspekt werde ich in Gliederungspunkt 2.1.4 *Zweistufigkeit der Ethik* thematisieren. Nach Homann weist der Naturzustand, der *Krieg eines jeden gegen jeden*, die Strukturen des Gefangenendilemmas auf.<sup>568</sup> Er bezeichnet Hobbes in dieser Hinsicht als Vordenker, da sein „Denken erstmals in der Philosophiegeschichte systematisch von Dilemmastrukturen ausgeht“<sup>569</sup> und durch ihn erstmals die „Logik des Wettbewerbs (...) in aller wünschenswerten Klarheit analysiert“<sup>570</sup> wurde. Vor dem Hintergrund dieser Annahmen verortet Homann das Gefangenendilemma in der Tradition von Hobbes.<sup>571</sup>

Homann lässt jedoch eine umfassende Begründung vermissen, inwiefern Hobbes das Gefangenendilemma antizipiere. Er beschränkt sich im Wesentlichen auf die Aussage, dass die Bedingungen des Naturzustandes die Strukturen des Gefangenendilemmas aufweist, da es im Naturzustand „moralische Gesetze gibt – die sog. ‚natürlichen Gesetze‘ –, dass der Einzelne diesen Gesetzen aber wegen der Gefahr, von weniger moralischen Akteuren ausgebeutet zu werden (...) nicht folgen kann und sogar um seiner Selbsterhaltung willen nicht folgen darf“<sup>572</sup>. Es ist jedoch kritisch anzufragen, ob sich Hobbes' Naturzustand für die Strukturen vom Typ des Gefangenendilemmas tatsächlich verallgemeinern lässt, wie Homann behauptet.<sup>573</sup> Schließlich schrieb Hobbes sein Werk *Leviathan* vor dem Hintergrund des Englischen Bürgerkriegs (1642–1649). Der zeitgeschichtliche Kontext hat dabei entscheidenden Einfluss auf den Inhalt des Buches genommen, sodass sich das Werk näherhin als „das Produkt der Reflexion über den Moment“<sup>574</sup> des Englischen Bürgerkrieges verstehen lässt. Demnach reflektiert Hobbes vielmehr einen zeitlich begrenzten Kulturzustand als einen allgemeinen Naturzustand. Dass Homann die Interaktionsbedingungen während des Englischen Bürgerkriegs als die Struktur versteht, die allen Interaktionen inhärent ist, ist ein Analogieschluss, der weiterer Begründungen bedürfte. Da Homann diese Begründung nicht gibt, kann der Eindruck ent-

---

<sup>568</sup>Vgl. Homann, *Sollen und Können* 117-118.

<sup>569</sup>Homann, *Sollen und Können* 117.

Obgleich Homann das Konstrukt des Gefangenendilemmas vor allem in Anlehnung an die Ökonomik und Spieltheorie entfaltet, versucht er in Bezug auf Hobbes das Gefangenendilemma auch philosophisch zu verorten. (Vgl. Homann, *Sollen und Können* 17).

<sup>570</sup>Homann, *Sollen und Können* 51.

<sup>571</sup>Vgl. Homann, *Sollen und Können* 117-118.

<sup>572</sup>Homann, *Sollen und Können* 118-119.

<sup>573</sup>Vgl. Homann, *Sollen und Können* 118-119, siehe hier auch Fußnote 191.

<sup>574</sup>Bredenkamp, *Thomas Hobbes* 108.

stehen, dass er die kriegerischen Zustände fälschlicherweise pauschalisiert. Darüber hinaus entfaltet Homann zwei weitere zentrale Aspekte seines Ethikansatzes in Anlehnung an Hobbes.

### 2.1.3 Präventive Gegendefektion

In Anlehnung an Hobbes' Ausführungen zum Naturzustand begründet Homann die Annahme, dass Akteure im Wettbewerb nicht anders könnten als sich präventiv zu verteidigen und ihren individuellen Vorteil zu suchen.<sup>575</sup> Seine Position plausibilisiert er mit einem Vergleich zwischen *schwachen* und *starken* Unternehmen, den ich in ähnlicher Weise bereits in Gliederungspunkt 1.2.2.4 *Wettbewerb* herangezogen habe.<sup>576</sup> Unternehmen mit einer schwachen Marktposition haben alle Anstrengungen auf sich zu nehmen, um nicht aus dem Wettbewerb auszuschneiden. Sie müssen daher konsequent nach ihrem eigenen Vorteil streben. Das gleiche Motiv gilt jedoch auch für Unternehmen mit starker Marktstellung. Schließlich bildet beispielsweise eine Marktführerschaft lediglich den Status-quo ab, die ein Unternehmen auch verlieren kann, wenn es von anderen überholt wird. Folglich müssen die starken Unternehmen ebenso konsequent nach ihrem eigenen Vorteil streben.<sup>577</sup> Wie bereits dargestellt, bezeichnet Homann dieses Verhalten als Strategie „der präventiven Gegendefektion“<sup>578</sup>. Er verortet diese Handlungsstrategie in der Tradition von Hobbes, der die zugrunde liegende Logik „klar herausgearbeitet“<sup>579</sup> habe, und bezieht sich auf den marktwirtschaftlichen Wettbewerb:

„Für Unternehmen in Marktwirtschaften folgt aus dieser Logik der Imperativ der Gewinnmaximierung. Der Wettbewerb zwingt ausnahmslos alle Akteure aus Gründen des *Selbsterhalts* in die Logik des unablässigen nachhaltigen individuellen Vorteilstrebens.“<sup>580</sup>

In Bezug auf Hobbes führt Homann weiter aus, dass die Akteure die Strategie der präventiven Gegendefektion bereits aus Gründen der Selbsterhaltung wählen würden, um sich vor der Ausbeutung durch ihre Interaktionspartner zu schützen.<sup>581</sup> Die Akteure wählen die Strategie der Gegendefektion daher nicht bloß bei tatsächlich erfahrener Ausbeutung, sondern bereits präventiv.<sup>582</sup> Der Grund für das Verhalten ist in erster Linie nicht das Fehlen eines moralischen Willens. Es ist stattdessen auf die Interaktionsbedingungen zurückzuführen, aufgrund deren die Akteure defektieren anstatt zu kooperieren.<sup>583</sup> Solange moralisches Handeln nicht vor systematischer Ausbeutung geschützt ist,

---

<sup>575</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 52.

<sup>576</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 51-52.

<sup>577</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 51.

<sup>578</sup>Homann, Sollen und Können 119.

<sup>579</sup>Homann, Sollen und Können 119.

<sup>580</sup>Homann, Sollen und Können 52, (Hervorhebung durch den Verfasser).

<sup>581</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 130.

<sup>582</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 143.

<sup>583</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 196, siehe hier auch Fußnote 366.



besteht für die Akteure keine Verpflichtung zu einem moralisch kooperativen Handeln. Im Umkehrschluss bedeutet das: Erst, wenn die Problemstruktur vom Typ des Gefangenendilemmas überwunden und moralisch kooperatives Handeln ausbeutungsresistent ist, kann entsprechendes Handeln vom Einzelnen verlangt werden.<sup>584</sup> Insofern dies nicht möglich ist, „treten die Akteure gewissermaßen (wieder) in den ‚Naturzustand‘“<sup>585</sup>.

#### 2.1.4 Zweistufigkeit der Ethik

Homann verortet ferner die Zweistufigkeit seiner Ethikkonzeption, und damit seinen Lösungsansatz für die Problemstruktur vom Typ des Gefangenendilemmas in der Tradition von Hobbes.<sup>586</sup> Bezugspunkt ist Hobbes' Ansatz, wie sich der Kampf aller gegen alle überwinden lässt. Dieser sieht vereinfacht ausgedrückt vor, dass alle Menschen bestimmte Rechte an eine übergeordnete Instanz abtreten. Nach Hobbes ist ein politisches System zu etablieren, das wiederum Gesetze verabschieden soll, die für alle verbindlich sind.<sup>587</sup> Die Regierungen sind zugleich für die Einhaltung der Gesetze zuständig und haben deren Befolgung zu kontrollieren.<sup>588</sup> Die Staatsgewalt ist für die Überwindung des kriegerischen Naturzustandes somit von entscheidender Bedeutung, weshalb sie Hobbes auch als die „alle im Zaum haltende Macht“<sup>589</sup> beschreibt. Die Einsetzung einer Regierung ist an die Voraussetzung geknüpft, dass die handelnden Akteure auf gewisse Rechte verzichten. Insbesondere müssen sie auf das Recht verzichten, alles zu tun, was sie wollen. Die Akteure müssen auf dieses Recht allerdings nur unter der Prämisse verzichten, dass andere *ebenfalls dazu bereit sind*; denn wenn hierüber kein Konsens besteht und sich Frieden nicht garantieren lässt, dürfen nach Hobbes alle Mittel des Krieges ausgeschöpft werden.<sup>590</sup> Es ist zu konstatieren: Der Frieden im Naturzustand setzt eine Selbstbeschränkung der Akteure voraus,<sup>591</sup> die ihr *Recht, alles zu tun, was sie wollen*, an

---

<sup>584</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 251, siehe hier auch Fußnote 453.

<sup>585</sup>Homann, Sollen und Können 251.

Um Homanns Annahme zu plausibilisieren, bedarf es eines kurzen Exkurses: Bei der von Homann verwendeten Übersetzung von Hobbes' *Leviathan* wird die zweite Konfliktursache des Naturzustandes mit „Mißtrauen“ übersetzt. (Hobbes, *Leviathan* oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates 95). Der Ausdruck ist mit dem Hinweis versehen, dass in der lateinischen Originalfassung das Wort *defensio* geschrieben steht. Nach Homann ist die Übersetzung von *defensio* mit dem Begriff *Misstrauen* missverständlich und unpassend, weshalb er für eine andere Übersetzungsvariante plädiert. (Vgl. Homann, Sollen und Können 129-130). Mit Verweis auf die Übersetzung des Werks *Leviathan* durch Jacob Peter Mayer, der *defensio* mit „*Verteidigung*“ übersetzt, ist nach Homann *defensio* mit „*Selbstverteidigung*“ zu übersetzen. (Hobbes, *Leviathan* 115, (kursiv im Original); Homann, Sollen und Können 130).

<sup>586</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 119.

<sup>587</sup>Vgl. Hobbes, *Leviathan* oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates 97, ausführlich im 17. und 18. Kapitel des genannten Werks.

<sup>588</sup>Vgl. Hobbes, *Leviathan* oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates 140-141.

<sup>589</sup>Hobbes, *Leviathan* oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates 96.

<sup>590</sup>Vgl. Hobbes, *Leviathan* oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates 100.

<sup>591</sup>Vgl. Hobbes, *Leviathan* oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates 99.

eine übergeordnete Instanz abtreten müssen. Durch staatliches Handeln wird es letztlich möglich, den kriegerischen Urzustand zu überwinden und die Selbsterhaltung der Menschen zu ermöglichen.<sup>592</sup>

Für Homann ist Hobbes' Lösungsansatz im Wesentlichen dadurch bestimmt, dass der *Kampf aller gegen alle* durch die Etablierung einer politischen Ordnung, und damit durch eine Ordnungsebene gelöst werden soll. Für ihn begründet Hobbes erstens den Vorrang der Ordnungsethik vor der Handlungsethik und zweitens, dass die Problemstruktur vom Typ des Gefangenendilemmas nur mit einer zweistufigen Ethikkonzeption zu überwinden ist.<sup>593</sup> In Bezug auf Hobbes entfaltet Homann sein Interaktionsparadigma,<sup>594</sup> nach dem sich Dilemmastrukturen nur durch die Einsetzung einer sanktionsbewehrten Rahmenordnung überwinden lassen und ausschließlich Institutionen die Ausbeutungsresistenz moralischen Handelns garantieren können.<sup>595</sup> Erst nach der Etablierung einer geeigneten sozialen Ordnung können moralische Normen von den Akteuren eingefordert werden, weil ihnen unter diesen Bedingungen keine Ausbeutung mehr durch weniger moralische Akteure droht.<sup>596</sup> Im Hinblick auf Homanns Hobbesrezeption ist festzuhalten: Nach Homann hat Hobbes' Ansatz erstmals die Notwendigkeit eines zweistufigen Ethikansatzes mit systematischem Vorrang der Ordnungsethik vor der Handlungsethik geltend gemacht.<sup>597</sup>

## 2.2 Immanuel Kant

Ein weiterer bedeutender Referenzautor von Homann ist der deutsche Philosoph Immanuel Kant.<sup>598</sup> Anders als bei Hobbes sind die Bezüge auf Kant nicht ausschließlich affirmativ, sondern auch kritisch. Einerseits setzt sich Homann mit der „Mainstream-Interpretation von Kant“<sup>599</sup> auseinander, um seine Kritik an der autonomen Ethik in der Philosophie zu illustrieren und darauf bezugnehmend die Notwendigkeit konzeptioneller Anpassungen aufzuzeigen.<sup>600</sup> Andererseits rezipiert Homann auch Aussagen Kants, um die Kompatibilität zwischen seinem eigenen Ethikansatz und dem Kants zu belegen.<sup>601</sup> Auf's Ganze gesehen, ergibt sich eine Kantrezeption, die einige kantische Elemente

---

<sup>592</sup>Vgl. Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates* 131.

<sup>593</sup>Vgl. Homann, *Sollen und Können* 106, 119-120.

<sup>594</sup>Vgl. Homann, *Sollen und Können* 116.

<sup>595</sup>Vgl. Homann, *Sollen und Können* 132.

<sup>596</sup>Vgl. Homann, *Sollen und Können* 118.

<sup>597</sup>Vgl. Homann, *Sollen und Können* 106.

<sup>598</sup>Vgl. Homann, *Sollen und Können* Klappentext.

<sup>599</sup>Homann, *Sollen und Können* 27, Fußnote 24; vgl. hierzu auch Homann, *Braucht die Wirtschaftsethik eine „moralische Motivation“?* 1.

<sup>600</sup>Vgl. Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 305; vgl. hierzu auch Homann, *Wirtschaftsethik: Versuch einer Bilanz und Forschungsaufgaben* 205.

<sup>601</sup>Vgl. Homann, *Sollen und Können* 64; vgl. hierzu auch Homann, *Moralität und Vorteil* 357.

übernimmt, jedoch einigen anderen kritisch gegenüber steht. Homann räumt sogar selbst ein, dass Kant eine „eigentümliche Stellung“<sup>602</sup> in seinem Ethikansatz einnimmt.

### 2.2.1 Kantinterpretation der autonomen Ethik in der Philosophie

Homann begründet seine Kritik am Standardmodell der autonomen Ethik in der Philosophie unter anderem in Bezug auf Kant.<sup>603</sup> In diesem Zusammenhang sind die Ausführungen in Gliederungspunkt 1.1 *Integrationsversuch von autonomer Ethik und naturalistischen Ethikkonzeptionen* in Erinnerung zu rufen: Nach Homann orientiert sich die Kantinterpretation der autonomen Ethik in der Philosophie vor allem an den Grundlegungsschriften Kants.<sup>604</sup> Infolgedessen bezeichnet Homann diese Lesart als die „Mainstream-Interpretation der Grundlagenschriften KANTS aus den 1780er Jahren“<sup>605</sup> oder kurz als „die Mainstream-Interpretation von Kant“<sup>606</sup>. Seine Kritik an Kant ist letztlich als Kritik am Ethikparadigma in der Nachfolge Kants zu verstehen,<sup>607</sup> weshalb ich im nachfolgenden vom Kant des Standardmodells oder vom Kant der Mainstream-Interpretation spreche. Inhaltlich zielt die Kritik zum einen auf den individualmoralischen Schwerpunkt dieses Ethikparadigmas und zum anderen darauf, dass der Kant des Standardmodells die Handlungswirksamkeit moralischer Sollensforderungen vernachlässigt.<sup>608</sup>

Homanns Kritik am Kant der Mainstream-Interpretation bezieht sich einerseits auf die Dominanz der individualmoralischen Argumentationsweise. Sie kommt in der Fokussierung auf gute Gründe und den moralischen Willen respektive die moralische Motivation zum Ausdruck. Weitere Einflussfaktoren auf das menschliche Handeln lässt diese Position unberücksichtigt, insofern sie nicht Teil einer moralischen Motivation sein können. So stellt der Kant des Standardmodells weder die Bedeutung äußerer Anreize auf das Handeln noch die Ausbeutung moralischen Handelns systematisch in Rechnung.<sup>609</sup> Er abstrahiert damit von den Grenzen und Bedingungen individualmoralischen Handelns – so Homanns Vorwurf, den er mit Verweis auf das Gefangenendilemma vorbringt.<sup>610</sup> Nach

---

<sup>602</sup>Homann, Sollen und Können 15, Fußnote 5.

<sup>603</sup>Homann begründet seine Kritik an der autonomen Ethik in der Philosophie ebenfalls in Bezug auf Habermas und Apel, wie ich in den Gliederungspunkten 2.6 *Jürgen Habermas* und 2.7 *Karl-Otto Apel* näher entfalte.

<sup>604</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 26-27.

<sup>605</sup>Homann, Das Können des moralischen Sollens II 309; vgl. hierzu auch Homann, Sollen und Können 26-27.

<sup>606</sup>Homann, Sollen und Können 27, 57, 94.

Homann spricht synonym dazu auch von „der Nachfolge Kants“ (Homann, Sollen und Können 21), „diesem Kant-Verständnis“ (Homann, Sollen und Können 27), „der Tradition von I. Kant“ (Homann, Sollen und Können 26, 64; vgl. Homann, Sollen und Können 169), im „Anschluss an I. Kant“ (Homann, Sollen und Können 70), wie auch von „einer an Kant orientierten Moralauffassung“ (Homann, Sollen und Können 94).

<sup>607</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 57, 151-152, 185.

<sup>608</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 158.

<sup>609</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 64, 179.

<sup>610</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 15, Fußnote 5.

Homann hatte Kant die Problemstruktur vom Typ des Gefangenendilemmas „klar auf dem Radarschirm“<sup>611</sup>. Seine Position entfaltet Homann ausgehend von der folgenden Textstelle aus Kants *Kritik der reinen Vernunft*, in der sich Kant mit der Möglichkeit auseinandersetzt, dass Individuen nicht nach dem moralischen Gesetz handeln:

„Da aber die Verbindlichkeit aus dem moralischen Gesetze für jedes besonderen Gebrauch der Freiheit gültig bleibt, wenn gleich andere diesem Gesetze sich nicht gemäß verhielten“, ist das von der Vernunft geforderte ‚System der sich selbst lohnenden Moralität ... nur eine Idee, deren Ausführung auf der Bedingung beruht, dass jedermann thue, was er soll“<sup>612</sup>.

Homann leitet hieraus die Annahme ab, dass Kant die Gefahr der Ausbeutung moralischen Handelns reflektierte und die Problemstruktur vom Typ des Gefangenendilemmas implizit berücksichtigte.<sup>613</sup> In Bezug auf das Zitat nimmt er näherhin an, dass „Kant das implizit adressierte Gefangenendilemma individualmoralisch“<sup>614</sup> zu lösen versucht. Der Kant der Mainstream-Interpretation verpflichtet den Einzelnen auf die Einhaltung des moralischen Gesetzes, und zwar unabhängig davon, wie sich seine Mitmenschen verhalten: Denn wenn das Verhalten eines anderen vom moralischen Gesetz abweicht, dann bleibt dessen Verbindlichkeit für den Einzelnen bestehen. Jeder soll also das tun, was das moralische Gesetz verlangt, und zwar kategorisch, sprich: ausnahmelos und ungeachtet der Umstände und des Verhaltens der Interaktionspartner.<sup>615</sup> Für Homann fordert der Kant des Standardmodells vom Einzelnen selbst dann das moralische Gesetz zu befolgen, wenn ihm eine Ausbeutung seines moralischen Handelns droht oder widerfahren ist. Weiter führt er aus, dass der Kant der Mainstream-Interpretation das Problem der moralischen Ausbeutung durch Appelle an den Einzelnen zu lösen versucht, da er auf die Einhaltung des moralischen Gesetzes verpflichtet wird.<sup>616</sup> Homann behauptet jedoch nicht, dass sich mit Kant die Frage zur Ausbeutung moralischer Vorleistungen eindeutig beantworten lässt, da er diese Problemstellung wie auch das Interaktionsproblem vom Typ des Gefangenendilemmas nicht explizit thematisiert.<sup>617</sup>

Homann kritisiert den Kant des Standardmodells andererseits dafür, dass sein Schwerpunkt einseitig auf der Begründung moralischer Normen liegt, wohingegen er die Realisierbarkeit der moralischen Sollensforderungen vernachlässigt.<sup>618</sup> Nach Homanns Lesart thematisiert Kant zwar die Implementierung moralischer Normen, allerdings „ohne dass er zu einer endgültig befriedigenden

---

<sup>611</sup>Homann, Sollen und Können 15, Fußnote 5.

<sup>612</sup>Homann, Sollen und Können 57-58.

Im Unterschied zum Originaltext vertauscht Homann die Reihenfolge der Sätze. (Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft 639).

<sup>613</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 58, siehe hier auch Fußnote 87.

<sup>614</sup>Homann, Sollen und Können 58, Fußnote 87.

<sup>615</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 58, siehe hier auch Fußnote 87.

<sup>616</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 60.

<sup>617</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 58, siehe hier auch Fußnote 87; vgl. hierzu auch Kant, Kritik der reinen Vernunft 639.

<sup>618</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 27.

Lösung gekommen wäre<sup>619</sup>. Kants Fokus liege stattdessen auf der Legitimierung einzelner Handlungen und der Begründung von Normen und weniger auf den empirischen Realisierungsbedingungen und damit auf der Umsetzung von Sollensforderungen.<sup>620</sup>

„Nur so ist zu erklären, dass Kant (...) auch in Dilemmastrukturen den Einzelnen auf die kategorische Befolgung der grundlegenden moralischen Normen festlegt: Der Akteur ist gerechtfertigt, auch wenn die kollektiven Ziele, die Gemeinschaftsgüter, dadurch nicht befördert werden.“<sup>621</sup>

Demgegenüber betont Homann, dass sich das Gefangenendilemma nicht individualmoralisch lösen lässt, da ein solcher Versuch die zugrunde liegende Logik der Problemstruktur nicht konsequent berücksichtigt.<sup>622</sup> Der Kant der Mainstream-Interpretation lässt insbesondere außer Acht, dass unter diesen Interaktionsbedingungen ein großer Anreiz besteht, die moralischen Mehrleistungen anderer Akteure auszubeuten,<sup>623</sup> weshalb die kategorische Befolgung moralischer Ideale dazu führen kann, dass der Einzelne systematisch ausgebeutet wird.<sup>624</sup> Der Kant des Standardmodells erfasst demnach die Problemstruktur vom Typ des Gefangenendilemmas nur unzureichend und kann daher auch keine Lösung anbieten, mit der sich das Problem auf Dauer überwinden lässt. Hierzu bedarf es eines Ethikansatzes, der das Gefangenendilemma konsequent berücksichtigt und moralischer Normen ausbeutungsresistent und anreizkompatibel gestaltet.<sup>625</sup>

### 2.2.2 Homanns affirmative Anschlüsse an Kant

Homanns Kantrezeption erschöpft sich nicht in einer kritischen Reflexion der Mainstream-Interpretation. Kant ist auch deshalb ein wichtiger Referenzautor für Homann, weil er seine Argumentation auf Kant stützt. Näherhin rezipiert er Aussagen von Kant, um die Kompatibilität zwischen seinem Ethikansatz und dem Kants aufzuzeigen und damit seine Position in der Tradition Kants zu verorten.<sup>626</sup> Drei Referenzstellen sind dabei von besonderer Bedeutung.

---

<sup>619</sup>Homann, Sollen und Können 123.

<sup>620</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 170-171.

<sup>621</sup>Homann, Sollen und Können 171.

<sup>622</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 266.

<sup>623</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 60.

<sup>624</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 93-94.

<sup>625</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 266.

<sup>626</sup>Im Hintergrund steht eine *alternative* Lesart von Kant, an der sich Homann orientiert und die er der Mainstream-Interpretation gegenüberstellt. Hierbei handelt es sich um die Kantinterpretation der Philosophin Tatjana Schönwälder-Kuntze. (Vgl. Homann, Sollen und Können 179-180, hier Fußnote 340). Inwiefern Homann die Kantinterpretation von Schönwälder-Kuntze als *alternativ* versteht, beschreibt er wie folgt: „Schönwälder-Kuntze hält diese [akzentuierte] Stellung der Tugend (...) für inkonsistent mit Kants Theoriearchitektur, da sie für die allgemeine Glückseligkeit mit offenem Verständnis der Freiheit nicht erforderlich scheint; möglicherweise kann diese Spannung dadurch gemildert werden, dass man Recht und Tugend auf jeweils andere Fragestellungen bezieht, das Recht auf die soziale Ordnung und die Tugend, wie Schönwälder-Kuntze vorschlägt, auf die je eigene, rein intellektuelle Glückseligkeit.“ (Homann, Sollen und Können 180,

### 2.2.2.1 Moralverständnis

Die erste wichtige Referenzstelle – die ich der Sache nach bereits in Gliederungspunkt 1.2.1 *Eudaimonia als normatives Ideal* thematisiert habe – findet sich im Kapitel *Der Sinn von Moral* in seinem philosophischen Werk *Sollen und Können*.<sup>627</sup> Hier erläutert Homann seine Auffassung von Moral in Anlehnung an Kants Selbstzweckformel: „Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst“<sup>628</sup>. Von dieser Aussage ausgehend entfaltet Homann sein Moralverständnis: Wenn ausschließlich der Mensch *Zweck an sich selbst* ist, dann ist Moral kein Selbstzweck. Homann versteht Moral näherhin als Mittel zum Zweck, wobei ihr Zweck der einzige Selbstzweck ist, nämlich der Mensch. Er beschreibt Moral ferner als Mittel beziehungsweise Instrument, dessen Ziel es sein soll, dass das Leben eines jeden Menschen und das Zusammenleben aller Menschen gelingt. In diesem Sinne ist der Zweck von Moral die Realisierung der normativen Ideale von Freiheit und Würde jedes Menschen sowie der Solidarität aller Menschen. Für Homann ist der Zweck der Moral also die Glückseligkeit aller Menschen – die *Eudaimonia*.<sup>629</sup>

Homanns Argumentation, in der er den Zweck der Moral in Anlehnung an Kant bestimmt, erscheint mir nicht stringent und Kants Aussageabsicht nicht zu entsprechen. Um meine Annahme plausibel zu machen, gilt es zunächst Homanns funktionales Moralverständnis zu präzisieren. An anderer Stelle postuliert Homann, dass Moral aufgrund der Interaktionsbedingungen vom Typ des Gefangenendilemmas anreizkompatibel gestützt werden muss. Moralische Ideale sind so zu gestalten, dass sie bereits aus Eigeninteresse realisiert werden können. Die Intention einer solchen Handlung ist das individuelle Vorteilsstreben.<sup>630</sup> Das Ergebnis der Handlung ist die Umsetzung des moralischen Wertes, der jedoch infolge seiner Implementierung in eine Rahmenordnung lediglich als „Nebenprodukt“<sup>631</sup> entsteht.

Demgegenüber plädiert Kant sowohl in der *Kritik der reinen Vernunft* als auch in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* explizit für eine zweckfreie Bestimmung der Moral, wonach moralisches Tun durch keinen außerhalb der Handlung selbst liegenden Zweck motiviert sein darf. Eine Handlung, die aus dem Motiv des Eigennutzstrebens heraus erfolgt, ist nach Kant also kein moralisches

---

Fußnote 340). Nach Homann ermöglicht die Kantinterpretation von Schönwälder-Kuntze eine von der Mainstream-Interpretation abweichende Betrachtung seiner Aussagen. Für ihn lassen sich mit dieser Interpretation Tugend und Recht getrennt voneinander betrachten, wodurch gleichzeitig das *Recht auf die soziale Ordnung* eine Aufwertung erfährt. (Vgl. Homann, *Sollen und Können* 180, Fußnote 340). Auf weitere Ausführungen zu dieser Kantinterpretation sei an dieser Stelle lediglich verwiesen. (Vgl. Homann, *Sollen und Können* 179-180, Fußnote 340).

<sup>627</sup>Vgl. Homann, *Sollen und Können* 43-45.

<sup>628</sup>Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* 62; vgl. hierzu auch Homann, *Sollen und Können* 44.

<sup>629</sup>Vgl. Homann, *Sollen und Können* 44; vgl. hierzu auch Homann, *Sollen und Können* 195-196.

<sup>630</sup>Vgl. Homann, *Sollen und Können* 266-267.

<sup>631</sup>Homann/Lütge, *Einführung in die Wirtschaftsethik* 21.

Tun.<sup>632</sup> Analoges gilt für den Zusammenhang zwischen Glückseligkeit und Sittlichkeit.<sup>633</sup> So betont Kant, dass „die moralische Gesinnung als Bedingung den Antheil an Glückseligkeit und nicht umgekehrt die Aussicht auf Glückseligkeit die moralische Gesinnung zuerst möglich mache. Denn im letzteren Falle wäre sie nicht moralisch“<sup>634</sup>.

Es ist zu resümieren: Meines Erachtens ist Homanns Bezug zu Kant für die Begründung seines Moralverständnisses als eigenwillig zu bewerten. Während Homann die Glückseligkeit als den Zweck der Moral bestimmt und für die anreizkompatible Gestaltung der Moral plädiert,<sup>635</sup> ist moralisches Handeln nach Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten gerade zweckfrei und nicht durch äußere Anreize motiviert.<sup>636</sup> Eine utilitaristische Ethik steht hier einer deontologischen Ethik gegenüber, über deren Diskrepanz Homanns Argumentation nicht hinwegtäuschen kann. Auf weitere Erläuterungen verzichte ich an dieser Stelle bewusst, um nachfolgende Argumente nicht vorwegzunehmen.

#### 2.2.2.2 Das System der sich selbst lohnenden Moralität

Die zweite Referenzstelle findet sich im Kapitel *Modelle zur Lösung des Problems*,<sup>637</sup> in dem Homann die Grundzüge seiner Ethikkonzeption ausführlich beschreibt. Hier greift er Kants Aussage „der sich selbst lohnenden Moral“<sup>638</sup> auf und macht sie zum Ausgangs- und Zielpunkt für seinen Ethikansatz:

„Es geht in diesem Modell [, das heißt in seiner Ethikkonzeption,] also darum, das von Kant als von der Vernunft geforderte ‚System der sich selbst lohnenden Moralität‘ so weit wie möglich empirisch herzustellen, durch Ordnungspolitik, damit die Menschen nicht wie bei Kant auf eine Belohnung jenseits der Empirie verwiesen – oder getröstet – werden müssen.“<sup>639</sup>

Auch diese Bezugnahme auf Kant erscheint mir eigentümlich. Schließlich zitiert Homann an anderer Stelle die Aussage – *System der sich selbst lohnenden Moral* – in seinem Kontext, in dem Kant dieses System „nur [als] eine Idee“<sup>640</sup> bezeichnet, „deren Ausführung auf der Bedingung beruht, dass jedermann thue, was er soll“<sup>641</sup>. Zur Erläuterung meiner Annahme sind die bisherigen Ausführungen zu Kants individualmoralischem Ansatz in Erinnerung zu rufen: Nach Kant hat jeder Mensch gemäß dem moralischen Gesetz zu handeln, „ohne dabei ein eigenes Interesse in Betracht zu ziehen“<sup>642</sup>.

---

<sup>632</sup>Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft 637, 641 sowie Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 25.

<sup>633</sup>Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft 639.

<sup>634</sup>Kant, Kritik der reinen Vernunft 641.

<sup>635</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 44, 266-267.

<sup>636</sup>Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft 639.

<sup>637</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 54-64.

<sup>638</sup>Kant, Kritik der reinen Vernunft 639.

<sup>639</sup>Homann, Sollen und Können 64.

<sup>640</sup>Kant, Kritik der reinen Vernunft 639.

<sup>641</sup>Kant, Kritik der reinen Vernunft 639; vgl. hierzu auch Homann, Sollen und Können 58.

<sup>642</sup>Kant, Kritik der reinen Vernunft 641; vgl. hierzu auch Homann, Sollen und Können 58.

Insofern das Tun durch externe Anreize, wie zum Beispiel individuelle Vorteilnahme, motiviert ist, ist es für Kant kein moralisches Handeln. Das Tun ist für ihn erst dann sittlich, wenn es von der Vorstellung der Pflicht und nicht aus äußerlichen Antrieben heraus motiviert ist.<sup>643</sup> Mit Kant selbst lässt sich die oben zitierte Aussage zu Homanns konzeptionellen Anspruch, *das System der sich selbst lohnenden Moralität so weit wie möglich empirisch herzustellen*, kritisch kommentieren:

„Ich [, das heißt Kant,] nehme an, daß es wirklich reine moralische Gesetze gebe, die völlig *a priori* (ohne Rücksicht auf empirische Bewegungsgründe, d. i. Glückseligkeit) das Thun und Lassen, d. i. den Gebrauch der Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt, bestimmen, und daß diese Gesetze *schlechterdings* (nicht bloß hypothetisch, unter Voraussetzung anderer empirischen Zwecke) gebieten und also in aller Absicht nothwendig seien.“<sup>644</sup>

Nochmals: Sittliches Handeln darf nach Kant nicht von empirischen Anreizen motiviert sein. Als konstitutive Merkmale sittlichen Handelns bestimmt er „die von aller Privatabsicht freie Vernunft“<sup>645</sup> und die Intention, das moralische Gesetz, um seiner selbst willen zu befolgen.<sup>646</sup> Mit Blick in die *Kritik der praktischen Vernunft* lässt sich der Eindruck einer eigentümlichen Kantrezeption weiter bestätigen. Hier diskutiert Kant verschiedene „Bestimmungsgründe des Willens“<sup>647</sup> und deren Relevanz für ein sittliches Tun. Dabei differenziert er zwischen subjektiven und objektiv-rationalen Gründen. Nach Kant sind die Bestimmungsgründe dahingehend zu unterscheiden, dass nur letztere den Ansprüchen des moralischen Gesetzes genügen.<sup>648</sup>

Es ist zu resümieren: Homanns Argumentation ist auch bei der zweiten wichtigen Referenzstelle nicht stringent. So fehlen konkrete Ausführungen, die die Anschlussfähigkeit von Homanns Position an Kant überzeugend belegen würden. Mit Blick in Kants Grundlagentexte lassen sich stattdessen Argumente vorbringen, die gegen die von Homann behauptete Kompatibilität zwischen seinem Ansatz und dem von Kant sprechen. Zugespißt formuliert: Bei seiner Aussage zum konzeptionellen Anspruch, das System der sich selbst lohnenden Moral empirisch herzustellen, verzweckt Homann Kant für seine Position.<sup>649</sup>

---

<sup>643</sup>Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* 637, 641.

<sup>644</sup>Kant, *Kritik der reinen Vernunft* 637, (kursiv im Original).

<sup>645</sup>Kant, *Kritik der reinen Vernunft* 641.

<sup>646</sup>Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* 637.

<sup>647</sup>Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* 55.

<sup>648</sup>Vgl. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* 55, 94.

<sup>649</sup>Bereits in früheren wirtschaftsethischen Publikationen postulierte Homann, dass sein Ansatz einer zweistufigen Wirtschaftsethik „voll mit I. Kant kompatibel“<sup>649</sup> sei. (Homann, *Moralität und Vorteil* 357). Wurzer hat in ihrer Dissertationsschrift allerdings herausgearbeitet, dass sich Homanns behauptete Kompatibilität mit Kant nicht plausibilisieren lässt. (Vgl. Wurzer, *Wirtschaftsethik von ihren Extremen her* 78-81). Die Kultur- und Sozialwissenschaftlerin fällt ein eindeutiges Urteil: Homann gelingt es nicht, „*die These, dass die von ihm vorgelegte Argumentationslinie einer Wirtschaftsethik als Ethik mit ökonomischer Methode mit Kants Moralphilosophie kompatibel sei, zu belegen. (...) Homann nimmt den Unterschied, der zwischen seinem Ansatz und der Konzeption Kants besteht, nicht ernst.*“ (Wurzer, *Wirtschaftsethik von ihren Extremen her* 81, [kursiv im Original]).



### 2.2.2.3 Rehabilitierung des Eigennutzstrebens

Die dritte Referenzstelle findet sich im Kapitel *Rehabilitierung des Eigennutzstrebens*,<sup>650</sup> in dem Homann postuliert, dass Kants kategorischer Imperativ das Eigennutzstreben nicht verurteilt:<sup>651</sup>

„Im Übrigen ist daran zu erinnern, dass keines der drei großen Prinzipien der abendländisch-christlichen Ethik das individuelle Vorteilsstreben als solches moralisch verurteilt: die Goldene Regel nicht, das christliche Liebesgebot nicht und *auch der kategorische Imperativ Kants nicht*.“<sup>652</sup>

Homanns Aussage lässt sich zumindest so weit nachvollziehen, als dass der kategorische Imperativ das individuelle Vorteilsstreben nicht explizit untersagt.<sup>653</sup> Dies bedeutet jedoch nicht, dass Homanns Argumentation auch stringent ist. Wie bereits im vorausgehenden Gliederungspunkt vorgebracht, sind mit Blick in die *Kritik der praktischen Vernunft* objektive Bestimmungsgründe ein entscheidendes Merkmal des kategorischen Imperativs. In anderen Worten: Kant versteht den kategorischen Imperativ als objektives Prinzip, das von individuellen Zwecken entschieden abstrahiert.<sup>654</sup> Für ihn müssen kategorische Regeln gänzlich frei von allen „subjektiven Grundsätzen“<sup>655</sup> beziehungsweise dem individuellen „Willen zufällig anklebenden Bedingungen“<sup>656</sup> sein. Für eine kategorische Regel ist dagegen konstitutiv, „daß sie bloß sich selbst vorzusetzen bedürfe, weil die Regel nur alsdann objektiv und allgemein gültig ist, wenn sie ohne zufällige, subjektive Bedingungen gilt, die ein vernünftig Wesen von dem anderen unterscheiden“<sup>657</sup>.

Es ist zu resümieren: Nach Kant kann das individuelle Vorteilsstreben keine allgemeingültige Regel begründen, da Moral sonst der Willkür überlassen wäre. Das Eigennutzstreben im Sinne Homanns lässt sich mit dem kategorischen Imperativ nach Kant nicht in Einklang bringen, da sich Kant dezidiert gegen ein solches Ethikparadigma abgrenzt. Folglich gelingt es Homann auch bei dieser Referenzstelle nicht, die Anschlussfähigkeit seines Ansatzes an Kant plausibel zu machen. Homanns Aussage, dass Kant in seiner Konzeption eine *eigentümliche Stellung* einnimmt, ist zu bestätigen. Die Eigentümlichkeit seiner Kantrezeption zeigt sich deutlich bei den Referenzstellen, an denen

---

<sup>650</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 97-100.

<sup>651</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 100.

<sup>652</sup>Homann, Sollen und Können 100, (Hervorhebung durch den Verfasser).

Die Kompatibilität von Homanns Ethikansatz mit den anderen beiden Prinzipien – der Goldenen Regel und dem christlichen Liebesgebot – ist für meine Arbeit nicht relevant und wird daher nicht weiter untersucht.

<sup>653</sup>Der kategorische Imperativ nach § 7 Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft lautet: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ (Kant, Kritik der praktischen Vernunft 42).

<sup>654</sup>Vgl. Kant, Kritik der praktischen Vernunft 51.

<sup>655</sup>Kant, Kritik der praktischen Vernunft 27.

<sup>656</sup>Kant, Kritik der praktischen Vernunft 28.

<sup>657</sup>Kant, Kritik der praktischen Vernunft 28.

Mit Kants Kritik der reinen Vernunft lässt sich ergänzen, dass die Moral „von allen Hindernissen der Sittlichkeit“ freizuhalten ist. (Kant, Kritik der reinen Vernunft 638). Zu diesen Hindernissen zählt Kant „Neigungen“ und „Schwäche oder Unlauterkeit der menschlichen Natur“. (Kant, Kritik der reinen Vernunft 638-639).

Homann die Komptabilität seines Ansatzes mit der kantischen Ethik aufzuzeigen versucht. So rezipiert er Aussagen Kants ungeachtet ihres Sinnzusammenhangs und verwendet Kant bisweilen nur als Stichwortgeber für seine Position, ohne systematisch an ihn anzuschließen.

## 2.3 Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Auf den deutschen Philosophen Georg Wilhelm Friedrich Hegel bezieht sich Homann bei der Begründung sowohl seiner methodischen Vorgehensweise als auch zweier normativer Postulate – bei der anreizkompatiblen Gestaltung moralischer Normen und bei der Zweistufigkeit seines Ethikansatzes mit dem systematischen Vorrang der Ordnungsethik.<sup>658</sup>

### 2.3.1 Methodisches Vorgehen

Wie in Kapitel 1.1 *Integrationsversuch von autonomer Ethik und naturalistischen Ethikkonzeptionen* dargelegt, versucht Homann sowohl die autonome Ethik in der Philosophie als auch naturalistische Ethikkonzeptionen in seinen Ethikansatz zu integrieren. Sein methodisches Vorgehen beschreibt er als „„Aufhebung“ der traditionellen Ethik im klassisch Hegelschen Sinn“<sup>659</sup> – was näherhin bedeutet:

„Das Standardmodell wird (1) dekonstruiert, (2) zugleich aber in einer veränderten Form beibehalten und (3) in einem neuen Paradigma auf eine höhere Stufe emporgehoben.“<sup>660</sup>

Homann orientiert sich am hegelschen Begriff der *dialektischen Aufhebung* mit seinen drei Dimensionen: Negieren – Aufbewahren – Erhöhen.<sup>661</sup> Die ersten beiden Schritte des Negierens und Aufbewahrens sind der Ausgangspunkt zur Lösung eines Widerspruchs oder Problems. Die bei einem Sachverhalt als falsch bewerteten Bestandteile sind zu negieren, wohingegen die als richtig erachteten Elemente beizubehalten sind. Der dritte Schritt ist die Zusammenführung der ersten beiden Schritte, sodass insgesamt ein neues und höheres Niveau der Argumentation erreicht wird.<sup>662</sup>

Gemäß dieser Logik versteht Homann die *Aufhebung der traditionellen Ethik* nicht als Abschaffung, sondern als Weiterentwicklung des traditionellen Ethikparadigmas, und zwar durch Integration von autonomer Ethik in der Philosophie und naturalistischen Ethikkonzeptionen in eine umfassende Ethikkonzeption.<sup>663</sup> Auf diese Weise soll eine höhere Stufe philosophischer Ethik erreicht werden.<sup>664</sup>

---

<sup>658</sup>Homann verwendet Hegel auch als Bezugspunkt bei seinen Ausführungen zur menschlichen Freiheit. Aufgrund der Konzeption meiner Arbeit thematisiere ich diese Referenzenstellen im Kapitel 3.1 *Begrenzte Freiheit*.

<sup>659</sup>Homann, Sollen und Können 22.

<sup>660</sup>Homann, Sollen und Können 186.

<sup>661</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 22.

<sup>662</sup>Vgl. Höffe, Kleine Geschichte der Philosophie 243.

<sup>663</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 22.

<sup>664</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 186.

Diese Weiterentwicklung zielt darauf ab, dass die philosophische Ethik über Appelle zur moralischen Aufrüstung hinausgeht und die Sollensforderungen handlungswirksam werden.<sup>665</sup> Pointiert ausgedrückt: Das Paradigma der autonomen Ethik in der Philosophie soll nicht ersetzt, sondern weiterentwickelt und ergänzt werden.<sup>666</sup>

### 2.3.2 Anreizkompatible Gestaltung moralischer Normen

Die Bezüge auf Hegel werden innerhalb Homanns Ethikkonzeption besonders in Gestalt zweier normativer Urteile sichtbar. Homann bezieht sich auf Hegel hinsichtlich der Frage nach der Handlungswirksamkeit moralischer Sollensforderungen, und dem damit einhergehenden Lösungsansatz zur anreizkompatiblen Gestaltung moralischer Normen und deren Implementierung in eine sanktionsbewehrte Rahmenordnung. Die Frage nach der Implementierung moralischer Prinzipien hat Homann nicht selbst in den (wirtschafts-)ethischen Diskurs eingebracht – sie steht in der Tradition von Hegel und wird in seinem Werk *Grundlinien der Philosophie des Rechts* behandelt.<sup>667</sup> Im programmatischen Vorspann des § 1 seiner Rechtsphilosophie weist Hegel darauf hin, dass sein Ansatz explizit auch die Umsetzung des Rechts berücksichtigt:

„Die *philosophische Rechtswissenschaft* hat die *Idee des Rechts*, den Begriff des Rechts und dessen *Verwirklichung* zum Gegenstande.“<sup>668</sup>

In den sich anschließenden Ausführungen stellt Hegel nochmals heraus, dass seine Rechtsphilosophie nicht bloß als theoretischer Entwurf zu verstehen ist, sondern auf die praktische Verwirklichung des Rechts abzielt.<sup>669</sup>

Dass Hegel die Umsetzung seiner Rechtstheorie konsequent berücksichtigt, ist für Homann der entscheidende Unterschied zwischen Hegel und der Mainstream-Interpretation von Kant. Während die Realisierbarkeit bei Hegel von konstitutiver Bedeutung ist, beschränkt sich der Kant des Standardmodells auf die begründungstheoretische Ebene.<sup>670</sup> Referenzpunkt für Homann sind Aussagen,

---

<sup>665</sup>Vgl. Homann, Das Können des moralischen Sollens II 309.

<sup>666</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 64.

<sup>667</sup>Vgl. Homann, Wirtschaftsethik: Versuch einer Bilanz und Forschungsaufgaben 205.

<sup>668</sup>Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* 29, (kursiv im Original).

<sup>669</sup>Vgl. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* 29-30; vgl. hierzu auch Homann, Sollen und Können 267.

<sup>670</sup>Vgl. Homann, Wirtschaftsethik: Versuch einer Bilanz und Forschungsaufgaben 205; vgl. hierzu auch Homann, Ökonomik 85 sowie Homann, Das Können des moralischen Sollens II 311.

Homann orientiert sich bei seinen Ausführungen wesentlich an der Hegelrezeption des Philosophen Odo Marquard. (Vgl. Homann, Sollen und Können 38; vgl. hierzu auch Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* 37-51 sowie die dazugehörigen Anmerkungen auf den Seiten 153-167, insbesondere Fußnote 3). Für Homanns Hegelverständnis ist folgender Passus in Marquards Werk *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* von zentraler Bedeutung: „Diese vielgeschmähte und vielgelobte These der Einheit von Sollen und Sein: für Hegel besagt sie (...) folgendes; nämlich: daß freiheitsbetreffende, also allgemeine Zwecke, die es für alle Menschen sind, uneinsichtig und unverbindlich bleiben, solange die Mittel fehlen zu ihrer Realisie-

in denen Hegel die kantische Ethik problematisiert.<sup>671</sup> Ein einschlägiger Passus aus Hegels Werk *Phänomenologie des Geistes* soll hierfür exemplarisch gelten:

„Dies Gesetz hat hiermit ebensowenig einen allgemeinen Inhalt als das erste, das betrachtet wurde, und drückt nicht, wie es als absolutes Sittengesetz sollte, etwas aus, das *an und für sich* ist. Oder solche Gesetze bleiben nur beim *Sollen* stehen, haben aber keine *Wirklichkeit*; sie sind nicht *Gesetze*, sondern nur *Gebote*.“<sup>672</sup>

Im Anschluss an Hegel kritisiert Homann,<sup>673</sup> dass sich der Kant der Mainstream-Interpretation einseitig auf die Begründung von Normen fokussiere und die Frage nach der Umsetzbarkeit vernachlässige. Im Wesentlichen begründet die Ethik in der Tradition Kants verpflichtende Sollensforderungen, wobei objektive und rationale Gründe das menschliche Handeln motivieren *sollen* – in diesem Zusammenhang ist auf die Ausführungen in Kapitel 2.2 *Immanuel Kant* zurückverweisen. Homann wendet gegen die Position ein, dass von der Begründung einer Handlung nicht schon auf die praktische Umsetzung geschlossen werden kann, da zwischen den Gründen und der Realisierung einer Handlung – für ihn anders als für Kant – keine zwingende Kausalität besteht.<sup>674</sup> Ein Ethikansatz, der Sollensforderungen nur begründet, deren Handlungswirksamkeit hingegen vernachlässigt, bleibt – mit Hegel formuliert – „beim *Sollen* stehen“<sup>675</sup>. Homanns Kritik zielt letztlich darauf ab, dass ein Ethikansatz neben der Begründung moralischer Normen auch deren Implementierung und anreizkompatible Gestaltung systematisch berücksichtigen muss.<sup>676</sup>

Analog zu § 1 von Hegels Rechtsphilosophie konzipiert Homann seinen Ethikansatz, der „den Begriff der Moral und dessen Verwirklichung zum Gegenstande“<sup>677</sup> hat. Im Anschluss an Hegel legt Homann einen besonderen Schwerpunkt auf die Handlungswirksamkeit seiner theoretischen Postulate und setzt sich zentral mit der Frage auseinander, wie Moral unter den Bedingungen moderner Gesellschaften auf Dauer wirksam werden kann:

„Die Philosophie hat nach Hegels Diagnose gegen Ende des 18. Jahrhunderts die klassische praktische Philosophie gewissermaßen halbiert und die Frage der Implementierung des Sollens aus den Augen verloren. (...) [Demgegenüber] versuche ich deutlich zu machen, daß die Frage der Implementierung von Normen für die Ethik unverzichtbar ist und seit dem Ende des 18. Jahrhunderts – mit Ausnahme von Hegel – von der Ökonomik traktiert wird, ohne daß der Philosophie oder auch der Ökonomik dieser systematische Zusammenhang gegenwärtig wäre.“<sup>678</sup>

---

rung. Darum sind sie für Hegel keine vom Weltlauf unberührbaren Normen und Evidenzen. Ihre Verbindlichkeit und Sichtbarkeit (...) ist gebunden an den zureichenden Stand der Ausbildung von Mitteln zu ihrer Realisierung.“ (Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie 44-45).

<sup>671</sup>Vgl. Homann, Ökonomik: Fortsetzung der Ethik mit anderen Mitteln 85.

<sup>672</sup>Hegel, *Phänomenologie des Geistes* 315, (kursiv im Original).

<sup>673</sup>Vgl. Homann, Ökonomik: Fortsetzung der Ethik mit anderen Mitteln 85.

Nach Marquard kritisiert Hegel die „Sollensphilosophie“ in all ihren Ausprägungen, aufgrund der „Trennung des Sollens von der Wirklichkeit“. (Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie 46; vgl. hierzu auch Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie 45, siehe hier auch Fußnote 42).

<sup>674</sup>Vgl. Homann, Wirtschaftsethik: Versuch einer Bilanz und Forschungsaufgaben 205.

<sup>675</sup>Hegel, *Phänomenologie des Geistes* 315, (kursiv im Original).

<sup>676</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 267; vgl. hierzu auch Homann, Ökonomik 85.

<sup>677</sup>Homann, Sollen und Können 267.

<sup>678</sup>Homann, Ökonomik 85-86; vgl. hierzu auch Homann, Sollen und Können 64.

In Anlehnung an Hegel plädiert Homann für die anreizkompatible Gestaltung moralischer Normen und deren Implementierung in eine sanktionsbewehrte Rahmenordnung, um gesellschaftliche Probleme vom Typ des Gefangenendilemmas zu lösen.<sup>679</sup>

### 2.3.3 Zweistufigkeit der Ethik

Homann verortet zudem die Zweistufigkeit seines Ethikansatzes in der Tradition von Hegel. Die Aussage steht dabei nicht im Widerspruch zu den Ausführungen Gliederungspunkt 2.1 *Thomas Hobbes*, wonach Homann seine Ordnungsethik in Bezug auf Hobbes begründet. Homann versteht Hegels Rechtsphilosophie nicht als Gegenentwurf zu Hobbes, sondern als eigenständigen Beitrag, der das Konzept einer zweistufigen Ethik verwirklicht und der mit den Annahmen von Hobbes in Einklang gebracht werden kann.<sup>680</sup>

„[E]ine Ethik für die moderne Gesellschaft [muss] (...) zweistufig angesetzt werden: als traditionelle Handlungsethik und, diese bedingend, als Ordnungsethik. Der Entwurf, der dieses erstmals geltend gemacht hat, stammt von T. Hobbes; durchgeführt wurde er etwa von Hegel, der keine Ethik im engeren Sinn geschrieben hat, sondern eine Rechtsphilosophie“.<sup>681</sup>

Homann bezieht sich auch in diesem Zusammenhang auf Hegels Werk *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in dem Hegel die Tugendlehre in die Institutionenlehre integriert – und dabei unterordnet.<sup>682</sup> Hegel versteht den Staat als sittliche Wirklichkeit und ordnet den Einzelnen auf diesen hin.<sup>683</sup> Näherhin bestimmt er den Staat als „äußerliche Notwendigkeit“<sup>684</sup>, und zwar aufgrund privater Interessen, die dem staatlichen Interesse unterzuordnen sind.<sup>685</sup> Gemäß Hegels Theorie des sittlichen Staates hat ein „Individuum selbst nur Objektivität, Wahrheit und Sittlichkeit, als es ein Glied desselben ist“<sup>686</sup>. Hegel betont damit den Vorrang des Staates und des Institutionellen vor dem Individuum.<sup>687</sup>

Auf Hegels Rechtsphilosophie bezugnehmend begründet Homann seine (Wirtschafts-)Ethik als Handlungs- und Ordnungsethik – mit systematischem Vorrang der Ordnungsethik.<sup>688</sup> Darüber hin-

---

<sup>679</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 266-267.

<sup>680</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 106.

<sup>681</sup>Homann, Sollen und Können 106.

<sup>682</sup>Vgl. Homann, Das Können des moralischen Sollens II 311; vgl. hierzu auch Homann, Sollen und Können 135 sowie Homann, Braucht die Wirtschaftsethik eine „moralische Motivation“? 15.

<sup>683</sup>Vgl. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts 398.

<sup>684</sup>Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts 407, (kursiv im Original).

<sup>685</sup>Vgl. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts 407.

<sup>686</sup>Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts 399.

<sup>687</sup>Vgl. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts 399.

<sup>688</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 106-107.

Homanns Hegelrezeption in Bezug auf die Vorrangstellung des Staates lässt sich mit Blick in die Dissertationsschrift *Hegels Theorie des sittlichen Staates* von Chu-Yang Wei bestätigen: „Der Staat ist kein künstliches Werk des Menschen. Im Gegenteil hat das Individuum die höchste Pflicht, Mitglied des Staates zu sein. Auf

aus begründet Homann den Vorrang der Ordnungs- vor der Individualethik mit Hegels Tugendlehre.<sup>689</sup> Tugendhaftes Handeln ist für Hegel in erster Linie durch „*Rechtschaffenheit*“<sup>690</sup> und durch individuelle Pflichterfüllung bestimmt. Ein davon abweichendes Tun versteht er nur in Ausnahmefällen als tugendhaft – und zwar, wenn keine sittliche Ordnung vorhanden ist.<sup>691</sup>

„Im ungebildeten Zustande der Gesellschaft und des Gemeinwesens kommt deswegen mehr die Form der Tugend als solche vor, weil hier das Sittliche und dessen Verwirklichung mehr ein individuelles Belieben und eine eigentümliche geniale Natur des Individuums ist“<sup>692</sup>.

Nach Hegel gilt die Pflicht zur Rechtschaffenheit unter der Voraussetzung, dass das Individuum in einem sittlich geordneten Staat lebt. Wenn der Staat die sittliche Ordnung nicht mehr garantieren kann und sie erodiert, dann ist es die vorrangige Pflicht die Ordnung wiederherzustellen.<sup>693</sup>

Es gilt festzuhalten: Homanns Hegelrezeption konzentriert sich im Wesentlichen auf zwei Aspekte. Er bezieht sich zum einen auf Hegels Rechtsphilosophie, um die Bedeutung der Handlungswirksamkeit von Sollensforderungen aufzuzeigen und seinen Ansatz zur anreizkompatiblen Gestaltung und Implementierung moralischer Normen zu begründen. Nach Homann ist die Ethik weiterzuentwickeln – sie darf nicht beim Sollen stehen bleiben, sondern muss die Umsetzbarkeit von Normen konsequent berücksichtigen. Zum anderen begründet Homann mit Hegels Rechtsphilosophie und seiner Tugendlehre, dass ein Ethikansatz zweistufig aufgebaut sein muss, und zwar mit einem Vorrang der Ordnungsethik vor der Handlungsethik. Vor diesem Hintergrund lässt sich Homann der rechtshegelianischen Schule zuordnen – seine Hegelrezeption betont die Bedeutung von Institutionen und deren sittlichen Charakter.<sup>694</sup>

---

diese Weise wird der Staat von Hegel idealisiert. Der Staat ist nicht mehr nur eine Institution der äußerlichen Herrschaft oder ein Werkzeug zur Gewährleistung individueller Interessen, sondern eine sittliche Substanz mit eigenem Geist.“ (Wei, Hegels Theorie des sittlichen Staates 99).

<sup>689</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 135.

<sup>690</sup>Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts 298, (kursiv im Original).

Im dritten Teil seiner Rechtsphilosophie entfaltet Hegel sein Tugendverständnis. (Vgl. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts 292-307). Nach Hegel ist tugendhaftes Verhalten durch eine *allgemeine* und *eigentliche* Dimension gekennzeichnet. Im *Allgemeinen* ist für ihn tugendhaftes Verhalten durch Rechtschaffenheit bestimmt und umfasst diejenigen Pflichten, die ein Individuum in seiner sittlichen Gesellschaft zu erfüllen hat. Das heißt: Pflichten, die dem Einzelnen von Seiten der sittlichen Gemeinschaft vorgegeben sind und die er einzuhalten hat. (Vgl. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts 298; vgl. hierzu auch Peperzak, Hegels Pflichten- und Tugendlehre 158-159). Daneben beschreibt Hegel ein *eigentliches* Tugendverständnis. In einer sittlich geordneten Gesellschaft ist die eigentliche Tugend nur in Ausnahmefällen von Bedeutung. Diese liegen vor, wenn es zur Erosion der sittlichen Verhältnisse kommt. (Vgl. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts 299; vgl. hierzu auch Peperzak, Hegels Pflichten- und Tugendlehre 158-159).

<sup>691</sup>Vgl. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts 298-299; vgl. hierzu auch Homann, Sollen und Können 135.

<sup>692</sup>Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts 299.

<sup>693</sup>Vgl. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts 298-299.

<sup>694</sup>Vgl. Röd, Der Weg der Philosophie 293; vgl. hierzu auch Stübinger, Wirtschaftsethik und Unternehmensethik I 152.

## 2.4 Arnold Gehlen

Homann nennt den deutschen Philosophen, Anthropologen und Soziologen Arnold Gehlen nicht bei der Auflistung seiner wichtigsten philosophischen Referenzautoren.<sup>695</sup> Daher mag es verwundern, dass ich ihn in meiner Darstellung aufnehme. Entgegen Homanns Angabe gibt es meines Erachtens jedoch gute Gründe, den Rechtsintellektuellen Gehlen bei Homanns bedeutendsten philosophischen Optionen mitaufzuführen. Schließlich stelle ich an mehreren Stellen eine deutliche Parallelität zwischen der Argumentation Homanns und derjenigen Gehlens fest. Dies gilt besonders für die Gegenüberstellung der Werke *Sollen und Können* und *Die Seele im technischen Zeitalter* von Arnold Gehlen. Auch mit dem späteren Werk Gehlens *Moral und Hypermoral* setze ich mich in meiner Arbeit auseinander, allerdings erst in meinem Schlusskapitel. Die nachfolgenden Ausführungen konzentrieren sich daher auf die Darstellung einschlägiger Passagen aus dem genannten Werk von Gehlen und eine daran jeweils anknüpfende Reflexion aus der Perspektive von Homanns Ethikansatz. Dabei begründe ich die Parallelität zwischen Homann und Gehlen anhand der folgenden drei Inhaltsbereiche: 1. Verfasstheit moderner Gesellschaften, 2. Eigennutzstreben und 3. Sanktionsbewehrte Rahmenordnung und anreizkompatible Gestaltung moralischer Normen. Diese Bereiche sind als illustrativer Auszug zu verstehen und geben lediglich einen Einblick in Homanns inhaltliche Nähe zu Gehlen.<sup>696</sup>

---

Nach dem Tod Hegels kam es zu einer Teilung der Hegelschen Schule in die konservativen Rechtshegelianer und die progressiven Linkshegelianer. Der Hegelianismus ließe sich noch weiter charakterisieren und differenzieren, was für meine Arbeit jedoch nicht weiter von Bedeutung ist und daher unberücksichtigt bleibt. (Vgl. Röd, *Der Weg der Philosophie* 293).

<sup>695</sup>Vgl. Homann, *Sollen und Können* Klappentext.

So wird Gehlen in Homanns philosophischen Werk *Sollen und Können* nur ein einziges Mal erwähnt, und das zusammen mit Spinoza, Luhmann und Hayek. Autoren, denen nach Homann gemeinsam ist, dass sie „Kritik am Moralisieren“ äußern. (Homann, *Sollen und Können* 261, Fußnote 458).

<sup>696</sup>Auf die Darstellung von Gemeinsamkeiten, die bezüglich der methodischen Vorgehensweise bestehen, verzichte ich in meiner Arbeit bewusst. Zumindest sei gesagt, dass sowohl Gehlen als auch Homann ihren Ansätzen anthropologische Optionen zugrunde legen und sich auf die Erkenntnisse empirischer Wissenschaften beziehen. Beide wählen dabei nur diejenigen empirischen Erkenntnisse aus, die zu ihrer jeweiligen Fragestellung passen. (In Bezug auf Gehlen vgl. Fonk, *Transformation der Dialektik* 1). Im Ergebnis gehören die anthropologischen Optionen zu den Grundannahmen, auf denen der jeweilige Ansatz basiert. (In Bezug auf Gehlen vgl. Fonk, *Transformation der Dialektik* 69). Näherhin lässt sich bei beiden eine argumentative Linie von den Grundannahmen bis zum jeweiligen Institutionenansatz ziehen. (In Bezug auf Gehlen vgl. Fonk, *Transformation der Dialektik* 77). Bei Gehlen wird dies darin ersichtlich, dass seine Institutionenlehre die gewählten anthropologischen Optionen komplementiert. (Vgl. Fonk, *Transformation der Dialektik* 125). Gehlen beschreibt den Menschen vordergründig als ein Mängelwesen. (Vgl. Fonk, *Transformation der Dialektik* 124). Jedoch kann der Mensch für sich selbst, diese Mängel nicht überwinden. (Vgl. Fonk, *Transformation der Dialektik* 129). Es bedarf der Existenz und Wirkweise stabiler Institutionen, dass die Identitätsbildung des Menschen gelingen kann. (Vgl. Fonk, *Transformation der Dialektik* 128, 132). Erst der Austausch mit anderen ermöglicht, menschliche Selbstverwirklichung und dass sich der Mensch als Individuum und soziales Wesen erfährt. (Vgl. Fonk, *Transformation der Dialektik* 123-124). Nur durch Erfahrungen mit der Außenwelt kann der Mensch mit sich selbst in Beziehung treten und ein Selbstbewusstsein entwickeln. (Vgl. Fonk, *Transformation der Dialektik* 130). Entscheidend für die Identitätsbildung ist die Rückwirkung, die entsteht,

#### 2.4.1 Verfasstheit moderner Gesellschaften

Im Werk *Die Seele im technischen Zeitalter* ist eine Analyse moderner Gesellschaften Ausgangspunkt von Gehlens Argumentation. Für ihn sind moderne Gesellschaften durch sogenannte „Superstrukturen“<sup>697</sup> gekennzeichnet. Zu dieser Kategorie zählt er die Technik, die Naturwissenschaften und das Industriesystem.<sup>698</sup> Nach Gehlen stehen die drei Strukturen „funktionell im Zusammenhang“<sup>699</sup>, wonach sie sich gegenseitig voraussetzen und miteinander in Verbindung stehen.<sup>700</sup> Dabei erstrecken sich die intersystemischen Verbindungen über Landesgrenzen hinweg, sodass die Superstrukturen ein undurchsichtiges und komplexes Netzwerk bilden. Das Ergebnis dieses zivilisatorischen Transformationsprozesses ist die Zunahme von Undurchsichtigkeiten und wechselseitiger Abhängigkeiten – wie Gehlen folgendermaßen veranschaulicht:<sup>701</sup>

„Für den einzelnen hat dies zunächst die Folge, daß seine Begriffe von dem, was er tut, und von dem, was ihm widerfährt, nicht mehr zusammenhängen: er tut z.B. ordentlich seine Arbeit und wird durch eine irgendwo auf dem Erdball ausgelöste, ihm völlig unverständliche Krise arbeitslos. (...) Denn jedes arbeitsteilig hochspezialisierte Handeln, (...) trennt sich vom Resultat und damit von der Kontrolle am Erfolg oder Mißerfolg.“<sup>702</sup>

Das Beispiel der Arbeitslosigkeit illustriert, dass der Einzelne sein Ergehen infolge der strukturellen Veränderungsprozesse weniger antizipieren und kontrollieren kann. Gehlen merkt ferner an, dass sich Ereignisse, die durch Superstrukturen bedingt sind, nicht mehr mit vormodernen Moralvorstellungen erklären lassen.<sup>703</sup> Da jedoch das menschliche Moralverständnis wesentlich von diesen Vorstellungen bestimmt ist, verliert das Verhältnis des Einzelnen zur modernen Industriegesellschaft an Stabilität.<sup>704</sup>

Gehlens Analyse moderner Gesellschaften wird die Leser meiner Arbeit an Homanns Darstellung moderner Gesellschaften und die empirischen Realisierungsbedingungen erinnern. Näherhin weisen Gehlens Ausführungen zu den Superstrukturen inhaltliche Parallelen zur Verfasstheit moderner Gesellschaften auf, die Homann in Anlehnung an Luhmann beschreibt – siehe Kapitel 1.2.2.1 *Ausdifferenzierte Funktionssysteme*. In obigem Zitat scheint zudem ein Aspekt auf, den Homann unter

---

wenn sich das Individuum in seinem Gegenüber als Objekt selbst gegenübertritt. (Vgl. Fonk, Transformation der Dialektik 131). Auf's Ganze gesehen ist Gehlens Institutionenlehre nicht von ihrer anthropologischen Basis zu trennen. Von ihr her gewinnt sie an Plausibilität. (Vgl. Fonk, Transformation der Dialektik 137).

<sup>697</sup>Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter* 49; vgl. hierzu auch Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter* 11-13.

<sup>698</sup>Vgl. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter* 12-13.

<sup>699</sup>Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter* 13.

<sup>700</sup>Vgl. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter* 13.

So bildet für Gehlen die enge Verzahnung von Wissenschaft, Technik und Industrie eine eigene Superstruktur. (Vgl. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter* 54).

<sup>701</sup>Vgl. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter* 40, 52.

<sup>702</sup>Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter* 40.

<sup>703</sup>Vgl. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter* 44.

<sup>704</sup>Vgl. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter* 52.



dem Ausdruck *Interdependenz des Verhaltens* thematisiert. Er versteht darunter Interaktionsbedingungen, unter denen der Einzelne seine Handlungsergebnisse nicht vollständig kontrollieren kann, da sie von den Handlungen anderer Akteure mit beeinflusst werden – in diesem Zusammenhang ist auf Gliederungspunkt 1.3.2 *Gefangenendilemma* zurückzuverweisen. Ferner problematisiert bereits Gehlen die Diskrepanz, die zwischen vormodernen Moralvorstellungen und modernen Gesellschaftsstrukturen besteht – siehe 1.1.1 *Autonome Ethik in der Philosophie*.

#### 2.4.2 Eigennutzstreben

Im Werk *Die Seele im technischen Zeitalter* reflektiert Gehlen auch explizit individualmoralische Fragestellungen.<sup>705</sup> Nach ihm hat der zivilisatorische Transformationsprozess hin zum Industrialismus eine „moralische Revolution“<sup>706</sup> bewirkt. Das Resultat ist eine grundlegende Veränderung der moralischen Einstellung des Einzelnen, die in einer neuen handlungsleitenden Motivation sichtbar wird:<sup>707</sup>

„Eigentlich handelt es sich gar nicht mehr um Überzeugungen bewußter Artikuliertheit, sondern um quasiinstinktive Neuorientierungen, um Massenströmungen des Getriebenwerdens, die sich im Einzelnen als harter, bewußtloser *Eigenwille* manifestieren und die aus den radikal veränderten Lebensbedingungen ebenso folgen wie aus einer Bewußtseinsstruktur, die von der Wissenschaft und Technik, der Industrienatur und der Stadtatmosphäre unwiderstehlich umgeprägt worden ist“<sup>708</sup>.

Nach Gehlen bewirkt das technische Zeitalter die Manifestation des *Eigenwillens*. Letztlich wird der *Eigenwille* zur „kommandierende[n] Einstellungen“<sup>709</sup> der Menschen in industriellen Gesellschaften. Gehlen verzichtet an dieser Stelle darauf, den Ausdruck *Eigenwille* näher zu bestimmen. Dass er den Begriff *Eigenwille* nicht bloß semantisch als den Willen einer Person versteht, lässt sich mit Blick auf den Kontext annehmen. So spricht Gehlen anstatt von *Eigenwillen* auch von egoistischen Interessen, Egoismus und eigenen Vorteilen.<sup>710</sup>

Obleich Gehlen den Ausdruck *Eigennutz* nicht gebraucht und anders als Homann den *Eigenwillen*

---

<sup>705</sup>Vgl. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter* 70-74.

<sup>706</sup>Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter* 71.

<sup>707</sup>Vgl. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter* 70.

<sup>708</sup>Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter* 70, (Hervorhebung durch den Verfasser).

<sup>709</sup>Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter* 70.

<sup>710</sup>Vgl. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter* 73-74.

Die Annahme lässt sich mit folgender Aussage von Gehlen bekräftigen: „Wer allein, aus bloßem subjektivem Selbstreiz, einer idealen Anwendung folgt, ist auf eigene Faust ein Narr. Denn rational verhält sich der Einzelne, wenn die Institutionen um ihn herum in Umbau oder Abbau begriffen sind und er sozusagen im Nichts sich abstützen müßte, nur egozentrisch.“ (Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter* 74). Bei dieser Aussage lässt sich ein Unterschied zwischen Gehlen und Homann feststellen. Homann vertritt – in Anlehnung an Hegel – die Position, dass gerade im Falle des Umbaus oder Abbaus vorbildhaftes und individualmoralisches Verhalten von besonderer Bedeutung sind. (Vgl. Homann, *Sollen und Können* 141).

sozialpsychologisch begründet, wie auch die Formulierungen *eigene Vorteile* und *Egoismus* synonym verwendet, klingt Homanns Position der Sache nach an. Meine Annahme lässt sich mit Homanns Postulat plausibilisieren, dass Menschen ihren individuellen Vorteilserwartungen nach handeln.<sup>711</sup> Eine Zusammenschau macht eine Parallelität zwischen beiden Autoren hinsichtlich der zentralen anthropologischen Option sichtbar: Sowohl Gehlen als auch Homann vertreten die Position, dass Menschen in erster Linie nach ihrem individuellen Vorteil streben.

#### 2.4.3 Sanktionsbewehrte Rahmenordnung und anreizkompatible Gestaltung moralischer Normen

Im Anschluss an die Analyse moderner Gesellschaften postuliert Gehlen, dass sich der Mensch an die veränderten Gesellschaftsbedingungen, und damit an die Superstrukturen anzupassen hat.<sup>712</sup> Näherhin hat eine Anpassung „an geistig unbegreifliche, moralisch inkommensurable und dabei doch übermächtige Verhältnisse“<sup>713</sup> zu erfolgen. Konkret versteht Gehlen unter Anpassung, dass moralisches Handeln von außen gestützt werden müsse, da es sich ohne sogenannte Außenhalte auf Dauer nicht realisieren ließe. Für Gehlen ist der Ansatzpunkt zur Umsetzung moralischen Handelns also nicht die (integre) Gesinnung eines Menschen, sondern die Stützung moralischen Tuns durch sanktionierende Institutionen.<sup>714</sup>

„Die Intaktheit der Rechtsordnung und überhaupt die Integrität von rechtlich sanktionierten Institutionen ist ausschlaggebend für die individuelle Moral des Einzelnen und für seine seelische Gesundheit. Denn zunächst knüpft jede rechtliche und damit irgendwie auf Gegenseitigkeit durchgeordnete Institution die Verpflichtungen an *Vorteile* und Vergütungen. Dienst und Hingabe an andere werden durch irgendeinen darin mitgedeckten Nutzen erst *dauerfähig* und als solche erst *zumutbar*.“<sup>715</sup>

Nach Gehlen ist die Realisierung moralischen Handelns für den Einzelnen nur zumutbar, insofern eine Rechtsordnung und diese umsetzende Institutionen moralisches Tun an Vorteile knüpft. Für die Umsetzung der Rechtsordnung stehen den Institutionen zwei Möglichkeiten zur Verfügung: Einerseits Strafen, die sie unmittelbar auf unerwünschtes Verhalten verhängen. Andererseits Gegenleistungen, mit denen Institutionen gewünschte Handlungen prämiieren.<sup>716</sup>

Mögliche Belohnung sind nach Gehlen prestigemäßige oder ökonomische Vorteile,<sup>717</sup> aber auch die „Genugtuung, die in dem Bewußtsein liegt, das Rechte getan zu haben“<sup>718</sup>. Der unterschiedliche Charakter der Gegenleistung ist darauf zurückzuführen, dass menschliches Handeln altruistisch

---

<sup>711</sup>Vgl. Homann/Enste/Koppel, Ökonomik und Theologie 15.

<sup>712</sup>Vgl. Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter 39.

<sup>713</sup>Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter 41.

<sup>714</sup>Vgl. Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter 43.

<sup>715</sup>Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter 73, (Hervorhebung durch den Verfasser).

<sup>716</sup>Vgl. Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter 40, 73.

<sup>717</sup>Vgl. Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter 74.

<sup>718</sup>Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter 74.

oder auch egoistisch motiviert sein kann. Die sich widersprechenden Neigungen kann die Ordnungsebene harmonisch in Einklang bringen, indem sie beide Motive zugleich in Rechnung stellt. Hierfür ist die Ordnungsebene so zu gestalten, dass sich moralisches Verhalten für den Einzelnen *lohnt*, und somit auch egoistisch motiviert sein kann.<sup>719</sup> In anderen Worten: Aufgrund der anreizkompatiblen Gestaltung moralischer Normen und deren Implementierung in eine Rahmenordnung hat der Einzelne einen Anreiz, sich – wie Gehlen formuliert – *anständig* zu verhalten. Die Intaktheit der Rechtsordnung und die sanktionierenden Institutionen nehmen demnach entscheidenden Einfluss auf die Moral!<sup>720</sup>

„Die Moral ist dann weder undankbar, eine Sache, die sich nicht auszahlt, die einen gegen die Smarten in Nachteil bringt, noch mühsam und Sache zusammenhangloser Einzelentschlüsse, denn sie ist eingelebte Gewohnheit und wird nicht weniger von den Idealen als von den *Interessen der anderen* mitgetragen.“<sup>721</sup>

In dem Zitat klingt noch eine weitere wichtige Parallele zwischen Homann und Gehlen an: Nach Gehlen führt die Wirkweise der sanktionierenden Institutionen dazu, dass sich bestimmte menschliche Verhaltensweisen als Gewohnheiten stabilisieren und schließlich automatisieren. Mit der Stabilisierungsfunktion der Institutionen geht ihre Entlastungsfunktion einher.<sup>722</sup> Institutionelle Außenstabilisatoren entlasten den Einzelnen von der situativen Entschlussfindung und befreien ihn aus „einer Art chronischen Alarmzustand“<sup>723</sup>, da er nicht mehr fallweise über sein Verhalten nachdenken muss. Die Entscheidungen und Handlungen werden ihm von den Institutionen vorgegeben.<sup>724</sup> Institutionelle Außenstützungen schaffen zudem Verhaltenssicherheit,<sup>725</sup> da individualmoralisches Handeln „dem willkürlichen Zugriff subjektiver Interessen entzogen“<sup>726</sup> wird.

#### 2.4.4 Fazit

Im dritten Teil meiner Argumentation wird die Parallelität zwischen Homann und Gehlen besonders sichtbar. Gehlens Position, dass eine Rechtsordnung und sanktionierende Institutionen ausschlaggebend sind für individualmoralisches Handeln, entspricht den Grundzügen von Homanns Lösungsansatz für das Problem von Wettbewerb und Moral. Gehlens Vorgehen, moralisches Handeln an

---

<sup>719</sup>Vgl. Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter 73-74.

<sup>720</sup>Vgl. Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter 74.

<sup>721</sup>Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter 74, (Hervorhebung durch den Verfasser).

<sup>722</sup>Vgl. Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter 53.

Entlastung entsteht, „wenn der Einzelne innen und außen von einem Regelgefüge getragen wird“. (Gehlen, Moral und Hypermoral 97).

<sup>723</sup>Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter 53.

<sup>724</sup>Bei gewohnten Verhaltensweisen entfallen der Motivationsaufwand und die kritische Selbstreflexion. (Vgl. Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter 53; vgl. hierzu auch Fonk, Transformation der Dialektik 140).

<sup>725</sup>Vgl. Gehlen, Moral und Hypermoral 96; vgl. hierzu auch Fonk, Transformation der Dialektik 140.

<sup>726</sup>Fonk, Transformation der Dialektik 135-136.

*Vorteile* zu knüpfen und dadurch *dauerfähig* und *zumutbar* zu machen, findet sich in analoger Weise bei Homann. Eine weitere Parallele zwischen Homann und Gehlen ist darin zu sehen, dass beide die Ausbeutung moralischer Handlungen problematisieren – obgleich Gehlen diesen Ausdruck nicht verwendet. Als Lösung, dass Moral handlungswirksam werden kann, plädieren beide für die anreizkompatible Gestaltung moralischer Normen und deren Implementierung in eine sanktionsbewehrte Rahmenordnung.

Vor dem Hintergrund der vorausgehenden Ausführungen mag es überraschen, dass Homann Gehlen nicht zu seinen wichtigsten philosophischen Referenzautoren zählt. Beide Positionen weisen eine große inhaltliche Nähe zueinander auf – sie stimmen vor allem bei den Kernelementen der jeweiligen Ethikansätze überein. Auf weitere Entsprechungen gehe ich nicht weiter ein, jedoch können zukünftige Forschungsarbeiten hier ansetzen und die Parallelität zwischen Homann und Gehlen näher untersuchen.

## 2.5 John Rawls

Den US-Amerikaner John Rawls zählt Homann zu seinen wichtigsten philosophischen Referenzautoren.<sup>727</sup> Ähnlich wie bei Homanns Kantrezeption sind auch die Bezüge auf Rawls nicht einheitlich affirmativ oder ablehnend. Zum einen bezieht sich Homann auf bestimmte Annahmen von Rawls, um sie zu problematisieren und seinen Ethikansatz für moderne Gesellschaften als notwendiges Korrektiv in Stellung zu bringen. Zum anderen integriert er Aussagen von Rawls, um seine Position zu stützen. In den ersten beiden Gliederungspunkten reflektiere ich Homanns Kritik an Rawls, ehe ich den anschließenden Kapiteln die Aussagen von Rawls thematisiere, auf die sich Homann stützt.

### 2.5.1 *Integration von autonomer Ethik in der Philosophie und naturalistischen Ethikkonzeptionen*

Nach Homann ist es Rawls mit seiner moralpsychologischen Konzeption zum politischen Liberalismus nicht gelungen, den Antagonismus, der zwischen der autonomen Ethik in der Philosophie und naturalistischen Ethikkonzeptionen besteht, in einem integrativen Sinne zu überwinden.<sup>728</sup> Homann begründet seine Annahme mit dem Verweis auf Rawls' Argumentation zur menschlichen Moral, die Rawls als „Moralpsychologie: philosophisch und nicht psychologisch“<sup>729</sup> qualifiziert.<sup>730</sup>

---

<sup>727</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können Klappentext.

<sup>728</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 26.

<sup>729</sup>Rawls, Politischer Liberalismus 166.

<sup>730</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 26; vgl. hierzu auch Homann, Braucht die Wirtschaftsethik eine „moralische Motivation“? 2.

Homann bezeichnet Rawls' Ansatz despektierlich als „selbstgestrickte“<sup>731</sup> Theorie, die wissenschaftlichen Ansprüchen nicht genügt. Konkret kritisiert er, dass ein philosophischer Ansatz, der das Themenfeld der moralischen Motivation zum Gegenstand hat, die Erkenntnisse der Fachwissenschaft der Psychologie systematisch berücksichtigen muss. Da Rawls diese Erkenntnisse unberücksichtigt lässt, kommt sein Ethikansatz für Homann nicht über das Niveau von philosophischen Spekulationen hinaus.<sup>732</sup>

Es ist Homann zuzustimmen, dass es Rawls nicht gelungen ist, die autonome Ethik in der Philosophie und naturalistische Ethikkonzeptionen in seinen Ansatz zu integrieren und den Antagonismus zwischen den beiden Ethikformen zu überwinden. Gegen Homanns Kritik ist jedoch einzuwenden, dass es Rawls nicht darum geht, die empirisch-psychologischen Bedingungen moralischen Handelns in seinen Ansatz zu integrieren. In seinem moralpsychologischen Ansatz lässt Rawls die Erkenntnisse der naturwissenschaftlichen Psychologie bewusst unberücksichtigt, wie er ausdrücklich betont:<sup>733</sup>

„Es ist keine Psychologie, die ihren Ursprung in der Wissenschaft von der menschlichen Natur hat, sondern vielmehr ein System von Begriffen und Grundsätzen, die eine bestimmte politische Konzeption der Person und ein Ideal des Bürgers zum Ausdruck bringen.“<sup>734</sup>

Im Anschluss daran nimmt Rawls eine mögliche Kritik an seiner Position vorweg, indem er den Vorwurf, sein Vorgehen sei unwissenschaftlich, aufgreift und sodann entkräftet. Rawls verweist diesbezüglich auf die Methodik und Zielsetzung seines Ansatzes. Dieser hat nach Rawls ausschließlich den Ansprüchen zu genügen, die an eine politische Gerechtigkeitskonzeption zu stellen sind.<sup>735</sup> Von „einer naturwissenschaftlichen Psychologie des Menschen“<sup>736</sup> grenzt Rawls seinen moralpsychologischen Ansatz damit explizit ab, weshalb er auch nicht empirisch, sondern ausschließlich normativ argumentiert.

### 2.5.2 Utilitarismus

Homann kritisiert Rawls darüber hinaus für dessen ablehnende Haltung gegenüber dem Utilitarismus, die er insbesondere in seinem Werk *Eine Theorie der Gerechtigkeit* zum Ausdruck bringt.<sup>737</sup> Rawls' Ablehnung habe wesentlich dazu beigetragen, dass diese Ethik auch heute noch eine

---

<sup>731</sup>Homann, Sollen und Können 26.

<sup>732</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 161.

<sup>733</sup>Vgl. Rawls, Politischer Liberalismus 166.

<sup>734</sup>Rawls, Politischer Liberalismus 166.

<sup>735</sup>Vgl. Rawls, Politischer Liberalismus 166-167.

<sup>736</sup>Rawls, Politischer Liberalismus 167.

<sup>737</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 37.

Im genannten Werk thematisiert Rawls den Utilitarismus an mehreren Stellen und stellt diese Ethik seiner Vertragstheorie gegenüber. Seine Argumentation zielt darauf ab, die Vorteile seiner Gerechtigkeitstheorie gegenüber dem Utilitarismus aufzuzeigen. (Vgl. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit* 621; vgl. zudem das Kapitel zum klassischen Utilitarismus 211-220).

schlechte Reputation in Kontinentaleuropa genießt.<sup>738</sup> Homanns Kritik ist vor dem Hintergrund zu sehen, dass er den Utilitarismus zu seinen wichtigsten Theorietraditionen zählt.<sup>739</sup> Für ihn lässt sich das Problem von Wettbewerb und Moral nur mit interpersonellen Nutzenvergleichen lösen, und damit nur unter Einbeziehung des utilitaristischen Paradigmas.<sup>740</sup>

Homann ist insofern zuzustimmen, dass Rawls im oben genannten Werk die utilitaristische Ethik kritisiert und den Mehrwert seiner Gerechtigkeitstheorie gegenüber den interpersonellen Nutzenvergleichen des Utilitarismus begründet.<sup>741</sup> Homann ist auch dahingehend beizupflichten, dass Rawls entschieden dazu beigetragen hat, dass der Utilitarismus in Kontinentaleuropa von nachrangiger Bedeutung ist, wie Höffe prägnant formuliert:

„In seinem bahnbrechenden Werk, der *Theorie der Gerechtigkeit*, kritisiert John Rawls den Utilitarismus und vertritt stattdessen eine von Immanuel Kant inspiriert Moral. Seitdem spielen Kantische Moraltheorien, auch Deontologie genannt, selbst im anglo-amerikanischen Diskurs die größere Rolle.“<sup>742</sup>

Meines Erachtens kommt es allerdings einer Verkürzung gleich, dass Homann den niedrigen Stellenwert des Utilitarismus allein auf Rawls Gerechtigkeitstheorie zurückführt. Schließlich spielt das utilitaristische Paradigma in der Allgemeinen Ethik, und das selbst in der Grundlagendebatte im anglo-amerikanischen Raum, aufgrund verschiedener Aspekte eine geringere Rolle als die Moraltheorien in der Tradition Kants.<sup>743</sup> Neben den beiden Kritikpunkten an Rawls Ansatz schließt Homann jedoch auch in einem positiven Sinne an Rawls an – zwei Aspekte sind dabei von besonderer Bedeutung.

---

<sup>738</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 37; vgl. hierzu auch Höffe, Einleitung 8-9.

Homanns Position lässt sich mit einem einschlägigen Passus aus Rawls' Werk *Eine Theorie der Gerechtigkeit* veranschaulichen: „Wie unwahrscheinlich also auch die Kongruenz des Rechten und des Guten in der Theorie der Gerechtigkeit als Fairneß sein mag, sie ist gewiß wahrscheinlicher als im Utilitarismus. Der bedingte Vergleich der Gründe spricht für die Vertragstheorie.“ (Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit* 621).

<sup>739</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 124-125.

<sup>740</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 37.

<sup>741</sup>Vgl. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit* 220, 621.

<sup>742</sup>Höffe, Einleitung 49, (kursiv im Original).

Mit Höffe ist zu präzisieren, dass der utilitaristischen Ethik der niedrigere Stellenwert in philosophischen Grundlagendebatten zukommt. Sein Urteil gilt jedoch nicht gleichermaßen für den Bereich der Angewandten Ethik, wie er mit Verweis auf die Biomedizin illustriert. (Vgl. Höffe, Einleitung 49). So ist der bioethische Diskurs deutlich von einer utilitaristischen Argumentation geprägt, wie auch Kathrin Braun in ihrer Dissertationsschrift betont: „Die (...) bis heute dominante ethische Richtung, aus welcher die neue Disziplin der Bioethik mit theoretischen Grundlagen versorgt wurde, ist der Utilitarismus.“ (Braun, *Menschenwürde und Biomedizin* 109).

<sup>743</sup>Ausführlich bei Höffe, Einleitung 41-51.

### 2.5.3 Eudaimonia

Homann greift auf Rawls zurück, um die Eudaimonia als normative Leitidee seiner Ethikkonzeption zu begründen.<sup>744</sup> So postuliert Homann in Bezug auf Rawls, dass er die (Welt-)Gesellschaft „als ein Unternehmen der Zusammenarbeit zum gegenseitigen Vorteil“<sup>745</sup> versteht und dass die Verwirklichung der Eudaimonia als normatives Ideal nur unter der Voraussetzung der „bereitwilligen Mitarbeit aller“<sup>746</sup> gelingt. „Gesellschaft als ein Unternehmen der Zusammenarbeit zum gegenseitigen Vorteil“<sup>747</sup> bedeutet für Homann näherhin, dass alle Akteure unter den Bedingungen einer geeigneten Rahmenordnung nach ihrem individuellen Vorteil streben sollen. Auf diese Weise kann die Marktwirtschaft ihre wohlförderliche Wirkung entfalten – siehe hierzu Gliederungspunkt 1.2.2.4 *Wettbewerb*. Unter geeigneten Interaktionsbedingungen ist das Eigennutzstreben schließlich *zum gegenseitigen Vorteil*, da alle Marktteilnehmer – metaphorisch gesprochen – von der Vergrößerung des Kuchens profitieren.<sup>748</sup>

Bei Homanns Argumentation kann der Eindruck entstehen, dass seine Position mit Rawls' Ansatz kompatibel wäre. Eine solche Annahme ist mit Blick auf Rawls' Werk *Eine Theorie der Gerechtigkeit* jedoch als sachlich falsch zurückzuweisen. Für Homanns Rawlsrezeption habe ich bereits gezeigt, dass Rawls seine Gerechtigkeitstheorie dezidiert von einem utilitaristischen Paradigma abgrenzt, und damit implizit auch von Homanns Ethikansatz. Für diesen Referenzpunkt ist zu konstatieren: Homann verwendet Rawls an mehreren Stellen als Stichwortgeber für seine Argumentation, ohne die Vorannahmen und die verschiedenen Kernaspekte seiner Theorie zu übernehmen.

### 2.5.4 Verzicht auf metaphysische Annahmen

Ein zweiter Anknüpfungspunkt an Rawls besteht vor Homann im Verzicht auf metaphysische Annahmen in seinem Ethikansatz zu begründen – siehe hierzu die Gliederungspunkte 1.1.2 *Naturalistische Ethik* und 1.2.1 *Eudaimonia als normatives Ideal*.<sup>749</sup> Referenzpunkt ist Rawls' Werk *Das Recht der Völker* und die darin enthaltenen Erläuterungen zur öffentlichen Vernunft.<sup>750</sup> Auf diese Ausführungen beziehend postuliert Homann, dass im öffentlichen Diskurs in modernen Gesellschaften unterschiedliche Moralauffassungen aufeinandertreffen.<sup>751</sup> Die Vielfalt moralischer

---

<sup>744</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 138.

<sup>745</sup>Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit* 105, 149; vgl. hierzu auch Homann, Sollen und Können 98, 129, 138.

<sup>746</sup>Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit* 124; vgl. hierzu auch Homann, Sollen und Können 104.

<sup>747</sup>Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit* 105, 149; vgl. hierzu auch Homann, Sollen und Können 98, 129, 138.

<sup>748</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 98; ausführlicher dazu siehe Gliederungspunkt 1.2.2.3 *Marktwirtschaft*.

<sup>749</sup>Diese Referenzstelle nimmt eine Sonderstellung ein, da sich Homann zunächst auf Rawls stützt, sein konkretes Vorgehen im Anschluss allerdings kritisiert.

<sup>750</sup>Vgl. Rawls, *Das Recht der Völker* 165, 167, 169; vgl. hierzu auch Homann, Sollen und Können 208.

<sup>751</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 208.

Denkweisen betrachtet er als grundsätzlich konstruktiv und spricht mit Rawls von einem „vernünftigen Pluralismus“<sup>752</sup>. Um seinen Ethikansatz an moderne Gesellschaften beziehungsweise unterschiedliche Moralauffassungen anschlussfähig zu machen, abstrahiert Homann von metaphysischen Begründungen. In Anlehnung an Rawls beschreibt er seinen Ansatz als *universale Ethik*,<sup>753</sup> die auf voraussetzungsreiche Annahmen verzichtet und nur solche Argumente zulässt, die sich nach dem Prinzip des „öffentlichen Vernunftgebrauch[s]“<sup>754</sup> begründen lassen.

An anderer Stelle grenzt sich Homann jedoch entschieden von Rawls ab, da er dessen Ansatz zur „öffentlichen Vernunft“<sup>755</sup> und zum „übergreifenden Konsens“<sup>756</sup> als unzureichend bewertet, um Moral wirksam werden zu lassen.<sup>757</sup> Homann teilt Rawls' Position nur so weit, dass der Vernunftgebrauch, der Gerechtigkeitssinn und eine von allen Gesellschaftsmitgliedern geteilte Überzeugung der grundlegenden Werte ihres Zusammenlebens die Stabilität der Gemeinschaft fördern.<sup>758</sup> Gegen Rawls wendet er ein, dass tugendhaftes Handeln und kollektive Wertüberzeugungen die gesellschaftliche Stabilität auf Dauer nicht garantieren können. Schließlich interagieren die Akteure unter den Bedingungen vom Typ des Gefangenendilemmas, unter denen ihnen die Ausbeutung moralischer Vorleistungen droht.<sup>759</sup> Homann vertritt gegen Rawls die Position, dass Moral auf Dauer nur dann handlungswirksam wird, wenn moralische Normen anreizkompatibel gestaltet und in eine sanktionsbewehrte Rahmenordnung implementiert werden.<sup>760</sup>

Insgesamt betrachtet entspricht Homanns Rawlsrezeption seiner bisherigen Rezeptionsmethode: Homann kritisiert jene Aspekte bei Rawls, die seinem Ethikparadigma widersprechen und bezieht diejenigen Aspekte in seine Argumentation mit ein, die seine Position stützen.

---

<sup>752</sup>Rawls, Das Recht der Völker 165.

<sup>753</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 208; vgl. hierzu auch Rawls, Das Recht der Völker 165-166, 169.

<sup>754</sup>Rawls, Das Recht der Völker 165.

Nach Rawls ist eine demokratische Gesellschaft nach dem Paradigma der öffentlichen Vernunft zu konzipieren: „Es ist für die Idee der öffentlichen Vernunft wesentlich, dass sie religiöse oder nichtreligiöse umfassende Lehren weder kritisiert noch angreift, es sei denn, eine Lehre ließe sich nicht mit den wesentlichen Elementen der öffentlichen Vernunft und eines demokratischen Staatswesens vereinbaren.“ (Rawls, Das Recht der Völker 165).

<sup>755</sup>Rawls, Das Recht der Völker 165; vgl. hierzu auch Homann, Sollen und Können 208.

<sup>756</sup>Rawls, Die Idee des politischen Liberalismus 286.

<sup>757</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 208-209.

<sup>758</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 230; vgl. hierzu auch Rawls, Die Idee des politischen Liberalismus 286.

<sup>759</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 230-231.

<sup>760</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 231, siehe hier auch Fußnote 423.



## 2.6 Jürgen Habermas

Homanns Bezüge auf Jürgen Habermas sind vor dem Hintergrund zu sehen, dass er Habermas als Idealtypus der autonomen Ethik in der Philosophie versteht und ihn in diesem Sinne rezipiert.<sup>761</sup> In der Konsequenz richtet sich seine Kritik in erster Linie nicht gegen Habermas' Diskursethik, sondern gegen das Ethikparadigma der autonomen Ethik in der Philosophie.<sup>762</sup>

Den bereits erwähnten Dreischritt der autonomen Ethik in der Philosophie, den ich im Gliederungspunkt 1.1.1 *Autonome Ethik in der Philosophie* ausführlich dargestellt habe, beschreibt Homann in Bezug auf Habermas. Für Homann begründet Habermas Normen „mit der Erwartung“<sup>763</sup>, dass die Norm beziehungsweise die Einsicht in deren Begründung, menschliches Handeln motivieren soll. Er setze somit voraus, dass sich Menschen von guten Gründen beziehungsweise der Normenbegründung allein motivieren lassen.<sup>764</sup>

Homann kritisiert zudem, dass Habermas gesellschaftliche Probleme auf „Willensschwäche“<sup>765</sup> zurückführt und sie mit der „Verstärkung der Begründungsanstrengungen“<sup>766</sup> zu lösen beabsichtigt.<sup>767</sup>

Homann subsumiert seine Kritik unter dem Begriff der „Implementierungsschwäche“<sup>768</sup>, der näherhin zum Ausdruck bringt, dass Habermas zur Lösung kollektiver moralischer Übel Normen (noch) besser zu begründen versucht, indem er seine Moralbegründung mit den Argumenten des vernünftigen Diskurses stützt.<sup>769</sup>

„Wenn die bürgerlichen Ideale eingezogen werden, wenn das Bewußtsein zynisch wird, verfallen jene Normen und Wertorientierungen, für die die Ideologiekritik Einverständnis voraussetzen muß, wenn sie daran appellieren will. Ich habe deshalb vorgeschlagen, die normativen Grundlagen der kritischen Gesellschaftstheorie *tiefer zu legen*. Die Theorie des kommunikativen Handelns soll ein in der kommunikativen Alltagspraxis selbst angelegtes Vernunftpotential entfalten.“<sup>770</sup>

Homann kritisiert darüber hinaus, dass Habermas in seinem Ansatz die Handlungswirksamkeit von Sollensforderungen nicht konsequent berücksichtigt.<sup>771</sup> Er diskutiert stattdessen, welche Pflichten

---

<sup>761</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 151-152, 185.

<sup>762</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 26-27, 185.

Homann betont ausdrücklich, dass es ihm nicht um die Kritik einzelner Aussagen oder Philosophen geht, sondern um die Kritik am Standardmodell und seines Paradigmas. (Vgl. Homann, Sollen und Können 185).

<sup>763</sup>Homann, Sollen und Können 27.

<sup>764</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 27.

<sup>765</sup>Habermas, Faktizität und Geltung 148.

<sup>766</sup>Homann, Sollen und Können 59; vgl. hierzu auch Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit 34.

<sup>767</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 36-37, 171.

<sup>768</sup>Homann, Sollen und Können 162.

<sup>769</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 59, 156-157.

<sup>770</sup>Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit 34, (Hervorhebung durch den Verfasser).

An Habermas' Vorgehen, die Begründung *tiefer zu legen*, äußert Homann an mehreren Stellen in seinem Werk *Sollen und Können* Kritik. (Vgl. Homann, Sollen und Können 27, 59, 156-157, 197; vgl. hierzu auch Homann, Wirtschaftsethik: Ethik, rekonstruiert mit ökonomischer Methode 27-28).

<sup>771</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 162, 185.

dem Einzelnen in Konfliktsituationen „zuzumuten“<sup>772</sup> sind und, ob und inwieweit Normen den Einzelnen zum Handeln verpflichten können, wenn andere nicht moralisch handeln und vor allem wenn die Ausbeutung moralischen Tuns durch andere Akteure droht.<sup>773</sup> Dagegen wendet Homann ein, dass sich kollektive moralische Übel auf Dauer nicht individualmoralisch, sondern ausschließlich ordnungsethisch überwinden lassen.<sup>774</sup>

An anderer Stelle relativiert Homann seine Kritik, da Habermas seit Ende der 1980er Jahre die Handlungswirksamkeit und Implementierung von Normen stärker berücksichtigt habe.<sup>775</sup> Homann bezieht sich in diesem Zusammenhang besonders auf die beiden Werke *Faktizität und Geltung* und *Erläuterung zur Diskursethik*, in denen sich Habermas neben der Begründung schwerpunktmäßig auch mit ihrer Realisierung auseinandersetzt. Er geht dabei der Frage nach: Wie können Normen wirksam werden?<sup>776</sup> – oder mit Habermas gesprochen: „Wie kann aber Moralität überhaupt praktisch werden“<sup>777</sup>? In seinem Lösungsansatz ergänzt er die Vernunftmoral durch ein sanktionierendes Rechtssystem.<sup>778</sup>

„Eine Moral, die auf das entgegenkommende Substrat geeigneter Persönlichkeitsstrukturen angewiesen bleibt, bliebe in ihrer Wirksamkeit beschränkt, wenn sie die Motive der Handelnden nicht auch noch auf einem anderen Wege als dem der Internalisierung erreichen könnte, eben auf dem Wege der Institutionalisierung eines Rechtssystems, das die Vernunftmoral *handlungswirksam ergänzt*.“<sup>779</sup>

Habermas führt weiter aus, dass Rechtsinstitutionen den Einzelnen bei der Entscheidungsfindung entlasten, indem sie *richtiges* Verhalten vorgeben.<sup>780</sup> In den genannten Werken tritt das motivierende Potential der Gründe, die für moralische Normen herangezogen werden, in den Hintergrund. Ihnen kommt hier nur noch eine „schwach motivierende Kraft“<sup>781</sup> zu. Habermas betont stattdessen die Bedeutung empirischer Einflüsse auf menschliche Handlungen.<sup>782</sup>

Aus der Sicht Homanns argumentiert Habermas mit seiner Rechtstheorie auf der Ebene der Anreizlogik, da er strategischem beziehungsweise eigennutzorientiertem Handeln eine größere Bedeutung beimessen und damit die Wirksamkeit von guten Gründen auf den konkreten Handlungsvollzug

---

<sup>772</sup>Habermas, *Faktizität und Geltung* 148, (kursiv im Original).

<sup>773</sup>Vgl. Homann, *Sollen und Können* 36-37; vgl. hierzu auch Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik* 136 sowie Habermas, *Faktizität und Geltung* 148.

<sup>774</sup>Vgl. Homann, *Sollen und Können* 42.

<sup>775</sup>Vgl. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik* 117, vgl. hierzu auch Habermas, *Faktizität und Geltung* 162.

<sup>776</sup>Vgl. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik* 138; vgl. hierzu auch Habermas, *Faktizität und Geltung* 146 sowie Homann, *Sollen und Können* 61, 161-162.

<sup>777</sup>Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik* 36.

<sup>778</sup>Vgl. Habermas, *Faktizität und Geltung* 146; vgl. hierzu auch Homann, *Sollen und Können* 61, 161-162, 185.

<sup>779</sup>Habermas, *Faktizität und Geltung* 146, (Hervorhebung durch den Verfasser).

<sup>780</sup>Vgl. Habermas, *Faktizität und Geltung* 146.

<sup>781</sup>Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik* 135; vgl. hierzu auch Habermas, *Faktizität und Geltung* 146 sowie Homann, *Sollen und Können* 161.

<sup>782</sup>Vgl. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik* 136.

relativiere.<sup>783</sup> Homann belegt seine Lesart von Habermas mit folgender Stelle aus dem Werk *Faktizität und Geltung*:<sup>784</sup>

„Das zwingende Recht darf seine Adressaten nicht dazu *nötigen*, es muß ihnen freistellen, (...) im Einzelfall die performative Einstellung zum Recht zugunsten der objektivierenden Einstellung eines nutzenkalkulierenden und willkürlich entscheidenden Aktors aufzugeben. Rechtsnormen müssen aus Einsicht befolgt werden *können*.“<sup>785</sup>

Ogleich Homann bei Habermas' Ansatz einen konzeptionellen Fortschritt feststellt, kritisiert er dessen Implementierungsansatz aufgrund der bleibenden Schief lagen, dass er seine Grundlagen weiterhin nur in Bezug auf die Philosophie begründet. Folglich bleibt für Homann der Kernbestand seiner Konzeption überwiegend philosophisch geprägt und die Erkenntnisse anderer Wissenschaften, insbesondere der Ökonomik, nur unzureichend berücksichtigt.<sup>786</sup> Näherhin sei die Implementierung von Normen bloß ein additiver Baustein, den er seiner Argumentation hinzufüge. Nach Homanns Lesart bleibt das Paradigma nach dem Standardmodell bestehen,<sup>787</sup> und das, obwohl Habermas widersprechende Annahmen formuliere:<sup>788</sup> „Von der diskursiv gewonnenen Einsicht gibt es keinen *gesicherten* Transfer zum Handeln“<sup>789</sup>; Moral bedarf stattdessen der „Übereinstimmung mit solchen politischen und gesellschaftlichen Institutionen, in denen postkonventionelle Rechts- und Moralvorstellung bereits verkörpert sind“<sup>790</sup>. Homann konstatiert, dass Habermas' Implementierungsansatz die nötige Stringenz vermissen lasse.<sup>791</sup> Ferner kritisiert er, dass es zur Überwindung der Problemstruktur vom Typ des Gefangenendilemmas nicht ausreicht,<sup>792</sup> den Begründungsansatz „*tiefer zu legen*“<sup>793</sup>. Wird die Dilemmastruktur selbst nicht paradigmatisch in Rechnung gestellt, dann werden moralische Kollektivprobleme weiterhin auf *Willensschwäche* zurückgeführt.<sup>794</sup> Die Ethik hat den veränderten Bedingungen moderner Gesellschaften konsequent Rechnung zu tragen und in der Konsequenz moralische Prinzipien in eine Rahmenordnung zu implementieren und an individuelle Vorteilserwartungen zu knüpfen.<sup>795</sup>

---

<sup>783</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 61, 161-162, 232, siehe hier auch Fußnote 425.

In diesem Zusammenhang konstatiert Homann: „J. Habermas entwickelt eine Theorie des Rechts, wobei er weiß, dass das Recht zwar kommunikativ begründet ist, aber über Sanktionsdrohungen, ökonomisch: über Anreize, erst wirksam wird.“ (Homann, Sollen und Können 61).

<sup>784</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 134, 161.

<sup>785</sup>Habermas, Faktizität und Geltung 154, (kursiv im Original).

<sup>786</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 36.

<sup>787</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 185.

<sup>788</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 178, 249.

<sup>789</sup>Habermas, Die Einbeziehung des Anderen 51, (kursiv im Original); vgl. hierzu auch Homann, Braucht die Wirtschaftsethik eine „moralische Motivation“? 4.

<sup>790</sup>Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik 25.

<sup>791</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 178.

<sup>792</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 197.

<sup>793</sup>Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit 34, (Hervorhebung durch den Verfasser).

<sup>794</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 178.

<sup>795</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 266-267.

## 2.7 Karl-Otto Apel

Karl-Otto Apel ist der letzte wichtige philosophische Referenzautor, den Homann in der Auflistung seiner wichtigsten Bezugsautoren nennt. Die Bezüge auf Apel sind vergleichbar mit denjenigen auf Habermas, da er auch Apel als Idealtypus der autonomen Ethik in der Philosophie rezipiert. Homann bezieht sich auf Apel, um das Standardmodell der autonomen Ethik in der Philosophie zu illustrieren und letztlich zu kritisieren.<sup>796</sup> Darüber hinaus rezipiert er Apel, um die Rolle der Individualmoral in seinem Ansatz zu begründen.<sup>797</sup>

### 2.7.1 Standardmodell der autonomen Ethik in der Philosophie

Wie bei seiner Habermasrezeption problematisiert Homann ebenso in Bezug auf Apels Diskursethik die Logik des Dreischritts aus Gründen, moralischer Motivation und moralischem Handeln – siehe Gliederungspunkt *1.1.1 Autonome Ethik in der Philosophie*.<sup>798</sup> Seine Kritik läuft erneut darauf hinaus, dass auch Apel kollektive moralische Übel mit der Ausweitung seines Begründungsprogramms zu lösen versucht,<sup>799</sup> anstatt moralische Kollektivproblem ordnungsethisch zu lösen.<sup>800</sup> Für Homann gipfeln die Begründungsanstrengungen von Apels transzendentalpragmatischer Letztbegründung in seinem „Anspruch, [selbst] gegen den ‚moralischen Skeptiker‘ eine ‚Letztbegründung‘ grundlegender moralischer Normen liefern zu können“<sup>801</sup>. Homann bewertet den Lösungsansatz als den „ambitionierteste[n] Versuch“<sup>802</sup> innerhalb der autonomen Ethik in der Philosophie.

Ebenso wie bei Habermas relativiert Homann seine Kritik an Apels Ansatz aufgrund konzeptioneller Anpassungen. So ergänzte Apel seinen diskursethischen Begründungsansatz gegen Ende der 1980er Jahre um einen Teil B, in dem er die Handlungswirksamkeit und Implementierung moralischer Normen thematisiert.<sup>803</sup> Für Homann stellt diese konzeptionelle Ergänzung eine Aufwertung der Implementierungsfrage bei Apel dar.<sup>804</sup> Die Ergänzung um den Teil B hat für ihn allerdings nicht zur Folge,

---

<sup>796</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 26-30, 151.

<sup>797</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 136-137.

<sup>798</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 27-29.

<sup>799</sup>Vgl. Apel, Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik 29-33; vgl. hierzu auch Homann, Sollen und Können 27, 59.

<sup>800</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 57-59.

<sup>801</sup>Homann, Sollen und Können 59; vgl. hierzu auch Homann, Theoriestrategien der Wirtschaftsethik 6.

<sup>802</sup>Homann, Sollen und Können 157.

<sup>803</sup>Vgl. Apel, Institutionenethik oder Diskursethik als Verantwortungsethik 168; vgl. hierzu auch Homann, Sollen und Können 36, 61, 185 sowie Homann, Braucht die Wirtschaftsethik eine „moralische Motivation“? 4. Im Teil B entfaltet Apel die Diskursethik als Verantwortungsethik. (Vgl. Apel, Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik 37).

<sup>804</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 162.

dass Apels methodisches Vorgehen den Ansprüchen an ein Ethikparadigma für moderne Gesellschaften genügt. Trotz der Anpassungen verweist Homann auf bleibende Schief lagen: Obwohl Apels Ansatz „keineswegs nur ein philosophisches Programm“<sup>805</sup> darstellt, ist sein Ansatz wesentlich vom Paradigma der autonomen Ethik in der Philosophie bestimmt. Die Erkenntnisse anderer Wissenschaften, insbesondere der Ökonomie, berücksichtigt er nur unzureichend. Nach Homann kommt dies insbesondere darin zum Ausdruck, dass Apel die Problemstruktur vom Typ des Gefangenendilemmas nicht systematisch in Rechnung stellt.<sup>806</sup>

### 2.7.2 Rolle der Individualmoral

Homann verwendet Apel zudem als Referenzautor bei seinen Ausführungen zur Individualmoral.<sup>807</sup> In diesem Zusammenhang setzt er sich mit der Frage auseinander, ob „der ‚nicht institutionsgebundene Handlungsspielraum des Einzelnen‘ wirklich nahe bei Null [ist], wie Apel formuliert?“<sup>808</sup> Im Anschluss daran beschreibt Homann die Rolle der Individualmoral in seinem Ansatz, in dem er Handlungsfelder skizziert, wo individualmoralisches Handeln von konstitutiver Bedeutung ist.<sup>809</sup> Er kommt dabei zu dem Ergebnis, dass nicht institutionenkonformes moralisches Handeln „in verschiedenen Funktionen unverzichtbar“<sup>810</sup> ist, wobei er auf zwei Funktionen besonders hinweist: Zum einen, wenn noch keine anreizkompatible Ordnung existiert, sie nun etabliert und nach moralischen Leitideen gestaltet werden soll.<sup>811</sup> Zum anderen, wenn die soziale Ordnung Defizite aufweist, also wenn Probleme auftreten, „die von den bisherigen Regeln nicht erfasst“<sup>812</sup> werden. Dabei räumt Homann ein, dass die Rahmenordnung stets bestimmte Defizite aufweisen wird, da sie nicht alle erdenklichen Handlungsspielräume im Voraus abdecken kann. In diesen beiden Funktionen erachtet Homann das individualmoralische Handeln als unerlässlich. Für ihn ist daher der Handlungsspielraum für ein nicht institutionsgebundenes moralisches Handeln auch nicht nahe bei Null.<sup>813</sup>

Homanns Rezeptionsweise ist in zweifacher Hinsicht kritisch zu bewerten. Zum einen lautet Apels Aussage im Original: Der „Spielraum für ein nicht institutionskonformes moralisches Handeln [ist]

---

<sup>805</sup>Apel, Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik 31.

<sup>806</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 36-37.

<sup>807</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 134, 136, 177.

<sup>808</sup>Homann, Sollen und Können 136; vgl. hierzu auch Apel, Institutionenethik oder Diskursethik als Verantwortungsethik 208.

<sup>809</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 137-138.

<sup>810</sup>Homann, Sollen und Können 137.

<sup>811</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 137-138.

<sup>812</sup>Homann, Sollen und Können 138.

<sup>813</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 137.

in der Tat äußerst klein (wenn auch nicht = Null (...))<sup>814</sup>. Der Spielraum für nicht institutionsgebundenes moralisches Handeln ist nach Apel also nicht nahe bei Null, sondern lediglich äußerst klein. Zum anderen, und hierauf liegt der Schwerpunkt meiner Reflexion, kann Homanns Rezeptionsweise einen missverständlichen Eindruck hinsichtlich der Rolle der Individualmoral in Apels Ansatz erwecken. Im Kontext des obigen Zitats formuliert Apel, dass für ihn der Einzelne „nicht den Anreiz- und Dilemmastrukturen des strategischen Handelns [unterliegt], sondern den Spielregeln des argumentativen Diskurses“<sup>815</sup>. Die Aussage illustriert, dass der vernünftige Diskurs über die gemeinsamen Spielregeln der zentrale Aspekt seines Ansatzes ist. Konkret plädiert Apel dafür, dass der Einzelne durch demokratische und verantwortliche Teilhabe an der Gesellschaft die Institutionenebene fortwährend mitgestalten soll. Im Sinne einer demokratischen Gestaltung von Institutionen sollen die Menschen einen vernünftigen Diskurs über die Inhalte der Ordnungsebene führen, und damit über die konkreten Regeln ihres Zusammenlebens. Apel argumentiert also auf der Ebene *über* der Ordnungsethik, auf einer Metaebene.<sup>816</sup> In diesem Sinne bezeichnet er seine Diskursethik als „Metainstitution aller Institutionen“<sup>817</sup>, die die angemessene Gestaltung von Institutionen zum Gegenstand hat.<sup>818</sup> Apel sieht darin den entscheidenden Unterschied zwischen seinem Ansatz und dem von Homann:

Homann „reflektiert m.E. nicht radikal genug auf den Umstand, daß auch er selbst als *Institutionsethiker*, der die moralische Priorität der Spielregeln gegenüber den Spielzügen der Individuen hervorhebt, damit – oberhalb der Institutionsebene – wiederum an die Menschen als Handlungssubjekte appelliert“<sup>819</sup>.

Vor diesem Hintergrund zeigt sich, dass individualmoralisches Tun bei Apel von konstitutiver Bedeutung ist. Die Menschen sollen nach Apel einen demokratischen und verantwortungsvollen Diskurs über die Gestaltung der Institutionen führen. Es ist festzuhalten: Homann verzweckt Apel für seine Position. Er rezipiert Aussagen Apels ungeachtet ihres Sinnzusammenhangs und der Aussageabsicht des Autors.

---

<sup>814</sup>Apel, Institutionenethik oder Diskursethik als Verantwortungsethik 208.

<sup>815</sup>Apel, Institutionenethik oder Diskursethik als Verantwortungsethik 209.

<sup>816</sup>Vgl. Apel, Institutionenethik oder Diskursethik als Verantwortungsethik 208.

<sup>817</sup>Apel, Institutionenethik oder Diskursethik als Verantwortungsethik 209.

<sup>818</sup>Vgl. Apel, Institutionenethik oder Diskursethik als Verantwortungsethik 209.

<sup>819</sup>Apel, Institutionenethik oder Diskursethik als Verantwortungsethik 208, (kursiv im Original).

### 3. Anthropologische Optionen

Gemäß dem konzeptionellen Anspruch meiner Untersuchung sind die relevanten Vorannahmen zu reflektieren und für den Dialog zwischen unterschiedlichen Fachdisziplinen transparent zu machen. Nachdem ich im vorausgehenden Gliederungspunkt Homanns philosophische Optionen dargestellt habe, gilt es nun, seine anthropologischen Optionen explizit zu machen. Bevor ich Homanns Annahmen zum Menschen und seinem Handeln analysiere, erörtere ich anhand der nachstehenden drei Fragen wichtige Grundlagen. Den Gegenstand der Fragen habe ich vor dem Hintergrund meines Forschungsdesigns gewählt; er bezieht sich zudem auf den wissenschaftlichen Diskurs, der im Zusammenhang mit Homanns Annahmen zum menschlichen Handeln geführt wird:

- 1) Greift Homann in seinem Theorieansatz beim Homo oeconomicus auf ein ökonomisches Menschenbild<sup>820</sup> zurück, das die realen Bedingungen des Menschenseins widerspiegelt?
  - 2) Welche Systematik wählt Homann bei seinen Ausführungen zum menschlichen Handeln?
  - 3) Inwiefern lassen sich Homanns Annahmen zum menschlichen Handeln unter den Begriff der anthropologischen Optionen von Klaus Demmer subsumieren?
- 
- 1) Greift Homann in seinem Theorieansatz beim Homo oeconomicus auf ein ökonomisches Menschenbild zurück, das die realen Bedingungen des Menschenseins widerspiegelt?

Die Hintergrundfolie der ersten Frage bildet das Kapitel 5.3 *Der methodologische Individualismus und die normative Logik des Vorteilstausches (reine Ökonomik)* in Ulrichs Grundlagenwerk *Integrative Wirtschaftsethik*.<sup>821</sup> In diesem Kapitel problematisiert Ulrich die Methodik der reinen Ökonomik ausgehend von der Aussage: „Die Ökonomik hat *kein* Menschenbild.“<sup>822</sup> Das Ergebnis seiner Ausführungen lässt sich mit folgendem Passus auf den Punkt bringen:

„Was also den methodologischen Individualisten bewusst oder unbewusst zu seiner erkenntnisleitenden Fragestellung motiviert, ist letztlich doch wieder ein ganz bestimmtes, stark normativ geprägtes, geistesgeschichtlich zu verstehendes Gesellschaftskonzept (...) und ein ihm korrespondierendes oder vielmehr als normativer Kern *zugrunde liegendes Menschenbild*“<sup>823</sup>.

---

<sup>820</sup>Trotz der Vorbehalte, die ich in Kapitel 3.1 *Menschenbild als Verbundbegriff* gegen den Begriff Menschenbild vorgebracht habe, greife ich bei der Formulierung der ersten Frage auf diesen Ausdruck zurück. Mein Vorgehen trägt der Wortwahl im wirtschaftsethischen Diskurs Rechnung, wie ich in den Ausführungen zu Frage eins näher beschreiben werde.

<sup>821</sup>Vgl. Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik* 196.

<sup>822</sup>Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik* 199, (kursiv im Original).

<sup>823</sup>Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik* 202, (Hervorhebung durch den Verfasser).

Eine vergleichbare Kritik am methodischen Vorgehen der reinen Ökonomik findet sich in Ulrichs Aufsatz *Demokratie und Markt*: „Indem im methodologischen Individualismus aus dem wirtschaftenden Menschen der ‚wirtschaftliche Mensch‘ (Homo oeconomicus) gemacht wird, schrumpfen in der rein ökonomischen Weitsicht wie gezeigt alle sozialen und politischen Beziehungen auf Tauschbeziehungen zusammen.“ (Ulrich, *Demokratie und Markt* 86).

Nach Ulrich ist die Annahme der reinen Ökonomik – die Ökonomik habe kein Menschenbild – revisionsbedürftig, da ihre Position letztlich „nichts anderes als die Explikation eines Menschenbilds“<sup>824</sup> sei. Ferner kritisiert Ulrich, dass es sich beim methodologischen Individualismus der reinen Ökonomik um eine reduktionistische Sichtweise handelt, die den Menschen nur eindimensional unter dem Gesichtspunkt der ökonomischen Rationalität interpretiert und dabei voraussetzt, dass „alle Individuen *Homines oeconomici* wären“<sup>825</sup>. Gemäß dieser anthropologischen Option wird der Mensch als ein rein rational handelndes und eigennutzmaximierendes Individuum verstanden, das „keinen moralischen Gemeinsinn und folglich auch keine anderen zwischenmenschlichen Verbindlichkeiten als geschäftliche“<sup>826</sup> kenne.

Für meine Arbeit ist Ulrichs Kritik dahingehend von Bedeutung, dass Ulrich den wirtschaftsethischen Ansatz von Homann der reinen Ökonomik zuordnet, weswegen sich seine Kritik auch gegen Homanns Position richtet.<sup>827</sup> Hinzu kommt, dass Homann den Vorwurf, ein ökonomisches Menschenbild zu vertreten, in seiner 2014 veröffentlichten Publikation *Sollen und Können* aufgreift und sich entschieden gegen diese Auffassung stellt.<sup>828</sup> Er wendet hiergegen ein, dass er zwar mit dem *Homo oeconomicus* argumentiere, allerdings nicht, um mit diesem Modell allgemeine Aussagen über den Menschen – im Sinne eines Menschenbildes – zu treffen. Ein solches Vorgehen wäre nach Homann sogar methodisch falsch, da es sich beim *Homo oeconomicus* um ein Modell aus der Ökonomik handle mit dem sich ausschließlich spezifische Fragestellungen analysieren lassen – diese Aussage führe ich im nächsten Absatz näher aus.<sup>829</sup> Er vertritt die Annahme, dass der Vorwurf, er lege seinem Ansatz mit dem *Homo oeconomicus* ein ökonomisches Menschenbild zugrunde, sachlich falsch, und daher nicht haltbar sei. Homann bezieht den *Homo oeconomicus* schließlich „nicht situationsunabhängig auf ‚den Menschen‘“<sup>830</sup>, sondern „nur auf den Menschen in bestimmten, präzise beschreibbaren Situationen, nämlich in Dilemmastrukturen“<sup>831</sup>. Den *Homo oeconomicus* versteht Homann näherhin als Instrument zur Abschätzung, wie sich Menschen unter den Interaktionsbedingungen vom Typ des Gefangenendilemmas verhalten – oder mit Homann formuliert:<sup>832</sup>

---

<sup>824</sup>Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik* 202.

<sup>825</sup>Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik* 200.

<sup>826</sup>Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik* 200.

<sup>827</sup>Vgl. Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik* 196-215, hier vor allem 201-202; vgl. hierzu auch Ulrich, *Demokratie und Markt* 80-82.

<sup>828</sup>Ausführlich dazu vgl. Homann, *Sollen und Können* 101-105.

<sup>829</sup>Vgl. Homann, *Sollen und Können* 102.

<sup>830</sup>Homann, *Sollen und Können* 102.

<sup>831</sup>Homann, *Sollen und Können* 102.

<sup>832</sup>Vgl. Homann, *Sollen und Können* 103.

In diesem Zusammenhang ist auch auf die Ausführungen des Kapitels 1.3.2 *Gefangenendilemma* zu verweisen.



„Das Gefangenendilemma in seiner logischen Form zeigt unmittelbar, dass sich der Mensch in einer solchen Problemstruktur nur wie ein Homo oeconomicus verhalten, also defektieren, kann. Empirisch besteht in Interaktionen auf Wettbewerbsmärkten und bei Gemeinschaftsgütern, also generell in Dilemmastrukturen, immer die starke Tendenz zu einem Verhalten gemäß dem Theoriekonstrukt des Homo oeconomicus, weil zwar einige Menschen ‚gierig‘ sind, der große Rest aber deswegen defektiert, weil er Ausbeutung zu befürchten hat.“<sup>833</sup>

In Bezug auf den zitierten Passus lässt sich Homanns Position wie folgt konkretisieren: Unter Einbezug des Homo oeconomicus trifft er Aussagen über das menschliche Handeln, das Homann jedoch nicht als allgemeingültiges, sondern ausdrücklich als situationsabhängiges Verhalten versteht.<sup>834</sup> Konkret sei das Modell des Homo oeconomicus „nur auf den Menschen in (...) Dilemmastrukturen“<sup>835</sup> zu beziehen. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, dass sich Menschen unter den Interaktionsbedingungen vom Typ des Gefangenendilemmas wie ein Homo oeconomicus verhalten.<sup>836</sup> Modelltheoretisch gesprochen: Homann versteht das Theoriekonstrukt des Homo oeconomicus nicht als „allgemeine Verhaltenstheorie“<sup>837</sup>, sondern als Bestandteil einer „Situationstheorie“<sup>838</sup>, beim Homo oeconomicus handelt es sich nicht um eine „Mikrotheorie ‚des Menschen‘“<sup>839</sup>, sondern um eine „Makrotheorie“<sup>840</sup> über das Verhalten des Menschen unter den Interaktionsbedingungen vom Typ des Gefangenendilemmas.<sup>841</sup>

Hinsichtlich der ersten Frage – legt Homann seinen Ausführungen mit dem Homo oeconomicus ein ökonomisches Menschenbild zugrunde – gilt es festzuhalten: Von Homanns Standpunkt aus ist die Ausgangsfrage zu verneinen, da für ihn der Homo oeconomicus „kein Menschenbild (...), sondern ein strikt auf eine hochselektive Problemstruktur zugeschnittenes Theoriekonstrukt“<sup>842</sup> ist. Näherhin modelliert er mit dem Homo oeconomicus menschliches Verhalten unter den Interaktionsbedingungen vom Typ des Gefangenendilemmas. Aus spieltheoretischer und wirtschaftswissenschaftlicher Perspektive ist Homann zuzustimmen: Der Homo oeconomicus ist kein Menschenbild, sondern ein Theoriekonstrukt, mit dem sich menschliches Verhalten modellieren lässt. Mit den

---

<sup>833</sup>Homann, Sollen und Können 102.

<sup>834</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 102.

<sup>835</sup>Homann, Sollen und Können 102.

<sup>836</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 102-103.

Gegen Homanns Position lässt sich einwenden, dass er das Gefangenendilemma als Interaktionsstruktur versteht, die allen Interaktionen zugrunde liegt. (Vgl. Homann, Sollen und Können 67). Insofern lassen sich seine Aussagen über menschliches Verhalten, die er unter Einbezug des Homo oeconomicus formuliert, als allgemeingültige Annahmen verstehen.

<sup>837</sup>Homann, Sollen und Können 102.

<sup>838</sup>Homann, Sollen und Können 102.

<sup>839</sup>Homann, Sollen und Können 103.

<sup>840</sup>Homann, Sollen und Können 103.

Den Bedeutungsgehalt der beiden Begriffe *Mikrotheorie* und *Makrotheorie* beschreibe ich bei Frage zwei.

<sup>841</sup>Vgl. Homann, Theoriestrategien der Wirtschaftsethik 12.

<sup>842</sup>201; vgl. hierzu auch Homann, Sollen und Können 105.

Unter dem Ausdruck *hochselektive Problemstruktur* sind Dilemmastrukturen vom Typ des Gefangenendilemmas gemeint.

Marketingforschern Klaus Backhaus und Thomas Paulsen sowie dem Soziologen Andreas Diekmann sollen exemplarisch zwei Fachbereiche genannt werden, in denen menschliches Verhalten mit dem Homo oeconomicus modelliert wird.<sup>843</sup> Gegen den Vorwurf, dass Homann seinem Ansatz ein ökonomisches Menschendbild zugrunde legt, lässt sich zudem einwenden, dass er Annahmen zum menschlichen Handeln im Jahr 2015 erschienen Aufsatz *Das Können des moralischen Sollens II* in Bezug auf die Erkenntnisse empirischer Human- und Gesellschaftswissenschaften begründet.<sup>844</sup> Nach Homann sind für die Analyse menschlichen Handelns „die empirischen Wissenschaften zuständig“<sup>845</sup>, weshalb er deren Erkenntnisse in seinen Ansatz integriert. Die in dieser Publikation verfolgte Argumentationslinie unterscheidet sich in wesentlichen Punkten vom ökonomischen Menschenbild, wie ich es in Anlehnung an Ulrich skizziert habe – siehe hierzu vor allem Gliederungspunkt 3.3 *Intuition – zur Dominanz unbewusster Denkprozesse*. Nichtsdestotrotz macht die erste Frage auf einen wichtigen Aspekt aufmerksam, auf den auch Ulrichs Kritik abzielt: Als normativer Kern liegen Homanns Konzeption gewisse Annahmen zum menschlichen Handeln zugrunde.<sup>846</sup>

## 2) Welche Systematik wählt Homann bei seinen Ausführungen zum menschlichen Handeln?

Bei Frage eins habe ich vorgebracht, dass Homann den Homo oeconomicus als Makrotheorie zum menschlichen Handeln versteht, wonach sich der Mensch unter den Interaktionsbedingungen vom Typ des Gefangenendilemmas wie der Homo oeconomicus verhält. Neben dem Theoriekonstrukt

---

<sup>843</sup>Nach Backhaus/Paulsen erklärt man mit dem Homo oeconomicus in der Marketingforschung bestimmtes Konsumverhalten, was sie mit folgendem Beispiel verdeutlichen: „Man bemerkt bei seinem Nachbarn, dass er keine alkoholischen Getränke mehr zu sich nimmt. Der Ökonom erklärt das zum Beispiel mit gestiegenen Alkoholpreisen“. (Backhaus/Paulsen, Vom Homo Oeconomicus zum Homo Digitalis 325). Mit dem klassischen beziehungsweise strengen Modell des Homo oeconomicus lässt sich jedoch nicht erklären, dass sich die Präferenzen des Nachbarn auch geändert haben könnten und er deshalb keine alkoholischen Getränke mehr konsumiert. (Vgl. Backhaus/Paulsen, Vom Homo Oeconomicus zum Homo Digitalis 325). Als weiterführende Konzept gelten in der Marketingforschung der Homo Psychologicus – ein verhaltenswissenschaftliches Konstrukt – und der Homo Digitalis – nach diesem Ansatz können Anbieter mit Hilfe digitaler Informationserhebungen den Konsumenten Produkte entsprechend ihrer individuellen Präferenzen anbieten. (Vgl. Backhaus/Paulsen, Vom Homo Oeconomicus zum Homo Digitalis 323). Das Konsumentenverhalten lässt sich jedoch nicht ausschließlich mit diesen neuen Ansätzen erklären, weshalb der Homo oeconomicus in der Marketingforschung von bleibender Bedeutung ist. (Vgl. Backhaus/Paulsen, Vom Homo Oeconomicus zum Homo Digitalis 336).

Bei den Vertretern der Rational-Choice Theorie – die Theorie von vernünftige Handlungsentscheidungen – sind die Annahmen zum Homo oeconomicus ebenfalls von großer Bedeutung. Während sich das klassische Modell des Homo oeconomicus auf materielle und monetäre Präferenzen beschränkt, berücksichtigt die Rational-Choice Theorie auch altruistische Präferenzen bei der Begründung rationaler Handlungsentscheidungen. (Vgl. Diekmann, Rational-Choice-Theorie 332-334).

<sup>844</sup>Die Bezüge auf die empirischen Human- und Gesellschaftswissenschaften sind Gegenstand der nachfolgenden Ausführungen.

<sup>845</sup>Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 291.

<sup>846</sup>Die Aussage habe ich in Anlehnung an das einleitende Zitat von Ulrich formuliert; vor dem Hintergrund von Kapitel 3. *Terminologie: Menschenbild oder anthropologische Optionen als Verbundbegriff?* und der darin vorgebrachten Kritik am Begriff Menschenbild allerdings auf den Ausdruck Menschenbild verzichtet.

des Homo oeconomicus finden sich bei Homann zwei weitere Systematiken, unter die er Annahmen zum menschlichen Handeln subsumiert.

Erstens: In seinem Werk *Sollen und Können* skizziert Homann das Menschenbild der Ökonomik, das für ihn die folgenden zwei Aspekte umfasst:<sup>847</sup>

„(1) Der Mensch ist ein Lebewesen, das Vernunft hat (zoon logon echon, animal rationale), ein Wesen also, das planen, aus Erfahrungen lernen und Vereinbarungen treffen kann. (2) Der Mensch ist ein Gemeinschaftswesen (zoon politikon, animal sociale), also ein Wesen, das Interaktionen, eine Polis, einen Staat, ein Gemeinwesen nach Grundsätzen von Vernunft, Recht und Moral organisieren und (nur) darin seine Eudaimonia finden kann.“<sup>848</sup>

Hintergrundfolie des von Homann beschriebenen Menschenbildes der Ökonomie bildet die aristotelische Konzeption des zoon echon logon und zoon politikon.<sup>849</sup> Nach Aristoteles ist der Mensch das einzige Lebewesen, das über Vernunft verfügt.<sup>850</sup> Er versteht den Menschen zudem als Wesen, das zum Leben in einer staatlichen Gemeinschaft angelegt ist.<sup>851</sup>

Nach Homann lässt sich das Menschenbild der Ökonomik auf die beiden Optionen *animal rationale* und *animal sociale* beschränken, da die ökonomische Methode nicht „[m]ehr braucht“<sup>852</sup>. Er vertritt näherhin die Position, dass dieses Menschenbild sowohl für die Ökonomik als auch für die Wirtschaftsethik von nebensächlicher Bedeutung ist.<sup>853</sup> Analoges gilt für die Relevanz des ökonomischen Menschenbildes für Homanns philosophischen Ethikansatz, den er – wie bereits unter Kapitel 1. *Ethik für moderne Gesellschaften* erläutert – in Rückgriff auf seine wirtschaftsethische Position entwickelt.<sup>854</sup> Aus diesem Grund findet das Menschenbild der Ökonomik bis auf den oben zitierten Passus keine weitere Berücksichtigung in Homanns philosophischen Werk *Sollen und Können*. Als Zwischenfazit ist festzuhalten: Das Menschenbild der Ökonomik hat in Homanns philosophischem Ethikansatz den Charakter einer Randnotiz und zählt nicht zu seinen zentralen anthropologischen Annahmen.

---

<sup>847</sup>Vgl. Homann, *Sollen und Können* 105.

<sup>848</sup>Homann, *Sollen und Können* 105.

<sup>849</sup>Vgl. Aristoteles, *Pol.* I 2, 1253a (= Aristoteles, *Politik* 35).

<sup>850</sup>Rapp, *Mensch* 304.

In seiner Trinitätslehre beschreibt auch Thomas von Aquin den Menschen als vernunftbegabtes Wesen beziehungsweise animal rationale. (Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 29, aa. 1-3; vgl. hierzu auch Emery, *Einheit und Vielheit in Gott: Trinitätslehre* 91-92).

<sup>851</sup>Rapp, *Mensch* 305.

<sup>852</sup>Homann, *Sollen und Können* 105.

<sup>853</sup>Homann erachtet die Relevanz von Menschenbilder für die Wirtschaftsethik als gering: „Im Übrigen fehlt es (...) am Gespür für die Kontingenz – und Begründungsbedürftigkeit – der systematischen Bedeutung des ‚Menschenbildes‘ für die Wirtschaftsethik. (...) Als ob man aus dem ‚Menschenbild‘ irgendwelche Normen oder Ideale für die Wirtschaftsethik ‚herunterladen‘ könnte! (...) Die Ökonomik kann nicht auf die Anthropologie gegründet werden. Allenfalls am Ende können die Erkenntnisse der Einzelwissenschaften in so etwas wie einem ‚Menschenbild‘ zusammengeführt werden – vorläufig, hypothetisch und ‚im Grundriss‘, niemals dogmatisch fixiert, so dass dieses als Ableitungsgrundlage dienen könnte.“ (Homann, *Wirtschaftsethik: Versuch einer Bilanz und Forschungsaufgaben* 201-202).

<sup>854</sup>Vgl. Homann, *Sollen und Können* 20.

Zweitens: Im bereits erwähnten Aufsatz *Das Können des moralischen Sollens II* thematisiert Homann Forschungsergebnisse empirischer Wissenschaften, die er sodann aus der Perspektive seines philosophischen Ethikansatzes reflektiert. Ausgangspunkt seiner Ausführungen ist das Postulat, „dass das Handeln des Einzelnen Bedingungen unterliegt“<sup>855</sup>, die individualmoralisches Handeln erschweren und bisweilen unmöglich machen, und dass für die „Analyse dieser Bedingungen (...) die empirischen Wissenschaften zuständig“<sup>856</sup> sind. Wie das Konstrukt des Homo oeconomicus versteht Homann auch die rezipierten human- und gesellschaftswissenschaftlichen Erkenntnisse als Makrotheorie – also als Theorie über das Handeln von Menschen unter den Interaktionsbedingungen vom Typ des Gefangenendilemmas.<sup>857</sup>

„Daraus folgt, dass die hier herangezogenen Befunden *nur im Rahmen von Makrotheorien* Sinn machen, also in Theorien über Veränderungen in größeren Gruppen. In einer Mikrotheorie, also einer Theorie über das Verhalten des Einzelnen, sind sie lediglich als ein Faktor neben anderen Faktoren zu interpretieren, wobei die Einschränkungen der Autonomie und Souveränität des Einzelnen mehr oder weniger stark variieren können.“<sup>858</sup>

Homann behauptet nicht, dass sich Menschen nur nach der Logik verhielten, die er mit dem Gefangenendilemma illustriert, wonach sie ausschließlich nach ihrem eigenen Vorteil streben und die Handlungsstrategie der präventiven Gegendefektion wählen würden. Er weist sogar ausdrücklich darauf hin, dass Menschen auch kooperieren und aufeinander Rücksicht nehmen können. Die natürliche Anlage des Menschen zur Kooperation ist für Homanns Fragestellung nicht von Bedeutung und wird von ihm daher nicht näher berücksichtigt. Denn obgleich der Mensch zur Kooperation veranlagt ist, lässt sich nach Homann mit dieser dispositionellen Eigenschaft nicht plausibel erklären, wie sich Menschen unter den Interaktionsbedingungen vom Typ des Gefangenendilemmas verhalten.<sup>859</sup> Homanns Position lässt sich mit seinem Kommentar zu den Forschungsarbeiten des amerikanischen Anthropologen Michael Tomasello veranschaulichen:

---

<sup>855</sup>Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 291.

<sup>856</sup>Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 291.

<sup>857</sup>Vgl. Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 305.

<sup>858</sup>Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 305.

<sup>859</sup>Vgl. Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 292-293.

Im Gegensatz zu Homann versteht Ulrich seine anthropologischen Optionen als allgemeingültige Aussagen über den Menschen. Dabei subsumiert Ulrich seine Annahmen über den Menschen unter den Begriff der „*Conditio humana*“ – ein Begriff, der in der Tradition des Philosophen und Soziologen Helmuth Plessner steht. (Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik* 23). Nach Ulrich sind unter diesem Begriff die „*Bedingungen der Möglichkeit menschlichen Seins*“ zu verstehen und damit Bedingungen, die auf prinzipiell jeden Menschen zutreffen. (Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik* 23; vgl. hierzu auch Plessner, *Conditio humana* 38). Mit dem Bezug auf Plessner schlägt Ulrich eine bestimmte anthropologische Argumentationsrichtung ein. Schließlich entfaltet Plessners eine philosophische Anthropologie, die er gegenüber spirituellen Ansichten und einem biologischen Pragmatismus abgrenzt. (Vgl. Heuß, *Einleitung* 23; vgl. hierzu auch Plessner, *Conditio humana* 35-86). Letztere kommt darin zum Ausdruck, dass sich für Plessner der Mensch und sein Wesen nicht ausschließlich mit biologischen Kategorien erfassen und bestimmen lässt, da es etwas spezifisch Humanes gibt, das den Menschen von seinem zoologischen Umfeld unterscheidet. Beispielsweise kann der Mensch zu seiner Umwelt auf Distanz gehen und sie relativieren – oder wie es Ulrich ausdrückt: zu dieser Stellung nehmen. (Vgl.

„Die Frage, welche Schwierigkeiten sich für den einzelnen Akteur auftun, wenn in der modernen Welt in diese Kooperation die Konkurrenz als Systemimperativ der Marktwirtschaft (wieder) eingeführt wird (...), stellt TOMASELLO allerdings nicht mehr.“<sup>860</sup>

Fast in einem Nebenansatz handelt Homann die Position von Tomasello ab und erfasst daher seinen Beitrag zur Forschung nicht einmal annähernd.<sup>861</sup> Diese selektive Rezeption ist allerdings typisch für Homanns Vorgehensweise. Er folgt konsequent seiner spezifischen Fragstellung nach den Grenzen und Bedingungen individualmoralischen Handelns unter den Bedingungen des Gefangenendilemmas.<sup>862</sup> Homann rezipiert dabei nur diejenigen empirischen Erkenntnisse, die „für ein angemessenes Paradigma von Ethik von systematischer Bedeutung sind“<sup>863</sup>. In der Konsequenz berücksichtigt er Tomasellos Standpunkt nicht weiter, weshalb auch ich den Ansatz von Tomasello nicht näher analysieren werde.

Ferner beabsichtigt Homann, nur solche Forschungsergebnisse zu berücksichtigen, „die weitgehend unstrittig“<sup>864</sup> sind. Um diesem Anspruch gerecht zu werden, begründet er die einzelnen Annahmen zum menschlichen Handeln meist in Bezug auf mehrere Referenzautoren. Beispielsweise belegt Homann die Grenzen und Bedingungen der menschlichen Freiheit mit den Forschungsergebnissen des Neurobiologen Gerhard Roth und zugleich mit den Arbeiten des Soziologen Pierre Bourdieu – siehe Gliederungspunkt 3.2 *Begrenzte Freiheit*. Homanns Vorgehensweise ist dabei nicht als redundant oder widersprüchlich zu bewerten, sondern entspricht seiner Zielsetzung, möglichst unstrittige Forschungsergebnisse zu rezipieren.<sup>865</sup>

Für die Frage, welche Systematik Homann bei seinen Ausführungen zum menschlichen Handeln wählt, ist festzuhalten: Homanns Annahmen zum menschlichen Verhalten basieren im Wesentlichen auf den Erkenntnissen empirischer Human- und Gesellschaftswissenschaften.<sup>866</sup> Unter dem

---

Heuß, Einleitung 23-24; vgl. hierzu auch Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik* 24). Ulrich beschreibt seine Annahmen von Menschen zudem in Bezug auf die Forschungsarbeiten von Adolf Portmann und Ernst Tugendhat. In Rückgriff auf diese Referenzautoren begründet Ulrich die normative Logik der Zwischenmenschlichkeit als zentrales Postulat seiner wirtschaftsethischen Konzeption. Zugespißt formuliert: Die anthropologischen Optionen dienen als Ausgangs- und Zielpunkt für sein Konzept der Integrativen Wirtschaftsethik. (Vgl. Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik* 21).

<sup>860</sup>Vgl. Homann, *Das Können des moralischen Sollens* II 300.

<sup>861</sup>Tomasello setzt sich in seinen Arbeiten zentral mit dem kooperativen Verhalten des Menschen auseinander. (Vgl. Tomasello, *Warum wir kooperieren* 14-15).

<sup>862</sup>Vgl. Homann, *Das Können des moralischen Sollens* II 291.

<sup>863</sup>Homann, *Das Können des moralischen Sollens* II 293.

<sup>864</sup>Homann, *Das Können des moralischen Sollens* II 293.

<sup>865</sup>Vgl. Homann, *Das Können des moralischen Sollens* II 293.

<sup>866</sup>Homanns Vorgehensweise, konkret: der Einbezug wissenschaftlicher Erkenntnisse zum Menschen, genügt dem Anspruch der Philosophie in der Moderne. Nach Thies hat die Philosophie die Erkenntnisse der empirischen Humanwissenschaften, spätestens seit deren Durchbruch im 18. Jahrhundert, konsequent zu berücksichtigten. (Vgl. Thies, *Mensch* 1521). Der wissenschaftliche Anspruch verlangt dabei, spekulative Anschauungen und willkürliche Meinungen durch Theorien zu ersetzen – „Grundlage dafür können allein die empirischen Humanwissenschaften sein“. (Thies, *Mensch* 1521). Thies weist zudem darauf hin, dass es in der Philosophie eines reflektierten Umgangs mit den Erkenntnissen der empirischen Humanwissenschaften bedarf, da sich innerhalb einer Disziplin sehr unterschiedliche Erkenntnisse gegenüberstehen können und sich

Einbezug ausgewählter Forschungsarbeiten analysiert er Grenzen und Bedingungen individualmoralischen Handelns. Homanns Aussage, dass für die „Analyse dieser Bedingungen (...) die empirischen Wissenschaften zuständig“<sup>867</sup> sind, stellt diese Arbeit konsequent in Rechnung, weshalb ich in der nachfolgenden Darstellung ausschließlich die von Homann rezipierten Erkenntnisse empirischer Wissenschaften betrachten werde. In meiner Analyse von Homanns anthropologischen Optionen bleibt der Homo oeconomicus unberücksichtigt, da er keine Annahme der empirischen Human- und Gesellschaftswissenschaften ist, sondern ein Theoriekonstrukt der Ökonomie beziehungsweise der Spieltheorie. Hinzu kommt, dass der Homo oeconomicus als Modell eines ausschließlich rational denkenden und eigennutzmaximierenden Akteurs, den von Homann rezipierten humanwissenschaftlichen Erkenntnissen in einer zentralen Annahme widerspricht. Der Homo oeconomicus wird näherhin „durch den gesamten Komplex des ‚intuitiven‘ Denkens gewissermaßen abgeschliffen“<sup>868</sup> – ausführlich dazu siehe Gliederungspunkt 3.3 *Intuition – zur Dominanz unbewusster Denkprozesse*. Das Menschenbild der Ökonomie expliziere ich in meiner Arbeit ebenfalls nicht, da Homann dem Menschenbild der Ökonomie eine nur nebensächliche Bedeutung zuschreibt und er es bis auf dessen Skizzierung in seinem Ethikansatz nicht weiter berücksichtigt.<sup>869</sup>

### 3) Inwiefern lassen sich Homanns Annahmen zum menschlichen Handeln unter den Begriff der anthropologischen Optionen von Klaus Demmer subsumieren?

Bei der dritten Frage ist aufzuzeigen, dass sich die von Homann rezipierten human- und gesellschaftswissenschaftlichen Erkenntnisse als anthropologische Optionen nach Demmer verstehen lassen – und das, obwohl Homann selbst den Begriff nicht verwendet. Wie bei Frage zwei vorgebracht, benutzt Homann in seinem Aufsatz *Das Können des moralischen Sollens II* eine andere Systematik. Er entfaltet seine Ausführungen zum menschlichen Handeln unter dem Oberbegriff „Bedingungen individuellen moralischen Handelns“<sup>870</sup>, den er in die Kategorien „[a]nthropologische Beschränkungen“<sup>871</sup> und „[g]esellschaftliche Beschränkungen“<sup>872</sup> ausdifferenziert. Entgegen der

---

der Vorranganspruch einer Theorie nicht immer zweifelsfrei begründen lässt. (Vgl. Thies, Mensch 1522; ferner finden sich hier weitere Anmerkungen für einen reflektierten Umgang mit den Erkenntnissen der empirischen (Human-)Wissenschaften).

<sup>867</sup>Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 291.

<sup>868</sup>Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 310.

<sup>869</sup>Vgl. Homann, *Sollen und Können* 105.

<sup>870</sup>Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 291.

<sup>871</sup>Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 292.

<sup>872</sup>Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 301.

von Homann gewählten Systematik subsumiere ich die von ihm rezipierten Erkenntnisse der empirischen Human- und Gesellschaftswissenschaften unter den Begriff *anthropologische Optionen* von Klaus Demmer, und zwar aus drei Gründen:

Erstens: Die Einführung des Begriffs *anthropologische Optionen* ist vor dem Hintergrund meines Forschungsdesigns zu sehen, weshalb die Erkenntnisse des Gliederungspunkts 3. *Terminologie: Menschenbild oder anthropologische Optionen als Verbundbegriff?* in Erinnerung zu rufen sind: Beim Ausdruck *anthropologische Optionen* handelt es sich um einen für den Dialog geeigneten Verbundbegriff, der an die theologische Ethik und die (wirtschafts-)ethische Konzeption von Homann anschlussfähig ist.

Zweitens: Mit dem Begriff der *anthropologischen Optionen* und seiner *fakultativen* Dimension lässt sich Homanns Vorgehen und seine Annahmen zum menschlichen Handeln in angemessener Weise erfassen. Homann rezipiert schließlich nur diejenigen human- und gesellschaftswissenschaftlichen Erkenntnisse, die für seine Fragestellung relevant sind, wohingegen er andere bewusst unberücksichtigt lässt. In diesem Zusammenhang ist auf die Ausführungen zur Kooperation als menschliche Disposition bei Frage zwei zurückzuverweisen.<sup>873</sup>

Drittens: Das *Vor* als zweites Merkmal der *anthropologischen Optionen* trifft ebenfalls auf Homanns Ansatz zu. Die rezipierten empirischen Forschungsergebnisse lassen sich als Vorannahmen im Sinne Demmers verstehen, da sie seinen ethischen Urteilen vorgeschaltet sind.

Bezüglich der dritten Frage, inwiefern sich Homanns Annahmen zum menschlichen Handeln unter den Begriff der *anthropologischen Optionen* von Klaus Demmer subsumieren lassen, ist zu resümieren: Homanns Annahmen zum Menschen lassen sich unter den Begriff der *anthropologischen Optionen* nach Demmer einordnen, da der Begriff nicht nur als Verbundbegriff geeignet ist, sondern auch Homanns Annahmen zum menschlichen Verhalten in adäquater Weise erfasst. So bringt Demmers Optionenbegriff Homanns Vorgehensweise – die Auswahl bestimmter Annahmen, die sodann als Vorannahmen für die ethische Urteilsbildung dienen – seiner Semantik nach zum Ausdruck.

Vor dem Hintergrund des grundlegenden Verständnisses von Homanns Annahmen zum menschlichen Handeln expliziere ich im Nachfolgenden die einzelnen *anthropologischen Optionen*. Konkret differenziere ich zwischen den verschiedenen *anthropologischen Optionen*, stelle die human- und gesellschaftswissenschaftlichen Erkenntnisse vor, auf die sich Homann bezieht, um anschließend die Bedeutung der jeweiligen *anthropologischen Option* für seinen Ethikansatz darzustellen.

---

<sup>873</sup>Vgl. Homann, Das Können des moralischen Sollens II 291-314.

### 3.1 Eigennutzstreben – zur handlungsleitenden Motivation

Wie unter Gliederungspunkt 1.4 *Normative Urteile – die systematische Bedeutung des Gefangenendilemmas* vorgebracht, gehört die „Rehabilitierung des Eigennutzstrebens“<sup>874</sup> zu Homanns wichtigsten normativen Postulaten. Das Streben nach individuellem Nutzen zählt zugleich zu Homanns zentralen anthropologischen Optionen und ist das Kernpostulat seiner Aussagen über das menschliche Handeln:

„Den harten Kern der ökonomischen Methode bildet der Grundsatz: Menschen handeln gemäß ihren *individuellen Vorteilerwartungen*, ausgedrückt im Konstrukt des homo oeconomicus. Oder kürzer: Menschen handeln gemäß ihren Anreizen. Anreize sind handlungsbestimmte Vorteilerwartungen. Sie sind immer durch Präferenzen, Wünsche und situative Bedingungen zugleich bestimmt.“<sup>875</sup>

Dieses Zitat macht ersichtlich, dass für Homann das individuelle Vorteilsstreben die primäre Handlungsmotivation des Menschen ist. Bevor ich die Erkenntnisse der empirischen Wissenschaften darstelle, die Homann in Bezug auf diese anthropologische Option heranzieht, erscheinen mir noch zwei Anmerkungen zum zitierten Passus wichtig.

Erstens: Für ein angemessenes Verständnis von Homanns Position gilt es den Begriff *individuelles Vorteilsstreben* zu erörtern, und damit einhergehend die Frage, was Homann unter dem Ausdruck *Vorteil* versteht. Nach Homann ist die Bezeichnung *individuelles Vorteilsstreben* von einem Verständnis abzugrenzen, das hierunter ausschließlich das bloße Streben nach Einkommen und Vermögen fasst – analoges gilt für die synonym verwendeten Begriffe des Eigennutzstrebens und der Eigennutzmaximierung. Eine solche Auffassung stellt für ihn eine unsachgemäße Verkürzung dar und ist von seinem Verständnis grundsätzlich zu unterscheiden. So weist er in seinen Arbeiten dezidiert darauf hin, dass die Begriffe *Vorteile* und *Präferenzen* nicht rein monetär zu verstehen sind. Sie sind stattdessen auf all das zu beziehen, was Menschen als Vorteil ansehen. Der Vorteilsbegriff ist nach Homann also bewusst offen zu halten, da ein Mensch nicht bloß in der Vermehrung von Geld und Einkommen einen Vorteil sehen kann, sondern auch in der Besserstellung bei immateriellen Gütern, wie zum Beispiel Gesundheit und kulturellen Erfahrungen. Homanns Begriffsverständnis basiert auf den Arbeiten des US-amerikanischen Ökonomen Gary Stanley Becker. In Anlehnung an dessen Forschungsarbeiten erörtert Homann das erweiterte Verständnis des Vorteilsbegriffs beziehungsweise den offenen Vorteilsbegriff.<sup>876</sup>

---

<sup>874</sup>Homann, Sollen und Können 97.

<sup>875</sup>Homann/Enste/Koppel, *Ökonomik und Theologie* 15, (Hervorhebung durch den Verfasser).

<sup>876</sup>Vgl. Homann/Enste/Koppel, *Ökonomik und Theologie* 14-15; vgl. hierzu auch Homann, *Theoriestrategien der Wirtschaftsethik* 10 sowie Homann, *Sollen und Können* 20, siehe hier auch Fußnote 17.



„Unter Vorteilen ist in der modernen Ökonomik in der Becker’schen Tradition all das zu verstehen, was die Menschen selbst als Vorteil ansehen, also Einkommen und Vermögen ebenso wie Gesundheit, Muße, Glück oder Selbstverwirklichung in der Gemeinschaft mit anderen.“<sup>877</sup>

Zweitens: Im ersten Zitat dieses Kapitels zum *harten Kern der ökonomischen Methode* veranschaulicht Homann das Eigennutzstreben mit dem Homo oeconomicus.<sup>878</sup> In seinem Werk *Sollen und Können* weist Homanns Argumentation in eine ähnliche Richtung: Unter den Bedingungen des Gefangenendilemmas kann sich der Menschen „nur wie ein Homo oeconomicus verhalten“<sup>879</sup> und nach seinem eigenen Vorteil streben. Wie bereits vorgebracht, verfolgt Homann bei seinem im Jahr 2015 erschienen Aufsatz *Das Können des moralischen Sollens II* eine andere Argumentationslinie. Hier vertritt er den Standpunkt, dass für die Analyse der Bedingungen menschlichen Handelns die empirischen Human- und Gesellschaftswissenschaften zuständig sind.<sup>880</sup> Der Einbezug dieser wissenschaftlichen Erkenntnisse wird darin konkret, dass Homann das Eigennutzstreben nicht mit dem Homo oeconomicus, sondern mit den Forschungsergebnisse von Gerhard Roth und dessen Koautoren Michael Pauen und Nicole Strüber begründet.<sup>881</sup>

---

<sup>877</sup>Homann/Enste/Koppel, *Ökonomik und Theologie* 14.

Mit Blick in die Nikomachische Ethik des Aristoteles lässt sich der offene Vorteilsbegriff, der in Homanns Ansatz von zentraler Bedeutung ist, auch philosophisch begründen. Nach Aristoteles ist die Eudaimonia, sprich: die Glückseligkeit, das höchste menschliche Gut und ausnahmslos alle Menschen streben nach einem glücklichen Leben. Von dieser Annahme ausgehend setzt sich Aristoteles mit der Frage auseinander, wodurch ein glückliches Leben letztlich bestimmt ist. (Vgl. Brüllmann, *Ethische Schriften* 147; vgl. hierzu auch Mayerhofer, *Integrative Wirtschaftsethik und Katholische Sozialethik* 28). Er kommt dabei zu dem Ergebnis, dass ein gelingendes Leben zum einen durch ein tugendhaftes Handeln und zum anderen durch die Realisierung von äußeren Gütern bestimmt ist. Menschen streben Werte wie Freundschaft oder auch Wohlstand nicht um ihrer selbst willen an, sondern um des Glückes willen. (Vgl. Brüllmann, *Ethische Schriften* 147-148; vgl. hierzu auch Mayerhofer, *Integrative Wirtschaftsethik und Katholische Sozialethik* 28). Nach Aristoteles kann also die Realisierung verschiedener Güter zu einem glücklichen Leben beitragen, wobei Menschen nach dem streben, was sie selbst für gut und erstrebenswert halten. (Vgl. Brüllmann, *Glück* 263). Bei genauer Betrachtung ist allerdings auf einen zentralen Unterschied zwischen Aristoteles’ Glücksverständnis und dem offenen Vorteilsbegriff, wie in Homann entfaltet, hinzuweisen. Wie das obige Zitat deutlich macht, stellt Homann den Wert Glück den anderen Vorteilen gleich. Aristoteles beschreibt hingegen eine andere Wertehierarchie. Nach ihm wird einzig das Glück um seiner selbst willen angestrebt, wohingegen die anderen Güter, wie zum Beispiel Wohlstand, um des Glückes willen angestrebt werden. (Brüllmann, *Ethische Schriften* 147).

<sup>878</sup>Vgl. Homann/Enste/Koppel, *Ökonomik und Theologie* 15.

<sup>879</sup>Homann, *Sollen und Können* 102.

<sup>880</sup>Vgl. Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 291.

<sup>881</sup>Aufgrund besserer Lesbarkeit verzichte ich im Nachfolgenden Roths Koautoren mit aufzuführen. Sie sind stattdessen impliziert, wenn ich beispielsweise von Roths Forschungsergebnissen spreche. Meine Darstellung orientiert sich ferner an Homanns Rezeptionsweise, die nicht trennscharf zwischen den verschiedenen Werken von Roth und seinen Koautoren differenziert.

### 3.1.1 Gerhard Roth

Homann begründet das Eigennutzstreben als handlungsleitende Motivation des Menschen in Bezug auch auf die neurowissenschaftlichen Erkenntnisse von Roth.<sup>882</sup> Er thematisiert dessen Forschungsergebnisse nur insofern, wie sie für „ein angemessenes Paradigma der Ethik von systematischer Bedeutung sind“<sup>883</sup>. Sein Vorgehen ist in dieser Hinsicht der Rezeptionsweise seiner philosophischen Optionen ähnlich – siehe hierzu 2. *Philosophische Optionen*.

Zentraler Bezugspunkt für Homann sind Roths Erkenntnisse zum limbischen System – also zu dem Bereich des menschlichen Gehirns, der besonders emotionale und motivationale Prozesse steuert.<sup>884</sup> Roth untersucht die einzelnen Hirnareale der unteren, mittleren und oberen limbischen Ebene sowie dem gegenüberstehend die kognitiv-sprachliche Ebene des Isocortex.<sup>885</sup> Roth beschreibt die einzelnen Ebenen wie folgt:

1. Die untere limbische Ebene ist die vegetativ-affektive Ebene des limbischen Systems.<sup>886</sup> Sie steuert die wichtigsten Körperfunktionen und andere lebenserhaltende Verhaltensweisen, und sichert damit die biologische Existenz des Menschen.<sup>887</sup> Sie ist an der Regulation des Kreislauf- und Hormonsystems beteiligt,<sup>888</sup> wie auch an der Steuerung affektiv-emotionaler Zustände, wie beispielsweise Wut- und Angstreaktionen sowie Freude und Trauer.<sup>889</sup> Die untere limbische Ebene trägt ferner zur Kontrolle von automatisiertem Angriffs- und Verteidigungsverhalten bei beziehungsweise dazu,<sup>890</sup> „das Verhalten in schneller, reflexhafter und bewusster Weise (,aus dem Bauch heraus´) auf potenzielle Gefährdungen und *evolutionär vorteilhaftes Verhalten* einzustellen“<sup>891</sup>. Sie zielt konkret auf die Befriedigung grundlegender Lebens- und Überlebensbedürfnisse.<sup>892</sup> Die untere limbische Ebene bedingt dar-

---

<sup>882</sup>Vgl. Homann, Das Können des moralischen Sollens II 306.

<sup>883</sup>Homann, Das Können des moralischen Sollens II 293.

<sup>884</sup>vgl. Roth/Strüber, Wie das Gehirn die Seele macht 92.

<sup>885</sup>Ausführlich in: Roth/Strüber, Wie das Gehirn die Seele macht 63-91; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 294.

<sup>886</sup>Vgl. Roth, Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten 116; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 294.

<sup>887</sup>Vgl. Roth/Strüber, Wie das Gehirn die Seele macht 63; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 294.

<sup>888</sup>Vgl. Roth/Strüber, Wie das Gehirn die Seele macht 64; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 294.

<sup>889</sup>Vgl. Roth/Strüber, Wie das Gehirn die Seele macht 92; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 294.

<sup>890</sup>Vgl. Roth/Strüber, Wie das Gehirn die Seele macht 67; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 294.

<sup>891</sup>Roth/Strüber, Wie das Gehirn die Seele macht 67, (Hervorhebung durch den Verfasser).

<sup>892</sup>Vgl. Pauen/Roth, Freiheit, Schuld und Verantwortung 168; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 294.

über hinaus die grundlegenden Eigenschaften der menschlichen Persönlichkeit, das sogenannte Temperament eines Menschen und seine grundlegende Triebstruktur.<sup>893</sup> Die genannten Funktionen der unteren limbischen Ebene sind in erster Linie genetisch bestimmt; allerdings können auch vorgeburtliche Erfahrungen, die die Mutter während der Schwangerschaft macht und an ihr Kind übermittelt, Einfluss auf die Entwicklung der unten limbischen Ebene nehmen.<sup>894</sup>

2. Die mittlere limbische Ebene umfasst die unbewusste emotionale Konditionierung und Prägung, und ist für die menschliche Psyche „die wohl wichtigste ‚Etage‘ des Gehirns“<sup>895</sup>. Diese Ebene wird vor allem durch Bindungserfahrungen in der frühen Kindheit und der damit einhergehenden emotionalen Konditionierung bestimmt. Der Einfluss von später gemachten Erfahrungen auf die mittlere limbische Ebene ist vergleichsweise gering. Die mittlere limbische Ebene wird näherhin von den Erfahrungen geprägt, die ein Kleinkind mit Lob und Tadel durch seine primäre Bezugsperson macht. Das Kind verknüpft die rückgemeldete Belohnung beziehungsweise Bestrafung mit seinem Verhalten und zugleich mit positiven oder negativen Gefühlen, und speichert diese Verknüpfung als positives respektive negatives Ereignis ab.<sup>896</sup> Durch die emotionale Konditionierung werden die frühkindlichen Belohnungserfahrungen internalisiert und neuronal fest verankert. In der Konsequenz bilden sie die Basis für zukünftige „Belohnungserwartungen, die dann die Grundlage der egozentrischen Motivation bilden (‚Ich will alles, und zwar sofort!‘)<sup>897</sup>. Die Belohnungserwartungen eines erwachsenen Menschen basieren also wesentlich auf den frühkindlich gemachten Belohnungserfahrungen. Die mittlere limbische Ebene stellt das Belohnungszentrum des Gehirns dar und ist für das menschliche Motivationssystem von konstitutiver Bedeutung.<sup>898</sup> Dabei bleibt die mittlere limbische Ebene „ein Leben lang egoistisch-egozentrisch und stellt immer die Frage: ‚Was habe *ich* davon?‘“<sup>899</sup> Ein weiteres Merkmal der zweiten limbischen Ebene ist, dass sie zusammen mit der ersten den unbewussten und egozentrischen Anteil der menschlichen Persönlichkeit ausmacht.<sup>900</sup>

---

<sup>893</sup>Vgl. Roth/Strüber, *Wie das Gehirn die Seele macht* 92; vgl. hierzu auch Roth, *Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten* 118 sowie Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 294.

<sup>894</sup>Vgl. Roth/Strüber, *Wie das Gehirn die Seele macht* 92-93; vgl. hierzu auch Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 294.

<sup>895</sup>Roth/Strüber, *Wie das Gehirn die Seele macht* 68.

<sup>896</sup>Vgl. Roth/Strüber, *Wie das Gehirn die Seele macht* 92-93; vgl. hierzu auch Roth, *Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten* 118-119.

<sup>897</sup>Roth/Strüber, *Wie das Gehirn die Seele macht* 93.

<sup>898</sup>Vgl. Roth, *Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten* 119; vgl. hierzu auch Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 294.

<sup>899</sup>Roth, *Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten* 119, (kursiv im Original); vgl. hierzu auch Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 294.

<sup>900</sup>Vgl. Pauen/Roth, *Freiheit, Schuld und Verantwortung* 168-169.

3. Im Unterschied zur mittleren ist die obere limbische Ebene „die Grundlage unserer *bewussten individuellen und sozial vermittelten ‚Ich-Existenz‘*“<sup>901</sup>. Sie ist demnach der *Ort* bewusster Gefühle und Motive.<sup>902</sup> Die obere limbische Ebene befähigt den Menschen zur „Impulshemmung, zum Belohnungsaufschub, zur Frustrationstoleranz und zur Empathie“<sup>903</sup>. Zu ihren Funktionen gehört zudem das Abwägen möglicher Handlungskonsequenzen und das realistische Einschätzen von Risiken.<sup>904</sup> Darüber hinaus wirkt die obere limbische Ebene bei der Steuerung kooperativer beziehungsweise sozialer Verhaltensweisen.<sup>905</sup> Sie entwickelt sich von der Kindheit bis in das Erwachsenenalter hinein und lässt sich besser beeinflussen als die ersten beiden Ebenen. Sie ist ein wesentlicher Einflussort der Erziehung und weiterer Sozialisationsprozesse.<sup>906</sup> Neben den primären Bezugspersonen wird die obere limbische Ebene auch durch andere Familienmitglieder sowie durch Freunde und Schulkameraden geprägt. Im Vergleich mit den ersten beiden Ebenen nimmt die obere limbische Ebene jedoch einen geringeren Einfluss auf die menschliche Persönlichkeit.<sup>907</sup>
4. Den drei Ebenen des limbischen Systems steht funktional die kognitiv-kommunikative Ebene des Isocortex gegenüber. Auf dieser Ebene finden ebenfalls bewusste Prozesse statt.<sup>908</sup> Sie ist der „Sitz des Arbeitsgedächtnisses, des Verstandes und der Intelligenz“<sup>909</sup>, wie auch der Sprachzentren.<sup>910</sup> Sie befähigt den Menschen zu einem vernunftgeleiteten Umgang mit seinem Umfeld und sich selbst, und damit zur verstandesgeleiteten Problemlösung und zum logischen Denken.<sup>911</sup> Auf der kognitiv-kommunikativen Ebene des Isocortex

---

<sup>901</sup>Roth, *Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten* 120, (kursiv im Original).

<sup>902</sup>Vgl. Roth/Strüber, *Wie das Gehirn die Seele macht* 93; vgl. hierzu auch Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 294.

<sup>903</sup>Roth/Strüber, *Wie das Gehirn die Seele macht* 93; vgl. hierzu auch Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 294-295.

<sup>904</sup>Vgl. Roth/Strüber, *Wie das Gehirn die Seele macht* 93; vgl. hierzu auch Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 294.

<sup>905</sup>Vgl. Roth, *Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten* 120; vgl. hierzu auch Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 294.

<sup>906</sup>Vgl. Roth/Strüber, *Wie das Gehirn die Seele macht* 93; vgl. hierzu auch *Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten* 120 sowie Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 294-295.

<sup>907</sup>Vgl. Roth/Strüber, *Wie das Gehirn die Seele macht* 93; vgl. hierzu auch Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 294-295.

<sup>908</sup>Vgl. Roth, *Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten* 121; vgl. hierzu auch Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 295.

<sup>909</sup>Roth, *Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten* 121; vgl. hierzu auch Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 295.

<sup>910</sup>Vgl. Roth, *Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten* 121; vgl. hierzu auch Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 295.

<sup>911</sup>Vgl. Roth, *Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten* 122; vgl. hierzu auch Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 295.

vollziehen sich neben rationalen Denkprozessen auch die Wahrnehmung sinnlicher Erfahrungen und menschlicher Erinnerungen.<sup>912</sup> Die Entwicklung der kognitiv-sprachlichen Ebene beginnt bereits vor der Geburt und verläuft sodann parallel zur oberen limbischen Ebene bis zum Erwachsenenalter.<sup>913</sup>

Die vorausgehende Darstellung der einzelnen Hirnareale bildet die Grundlage für Roths Annahme, dass die skizzierten Subsysteme an der Handlungssteuerung in unterschiedlicher Ausprägung beteiligt sind: Menschliche Handlungen werden insbesondere vom limbischen System mit seinen drei Ebenen beeinflusst, wohingegen die kognitiv-kommunikative Ebene des Isocortex „am weitesten (...) von der Handlungssteuerung entfernt“<sup>914</sup> ist. Mit Roth ist zu präzisieren, dass die untere, mittlere und oberer Ebene des limbischen Systems in unterschiedlicher Weise an der Handlungssteuerung beteiligt sind:

Die „obere limbische Ebene wirkt (...) hemmend und mildernd auf die unteren Ebenen ein. Die – zumindest teilweise – Überwindung des krassen Egoismus der unteren und mittleren limbischen Ebene ist ein Kernstück unserer Sozialisation und Erziehung und bildet die Basis von Moral und Ethik. Diese Einflussnahme von ‚oben nach unten‘ ist aber schwächer als die von ‚unten nach oben‘.“<sup>915</sup>

Aufgrund der geringeren Einflussnahme *von oben nach unten* kommt der unteren und mittleren Ebene – und damit den beiden egozentrischen Ebenen – des limbischen Systems eine zentrale Rolle bei der Handlungssteuerung zu. Hervorzuheben ist dabei die Wirkweise der mittleren limbischen Ebene, die – wie bereits erörtert – das Belohnungszentrum des menschlichen Gehirns darstellt. Bei jeder Entscheidungen stellt sie die egozentrische Frage: „Was habe *ich* davon?“<sup>916</sup>. Diese Frage ist

---

<sup>912</sup>Vgl. Roth/Strüber, *Wie das Gehirn die Seele macht* 93-94; vgl. hierzu auch Homann, *Das Können des moralischen Sollens* II 295.

<sup>913</sup>Vgl. Roth, *Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten* 121.

<sup>914</sup>Roth, *Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten* 126.

<sup>915</sup>Roth, *Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten* 125.

<sup>916</sup>Roth, *Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten* 119; vgl. hierzu auch Pauen/Roth, *Freiheit, Schuld und Verantwortung* 169 sowie Homann, *Das Können des moralischen Sollens* II 296.

An dieser Stelle sind die Ausführungen aus Kapitel 3.1 *Menschenbild als Verbundbegriff* in Erinnerung zu rufen, dass die empirischen Humanwissenschaften zu unterschiedlichen, teilweise auch zu gegensätzlichen Erkenntnissen kommen können. (Vgl. Thies 1522). Zu gegensätzlichen Ergebnissen kommen die empirischen Humanwissenschaften bei der Frage nach der primären Handlungsmotivation des Menschen. Wie aufgezeigt, betont Roth, dass die beiden egozentrischen Ebenen des limbischen Systems für die Handlungssteuerung von zentraler Bedeutung sind. Der Neurowissenschaftler Joachim Bauer vertritt demgegenüber eine entgegengesetzte Position. Seine Erkenntnisse lassen sich mit dem Titel seines Werks illustrieren: *Prinzip Menschlichkeit. Warum wir von Natur aus kooperieren*. Bauer beschreibt „den Menschen als ein Wesen, dessen zentrale Motivation auf Zuwendung und gelingende mitmenschliche Beziehungen gerichtet ist“. (Bauer, *Prinzip Menschlichkeit* 7). Die handlungsleitende Motivation des Menschen ist für ihn die funktionierende Gemeinschaft mit anderen Individuen, wozu auch zwischenmenschliche Zuwendung und Anerkennung gehören. (Vgl. Bauer, *Prinzip Menschlichkeit* 21). Die soziale Verwiesenheit des Menschen begründet Bauer mit den biochemischen Grundlagen des menschlichen Motivationssystems. (Vgl. Bauer, *Prinzip Menschlichkeit* 24-28). Maßgeblich für die Handlungssteuerung sei das Mittelhirn, welches das komplexe Zusammenspiel der Botenstoffe Dopamin, endogener Opioiden und Oxytozin reguliert. (Vgl. Bauer, *Prinzip Menschlichkeit* 27, 31). Seine Position,

konstitutiv für jeden Entscheidungsprozess, wie Homann in seiner Rezeption von Roth ausdrücklich betont:<sup>917</sup>

„Alle möglichen Entscheidungen werden fortlaufend und implizit entlang dieser Frage kontrolliert. Entscheidungen, welche die Vorteils- und Belohnungserwartungen des limbischen Systems des Gehirns nicht befriedigen, werden im intuitiven Denken in aller Regel nicht ‚freigeschaltet‘.“<sup>918</sup>

Das Zitat beinhaltet ferner den für Homann entscheidenden Bezugspunkt zu Roths Forschungsarbeiten, wonach Vorteils- respektive Belohnungserwartungen für das menschliche Handeln von grundlegender Bedeutung sind.

### 3.1.2 Bedeutung für Homanns Ethikansatz

Für Homann sind weniger die einzelnen Funktionen der drei Ebenen des limbischen Systems und kognitiv-sprachliche Ebene des Isocortex von Bedeutung als vielmehr deren Zusammenspiel bei einer konkreten Handlung. Er setzt sich zentral mit der Roths Annahme auseinander, dass die beiden egozentrischen Ebenen des limbischen Systems und insbesondere das Belohnungssystem beziehungsweise die Vorteilserwartungen der mittleren limbischen Ebene entscheidenden Einfluss auf das menschliche Handeln nehmen. Nach Homann hat die Ethik Roths Position, dass die mittlere limbische Ebene bei jeder Entscheidung die egozentrische Frage stellt: *Was habe ich davon?*,<sup>919</sup> systematisch in Rechnung zu stellen.

Homann interpretiert Roths Erkenntnisse zunächst hinsichtlich ihres anthropologischen Gehalts. In Anlehnung an Roth vertritt er den Standpunkt, dass moralisches Handeln grundsätzlich nicht auf individuelle Belohnungen verzichten kann. Oder mit Homann formuliert: Der Mensch könne auf Dauer „nicht mit systematischer Enttäuschung seiner überwiegend unbewussten Belohnungserwartungen leben“<sup>920</sup>. Obgleich er seine Annahmen zum menschlichen Handeln nicht mit dem

---

dass der Mensch ein auf Kooperation mit anderen ausgerichtetes Wesen ist, bringt Bauer pointiert zum Ausdruck: „Die stärkste und beste Droge für den Menschen ist der andere Mensch.“ (Bauer, Prinzip Menschlichkeit 52; vgl. hierzu auch Bauer, Prinzip Menschlichkeit 34).

<sup>917</sup>Vgl. Homann, Das Können des moralischen Sollens II 306.

<sup>918</sup>Homann, Das Können des moralischen Sollens II 306.

Den Begriff *freigeschaltet* zitiert Homann nach Roth, Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten 220. Meines Erachtens handelt es sich hierbei um eine irreführende Rezeptionsweise. Schließlich veranschaulicht Roth an dieser Stelle hemmende und erregende Mechanismen des Gehirns am Beispiel der Bewegungssteuerung: „Es muss in einem bestimmten Handlungszusammenhang also jeweils genau eine Handlung freigeschaltet werden, und alle überhaupt möglichen anderen Handlungen müssen völlig unterdrückt werden.“ (Roth, Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten 220). Mit dem Zitat suggeriert Homann eine Anschlussfähigkeit an die Position Roths, die bei dieser Argumentation nicht gegeben ist.

<sup>919</sup>Vgl. Roth, Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten 119.

<sup>920</sup>Homann, Das Können des moralischen Sollens II 296.

Bezugnehmend auf Roths Erkenntnis, dass es sich beim limbischen System um eine erfahrungsabhängige Instanz handelt, die durch nahestehende Personen geprägt wird und bereits nach Ende der Pubertät kaum mehr beeinflussbar ist, zieht Homann noch eine weitere Schlussfolgerung: Da Individuen bis zum Ende der

Homo oeconomicus veranschaulicht, sondern in Bezug auf Roths Forschungsergebnisse begründet, bleibt sein anthropologisches Hauptpostulat unverändert – der Mensch ist ein eigennutzmaximierendes Wesen, das nach seinem eigenen Vorteil strebt.<sup>921</sup>

Von dieser anthropologischen Option ausgehend gelangt er zur Schlussfolgerung für seinen Ethikansatz, dass moralische Normen anreizkompatibel zu gestalten und in eine sanktionsbewehrte Rahmenordnung zu implementieren sind. Auf diese Weise können dem Einzelnen realistische Vorteilserwartungen in Aussicht gestellt und sein institutionenkonformes moralisches Handeln belohnt werden.<sup>922</sup>

### 3.2 Begrenzte Freiheit

Homann entfaltet sein Verständnis von Freiheit mit zwei verschiedenen Begründungsansätzen: Im Aufsatz *Das Können des moralischen Sollens II* postuliert Homann in Bezug auf die Erkenntnisse empirischer Human- und Gesellschaftswissenschaften, dass der Mensch respektive die menschliche

---

Pubertät überwiegend in Kleingruppen interagieren, ist ihr Moralverständnis im Wesentlichen von einer Kleingruppenmoral bestimmt. Die internalisierte Kleingruppenmoral ist zwar für zwischenmenschliche Beziehungen und das private Leben unverzichtbar, jedoch lassen sich damit die Strukturen globaler Gesellschaften nicht adäquat erfassen. Insbesondere sei sie mit den marktwirtschaftlichen Bedingungen von Wettbewerb und Eigennutzstreben nicht kompatibel. Die in der Kleingruppe gemachten Erfahrungen zur Lösung moralischer Probleme lassen sich schließlich nicht direkt auf marktwirtschaftliche Probleme und Fragestellungen anwenden. (Vgl. Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 307). Homann bringt seine Argumentation wie folgt auf den Punkt: „Moralische Kollektivprobleme sind nicht individualmoralisch zu lösen.“ (Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 307).

<sup>921</sup>Vgl. Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 306.

Demgegenüber sind Ulrichs anthropologische Optionen im Wesentlichen durch die normative Logik der Zwischenmenschlichkeit bestimmt – siehe hierzu das Kapitel 1. *Das Phänomen der humanen Moralität: Die normative Logik der Zwischenmenschlichkeit*. (Vgl. Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik* 23-57). Unter den Begriff normative Logik der Zwischenmenschlichkeit subsumiert Ulrich folgende vier Aspekte: „(1) die prinzipiell gleiche Verletzlichkeit und Schutzbedürftigkeit aller Menschen, (2) ihre gleiche Fähigkeit, sich gedanklich in andere Menschen zu versetzen, (3) die sich daraus erschliessende Reziprozität legitimer moralischer Ansprüche und schliesslich (4) die rationale Verallgemeinerbarkeit der moralischen Reziprozität (Universalisierungsprinzip).“ (Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik* 45-46). Seine Annahmen zum Menschen stehen im deutlichen Widerspruch zu Homanns zentraler anthropologischen Option des eigennutzorientierten Menschen, da für ihn im Grunde jeder Mensch sein Leben „nach moralischen Grundsätzen führen will“. (Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik* 26). Er hebt explizit hervor, dass sich das Motiv des Eigeninteresses der normativen Logik der Zwischenmenschlichkeit, und damit zum Beispiel der unbedingten Achtung anderer Person, unterzuordnen hat. (Vgl. Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik* 63). Sein vernunftethischer Standpunkt ist demnach unvereinbar mit dem Streben nach individueller Besserstellung. (Vgl. Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik* 25-26). Ein einschlägiger Passus aus Ulrichs *Integrativer Wirtschaftsethik* soll die Vorrangigkeit der normativen Logik der Zwischenmenschlichkeit vor individueller Vorteilsnahme illustrieren: „Vom moralischen Standpunkt aus sind Akteure auch und gerade in widrigen Umständen aufgefordert, persönliche Nachteile in Kauf zu nehmen (...). Um klären zu können, welches Mass an Verzicht eines Akteurs auf eigenen Erfolg in einer gegebenen Situation ‚angemessen‘ – und das kann nur heissen: begründbar – ist und welche Folgen des eigenen Erfolgsstrebens gegenüber allen Betroffenen verantwortet werden können, ist daher stets (...) ein begründender Legitimations- und Zumutbarkeitsdiskurs erforderlich.“ (Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik* 106, [kursiv im Original]).

<sup>922</sup>Vgl. Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 309-310.

Freiheit durch phylogenetische, ontogenetische und sozio-kulturelle Einflüsse beschränkt ist.<sup>923</sup> Im Werk *Sollen und Können* verwendet Homann hingegen eine rein philosophische Begründung der menschlichen Freiheit, die ich in der gebotenen Kürze darstelle, bevor ich entsprechend des Schwerpunktes dieses Kapitels die rezipierten human- und gesellschaftswissenschaftlichen Erkenntnisse erörtere.

Wie im Gliederungspunkt *1.2 Praktischer Syllogismus* dargelegt, orientiert sich Homanns Ethikansatz für moderne Gesellschaften „an den grundlegenden Prinzipien der abendländisch-christlichen Ethik“<sup>924</sup>. Zu diesen Prinzipien zählt er neben der Würde und Solidarität auch die Freiheit jedes Menschen.<sup>925</sup> Gemäß seiner Argumentation verortet Homann den Freiheitsbegriff in der abendländisch-christlichen Tradition – was ein gewisses Freiheitsverständnis impliziert. Beim Ausdruck *abendländisch-christliche Tradition* handelt es näherhin um eine vieldeutige Bezeichnung, die die Frage aufwirft, wie Freiheit nach Homann konkret zu verstehen ist.<sup>926</sup> Anhand zwei aussagekräftiger Abschnitte lässt sich sein philosophisch geprägtes Freiheitsverständnis aufzeigen. In einem einschlägigen Passus bestimmt Homann den Begriff Freiheit wie folgt:

„Freiheit gibt es nur im Gesellschaftszustand; sie ist zu begreifen als Resultat von kollektiven Entscheidungen aller Betroffenen. – Als Standortbestimmung gilt, dass die Freiheit des Einzelnen ihre Grenze an der gleichen Freiheit des anderen findet“<sup>927</sup>.

Für Homann ist Freiheit damit das Ergebnis kollektiver Entscheidungen. Sie ist für ihn auch dadurch bestimmt, dass die individuelle Freiheit durch die gleiche Freiheit anderer begrenzt ist. Wie das Zitat ersichtlich macht, beschreibt Homann Freiheit als gesellschaftliche beziehungsweise soziale Größe.

---

<sup>923</sup>Vgl. Homann, *Das Können des moralischen Sollens* II 291-292.

Bei den Begriffen der *Phylogenese* und *Ontogenese* handelt es sich um Fachtermini aus der Psychologie. Mit dem Handbuch *Entwicklungspsychologie des Kindes- und Jugendalters für Bachelor* von Arnold Lohaus und Marc Vierhaus sind die beiden Begriffe wie folgt zu definieren: „Bei der Phylogenese handelt es sich um die stammesgeschichtliche Entwicklung im Laufe der Evolution, die sich nicht auf einzelne Individuen, sondern auf die Entwicklung von Arten bzw. Spezies bezieht.“ (Lohaus/Vierhaus, *Entwicklungspsychologie des Kindes- und Jugendalters für Bachelor* 6). „Unter Ontogenese versteht man die Entwicklung des Menschen von der Konzeption (Empfängnis) bis zum Tod.“ (Lohaus/Vierhaus, *Entwicklungspsychologie des Kindes- und Jugendalters für Bachelor* 6).

<sup>924</sup>Homann, *Sollen und Können* 20.

<sup>925</sup>Vgl. Homann, *Sollen und Können* 20; siehe hierzu die Ausführungen in Kapitel *1.2 Praktischer Syllogismus*.

<sup>926</sup>Die Frage stellt sich auch deshalb, weil Homann die Bezeichnung *abendländisch-christlich* nicht näher bestimmt. Weitere Konkretionen sind meines Erachtens erforderlich, da dieser Ausdruck – wie bereits erwähnt – mehrdeutig ist. Einerseits lässt sich Freiheit aus katholischer und evangelischer Sicht unterschiedlich entfalten. (Für das evangelische Freiheitsverständnis verweise ich exemplarisch auf Bayer, *Freiheit* 319-320; für das katholische Freiheitsverständnis verweise ich exemplarisch auf Pröpper, *Freiheit* 103-105). Andererseits gilt es auch das Freiheitsverständnis aus katholischer Perspektive differenziert zu betrachten. Je nach Fachrichtung wird der Begriff Freiheit unterschiedlich interpretiert. Auf die inhaltliche Unterschiede in der biblischen, der historisch-theologischen, der systematisch-theologischen, der theologisch-ethischen und der praktisch-theologischen Betrachtung der Freiheit gehe ich in meiner Arbeit nicht näher ein und verweise auf die entsprechenden Beiträge im *Lexikon für Theologie und Kirche*. (Vgl. Eckert, *Freiheit* 99-100; Pröpper, *Freiheit*. III. Historisch-theologisch 100-103; Pröpper, *Freiheit*. IV. Systematisch-theologisch 103-105; Demmer, *Freiheit* 105-106 sowie Windisch, *Freiheit* 106-107).

<sup>927</sup>Homann, *Sollen und Können* 127, Fußnote 219.



Seine Aussage, dass *Freiheit das Resultat von kollektiven Entscheidungen* ist, impliziert zwar, dass Freiheit zu den Attributen des Menschen gehört, jedoch geht er auf diesen Aspekt nicht näher ein. Sein Standpunkt ist inspiriert vom philosophischen Ansatz von Thomas Hobbes – siehe Gliederungspunkt 2.1 Thomas Hobbes.<sup>928</sup> Konkreter Bezugspunkt sind Hobbes' Ausführungen zum Naturzustand, wonach es im Naturzustand zum „Krieg eines jeden gegen jeden“<sup>929</sup> – es sei denn, dass jeder auf sein Recht verzichtet, „alles zu tun, was er will“<sup>930</sup>.

Homann selbst weist darauf hin, dass das eben skizzierte Verständnis von Freiheit zu kurz greift. Diese philosophische Perspektive allein sei nicht hinreichend, um Freiheit angemessen zu beschreiben, da ansonsten die Mitmenschen ausschließlich als Grenze, und damit als Beeinträchtigung der individuellen Freiheit verstanden würden. Für Homann ist dieses restriktive Freiheitsverständnis um eine Position zu ergänzen, die Freiheit nicht eindimensional, sondern in einem umfassenderen Sinn begreift. Diesbezüglich rezipiert er folgende Aussage von Hegel, der die insgesamt freiheitsförderliche Bedeutung anderer Personen für die eigene Freiheit hervorhebt:<sup>931</sup>

„[D]ie Gemeinschaft der Person mit anderen muß (...) wesentlich nicht als eine Beschränkung der wahren Freiheit des Individuums, sondern als eine Erweiterung derselben angesehen werden.“<sup>932</sup>

In Anlehnung an Hegel vertritt Homann die Annahme, dass die Freiheit des Einzelnen zwar durch die Freiheit anderer eine Begrenzung erfährt, dass jedoch auch die positiven Implikationen dieser Einschränkung zu berücksichtigen sind. Konkret: In Bezug auf die Mitmenschen lässt sich nur bedingt von einer Einschränkung der individuellen Freiheit sprechen, da gewisse Restriktionen zugleich auch Handlungsspielräume freisetzen, die sich ohne eine Selbstbeschränkung nicht eröffnen würden. Homann veranschaulicht die Logik, inwiefern eine *Beschränkung als Erweiterung* der Freiheit zu denken ist, wie folgt:

„Durch glaubwürdigen Verzicht auf bestimmte Handlungsoptionen wie Raub, Erpressung, Steuerhinterziehung, Umweltverschmutzung, Vertragsbruch etc. gewinnt der Einzelne höher geschätzte Interaktionsoptionen, die er ohne solchen Verzicht nicht haben würde. Wer sich z.B. alle Handlungsoptionen offen hält, auch die Option, seine Rechnung nicht zu bezahlen, findet bald niemanden mehr, der ihm sein Auto repariert.“<sup>933</sup>

Nachdem ich Homanns philosophisches Freiheitsverständnis anhand zweier zentraler Aussagen

---

<sup>928</sup>Homanns Verständnis, dass es Freiheit „nur im Gesellschaftszustand“ gibt und „dass die Freiheit des Einzelnen ihre Grenze an der gleichen Freiheit des anderen findet“, ließe sich auch in Bezug auf Kant begründen. (Homann, Sollen und Können 127, Fußnote 219). So fordert auch Kant, dass der Mensch auf all das verzichten muss, was in die Freiheit anderer eingreift. (Vgl. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 90).

<sup>929</sup>Hobbes, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates 96.

<sup>930</sup>Hobbes, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates 100.

<sup>931</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 127, siehe hier auch Fußnote 219.

<sup>932</sup>Hegel, Jenaer Schriften 82.

<sup>933</sup>Homann, Sollen und Können 127.

dargelegt habe,<sup>934</sup> gilt es im Folgenden die Erkenntnisse empirischer Human- und Gesellschaftswissenschaften zu erörtern, auf die sich Homann bezieht.

### 3.2.1 Pierre Bourdieu

Der Soziologe Pierre Bourdieu gehört zu Homanns wichtigsten Referenzautoren bezüglich der Erkenntnisse empirischer Human- und Gesellschaftswissenschaften. Homann bezieht sich nur auf diejenigen Aspekte von Bourdieus Forschungsarbeiten, die seine Position vom *Können des moralischen Sollens* stützen. Näherhin erörtert er in Bezug auf Bourdieu die soziologischen Bedingungen, die die Freiheit des Menschen begrenzen, und damit die Grenzen individualmoralischen Handelns sichtbar machen.<sup>935</sup> Homanns Referenzpunkt ist Bourdieus Werk *Reflexive Anthropologie*,<sup>936</sup> das die Transkription verschiedener Interviews mit Bourdieu zu den Grundlagen seiner Forschung beinhaltet.<sup>937</sup> Zum besseren Verständnis von Bourdieus Position und Homanns Bourdieurezeption erscheint mir eine Erläuterung der beiden zentralen Begriffe seines Ansatzes sinnvoll, ehe ich deren Verhältnis zueinander erörtere.

Erstens: Zu den Leitbegriffen in Bourdieus Arbeiten gehört der Terminus „Feld“<sup>938</sup>. Vereinfacht ausgedrückt sind Felder soziale Räume, die sich durch eine eigene Logik und spezifische Regeln voneinander abgrenzen lassen. Bourdieu versteht Felder ferner als Systeme „der objektiven Beziehungen, Produkt des Eingehens des Sozialen in die Sachen“<sup>939</sup>. Nach Bourdieus Feldtheorie handelt der Mensch nicht autonom oder isoliert, sondern stets innerhalb eines sozialen Bezugsrahmens.

---

<sup>934</sup>Aus theologischer Sicht ist die „abendländisch-christlichen“ Standortbestimmung von Homanns Freiheitsverständnis kritisch anzufragen. So fehlen wesentliche Aspekte eines christlichen Freiheitsverständnisses. Allen voran die transzendentaltheologische Begründung der Freiheit, wonach Gott der Ursprung beziehungsweise Grund menschlicher Freiheit ist. Auf weitere Unterschiede gehe ich in meiner Arbeit nicht näher ein und verweise auf einschlägige Lexikonartikel. (Vgl. Pröpper, Freiheit. IV. Systematisch-theologisch 103-105; vgl. hierzu auch Ringleben, Freiheit 317-319 sowie Bayer, Freiheit 319-320).

Vielmehr scheinen seine Ausführungen soziologisch-politischem Denken zu entsprechen, wie eine Aussage des Rechtswissenschaftlers Werner Heun zur Begrenzung der Freiheit deutlich macht: „Der einzelne ist keine isolierte Monade, sondern auf andere Menschen angewiesen und wird durch deren miteinander konkurrierende und konfligierende Autonomieansprüche begrenzt.“ (Heun, Freiheit 321). Hinzu kommt, dass Freiheit als Wesenseigenschaft des Menschen kein Einstellungsmerkmal theologischer Anthropologie ist. Ebenso begreift die politische Philosophie, spätestens seit Aristoteles' Ausführungen zum animal rationale, den Menschen als freies Wesen. (Vgl. Schwan, Freiheit 533).

<sup>935</sup>Vgl. Homann, Das Können des moralischen Sollens II 301.

<sup>936</sup>Vgl. Homann, Das Können des moralischen Sollens II 301-303.

<sup>937</sup>Vgl. Bourdieu/Wacquant, Reflexive Anthropologie 7.

<sup>938</sup>Bourdieu/Wacquant, Reflexive Anthropologie 160; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 301.

<sup>939</sup>Bourdieu/Wacquant, Reflexive Anthropologie 160; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 301.

Durch soziale Konditionierung innerhalb der einzelnen Felder entwickelt sich schließlich die soziale Dimension des Menschen, sein Habitus – der zweite Grundbegriff bei Bourdieu.<sup>940</sup>

Zweitens: Wie bereits angeklungen, steht der Begriff Feld in engem Zusammenhang mit dem zweiten Leitbegriff bei Bourdieu – dem „Habitus“<sup>941</sup>. Vereinfacht formuliert, beschreibt der Habitus die soziale Dimension der menschlichen Existenz. Bourdieu spricht diesbezüglich von der „sozialisierte[n] Subjektivität“<sup>942</sup>. Mit dem Begriff Habitus trifft Bourdieu zum einen eine Aussage über den Menschen, den er in erster Linie als soziales Wesen beschreibt. Zum anderen ist damit auch eine Aussage über den sozialen Bezugsrahmen getroffen, in dem ein Mensch lebt und interagiert, weil „das Individuelle und selbst das Persönliche, Subjektive, etwas Gesellschaftliches ist, etwas Kollektives“<sup>943</sup>. Beide Aspekte gehören für Bourdieu untrennbar zusammen, da der Mensch wesentlich von sozialen Einflussfaktoren geprägt wird. Allen voran sind hier Wahrnehmungs-, Bewertungs- und Handlungsschemata zu nennen, die ein Mensch von seinem sozialen Umfeld übernimmt.<sup>944</sup> Für Bourdieu handelt sich bei diesen Denk- und Categoriesystemen um inkorporierte soziale Realitäten,<sup>945</sup> da sie das „Ergebnis des Eingehens des Sozialen in die Körper“<sup>946</sup> sind.

Im Anschluss an die Erläuterung der beiden Begriffe gilt es den Zusammenhang zwischen *Habitus* und *Feld* zu explizieren: Die Begriffe Habitus und Feld stehen in einem reziproken Verhältnis zueinander:<sup>947</sup> Das Feld als die gesellschaftliche Struktur geht dem Menschen voraus und formt mittels sozialer Konditionierung die Ausprägung seines Habitus. Infolgedessen adaptiert er die Wahrnehmungs-, Bewertungs- und Handlungsschemata seines Umfeldes.<sup>948</sup> Oder mit Bourdieu gesprochen: „Das Feld strukturiert den Habitus, der das Produkt der Inkorporierung der immanenten Notwendigkeit dieses Feldes (...) ist.“<sup>949</sup> Vor diesem Hintergrund bezeichnet Bourdieu den Habitus auch als

---

<sup>940</sup>Vgl. Bourdieu/Wacquant, *Reflexive Anthropologie* 167; vgl. hierzu auch Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 301.

<sup>941</sup>Bourdieu/Wacquant, *Reflexive Anthropologie* 160; vgl. hierzu auch Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 302.

<sup>942</sup>Bourdieu/Wacquant, *Reflexive Anthropologie* 159; vgl. hierzu auch Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 302.

<sup>943</sup>Bourdieu/Wacquant, *Reflexive Anthropologie* 159; vgl. hierzu auch Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 302.

<sup>944</sup>Vgl. Bourdieu/Wacquant, *Reflexive Anthropologie* 160; vgl. hierzu auch Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 302.

<sup>945</sup>Vgl. Bourdieu/Wacquant, *Reflexive Anthropologie* 161; vgl. hierzu auch Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 302.

<sup>946</sup>Bourdieu/Wacquant, *Reflexive Anthropologie* 160; vgl. hierzu auch Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 302.

<sup>947</sup>Vgl. Bourdieu/Wacquant, *Reflexive Anthropologie* 160-161; vgl. hierzu auch Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 302.

<sup>948</sup>Vgl. Bourdieu/Wacquant, *Reflexive Anthropologie* 161; vgl. hierzu auch Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 302.

<sup>949</sup>Bourdieu/Wacquant, *Reflexive Anthropologie* 160-161; vgl. hierzu auch Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 302.

das inkorporierte Soziale. Die verinnerlichte soziale Realität wendet der Mensch wiederum auf das Feld an, das seinen Habitus geformt hat. In der Konsequenz erscheint dem Menschen seine soziale Welt als sinnvoll und unmittelbar einleuchtend. Er nimmt *seine Welt* als verständlich wahr, da die Verstehensstruktur, mit der er sich die Welt erschließt, aus dieser hervorgegangen ist und sie das Ergebnis der sozialen Welt ist.<sup>950</sup> Die wechselseitige Bezogenheit von Feld und Habitus lässt sich mit Bourdieu wie folgt auf den Punkt bringen:

„Die soziale Realität existiert sozusagen zweimal, in den Sachen und in den Köpfen, in den Feldern und in dem Habitus, innerhalb und außerhalb der Akteure. (...) Ich bin in der Welt enthalten, aber sie ist auch in mir enthalten, *weil* ich in ihr enthalten bin; weil sie mich produziert hat und wie sie Kategorien produziert hat, die ich auf sie anwende, scheint sie mir selbstverständlich, *evident*.“<sup>951</sup>

Die Begriffe Feld und Habitus sowie deren Verhältnis bilden die Hintergrundfolie für Bourdieus Ausführungen zur menschlichen Freiheit: Nach Bourdieu nimmt das Verhältnis von Feld und Habitus entscheidenden Einfluss auf die menschliche Freiheit, da sich Menschen der sozialen Mechanismen, in die sie eingebettet sind und die ihr Denken und Handeln beeinflussen, in der Regel nicht bewusst sind. Sie fügen sich meist unreflektiert in die soziale Welt ein. In der Konsequenz präformieren gesellschaftliche Strukturen das Denken und Handeln des Menschen, und damit seine Freiheit.<sup>952</sup> Für Bourdieus Freiheitsverständnis sind näherhin zwei Aspekte konstitutiv.

Erstens: Für Bourdieu ist der Mensch nicht durch Umwelteinflüsse determiniert, und damit sein Schicksal nicht unausweichlich vorherbestimmt.<sup>953</sup> Der Mensch kann sich durch Selbstreflexion der Wahrnehmungs- und Bewertungskategorien, die er auf die Welt anwendet, bewusst werden und sich schließlich von seinen verinnerlichten sozialen Realitäten distanzieren.<sup>954</sup> Als Voraussetzung nennt Bourdieu die fortwährende Analyse der „subtilen, über die Dispositionen wirkenden Determinierungen“<sup>955</sup>. Auf diese Weise kann der Mensch verhindern, nicht unbewusst, seinen adaptierten Denksystemen nach, zu agieren.<sup>956</sup>

Zweitens: Bourdieu wendet sich gegen die „Illusion der (...) Selbstbestimmung“<sup>957</sup>, wonach ein

---

<sup>950</sup>Vgl. Bourdieu/Wacquant, Reflexive Anthropologie 161; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 302.

<sup>951</sup>Bourdieu/Wacquant, Reflexive Anthropologie 161, (kursiv im Original); vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 302.

<sup>952</sup>Vgl. Bourdieu/Wacquant, Reflexive Anthropologie 170-171; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 301-302.

<sup>953</sup>Vgl. Bourdieu/Wacquant, Reflexive Anthropologie 169; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 302.

<sup>954</sup>Vgl. Bourdieu/Wacquant, Reflexive Anthropologie 170; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 303.

<sup>955</sup>Bourdieu/Wacquant, Reflexive Anthropologie 171.

<sup>956</sup>Vgl. Bourdieu/Wacquant, Reflexive Anthropologie 170; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 303.

<sup>957</sup>Bourdieu/Wacquant, Reflexive Anthropologie 167.

Mensch vollkommen autonom und rational handeln würde.<sup>958</sup> Die soziale Welt nimmt prägenden Einfluss auf das Denken und Handeln des Mensch; sie formt seine Denk- und Categoriesysteme und manifestiert sich in seiner Weltwahrnehmung.<sup>959</sup> Bourdieu vertritt daher die Position, dass „der menschliche Geist *sozial* begrenzt ist, sozial strukturiert, weil er immer, ob er will oder nicht – außer er wird sich dessen bewußt –, ‚in den Grenzen seines Kopfes‘ eingesperrt ist, (...) das heißt in den Grenzen des Kategoriensystems, das er seiner Bildung verdankt“<sup>960</sup>. Nach Bourdieu ist die Freiheit des Menschen aufgrund der Mechanismen der sozialen Welt begrenzt.<sup>961</sup> Er plädiert deshalb für einen „bewußten, rationalen Umgang“<sup>962</sup> mit den „Grenzen der Freiheit“<sup>963</sup>, was letztlich bedeutet:

„[E]chte Orte der Freiheit zu bestimmen und eine Moral zu konstruieren, die bescheiden, praktisch und an den – meiner Meinung nach nicht sehr weiten – Grenzen der menschlichen Freiheit bemessen ist.“<sup>964</sup>

Das Zitat illustriert einerseits Bourdieus Position zur menschlichen Freiheit und andererseits den zentralen Aspekt von Homanns Bourdieurezeption, den ich im Gliederungspunkt *3.2.3 Bedeutung für Homanns Ethikansatz* näher ausführen werde.<sup>965</sup> Homann begründet sein Postulat der begrenzten Freiheit nicht nur unter Einbezug soziologischer Annahmen, sondern auch im Rückgriff auf neurowissenschaftliche Erkenntnisse.

### 3.2.2 Gerhard Roth

Homann begründet in Bezug auf die Arbeiten des Hirnforschers Roth ebenfalls die Grenzen der menschlichen Freiheit.<sup>966</sup> Die wissenschaftlichen Annahmen von Roth, die für Homann relevant sind, habe ich unter Gliederungspunkt *3.1.1 Gerhard Roth* bereits ausführlich beschrieben. Die für

---

<sup>958</sup>Vgl. Bourdieu/Wacquant, *Reflexive Anthropologie* 158-159; vgl. hierzu auch Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 301.

<sup>959</sup>Vgl. Bourdieu/Wacquant, *Reflexive Anthropologie* 160-161; vgl. hierzu auch Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 301.

<sup>960</sup>Bourdieu/Wacquant, *Reflexive Anthropologie* 160; vgl. hierzu auch Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 302.

<sup>961</sup>Vgl. Bourdieu/Wacquant, *Reflexive Anthropologie* 229; vgl. hierzu auch Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 303.

<sup>962</sup>Bourdieu/Wacquant, *Reflexive Anthropologie* 232.

<sup>963</sup>Bourdieu/Wacquant, *Reflexive Anthropologie* 232.

<sup>964</sup>Vgl. Bourdieu/Wacquant, *Reflexive Anthropologie* 235; vgl. hierzu auch Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 303.

<sup>965</sup>Im Kapitel 3. *Habitus, illusio und Rationalität* seines Werkes *Reflexive Anthropologie* setzt sich Bourdieu mit der Frage auseinander, welche theoretische Rolle der Begriff des Interesses in seiner Arbeit spielt. Ein aussagekräftiger Passus lautet wie folgt: „Diese solide materialistische Grundregel erinnert uns daran, daß wir, ehe wir daran gehen, die Regeln zu beschreiben, nach denen die Menschen handeln, erst einmal danach fragen sollten, was die Regeln wirksam macht.“ (Bourdieu/Wacquant, *Reflexive Anthropologie* 147). In seiner Antwort klingt Homanns zentrale Fragestellung – wie Moral wirksam wird – deutlich an. Diese inhaltliche Parallele lässt Homann allerdings unberücksichtigt, weshalb sie auch von mir nicht näher untersucht wird.

<sup>966</sup>Vgl. Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 293.

die anthropologische Option der begrenzten Freiheit zentralen Erkenntnisse seien daher in der gebotenen Kürze dargestellt.

Von zentraler Bedeutung ist Roths Annahme, dass menschliches Handeln von genetischen und pränatalen sowie von frühkindlichen und späteren Sozialisationsprozessen beeinflusst ist.<sup>967</sup> Diese verschiedenen Faktoren nehmen näherhin Einfluss auf die Entwicklung der an der Handlungssteuerung beteiligten Gehirnareale der unteren, mittleren und oberen limbischen Ebene sowie der kognitiv-kommunikativen Ebene des Isocortex.<sup>968</sup> Menschliches Handeln wird in besonderem Maße durch das Temperament und die grundlegende Triebstruktur einer Person beeinflusst. Beide Merkmale sind überwiegend genetisch bedingt und der unteren limbischen Ebene zuzuordnen.<sup>969</sup> Die mittlere limbische Ebene nimmt ebenso entscheidend Einfluss auf die Handlungssteuerung. Sie wird von der emotionalen Konditionierung durch die primäre Bezugsperson geprägt.<sup>970</sup> Auf die obere limbische Ebene wirken die Erziehung und das nähere soziale Umfeld ein. Die Handlungen eines Menschen werden darüber hinaus von der vierten Ebene mitbeeinflusst – der kognitiv-kommunikativen Ebene des Isocortex, die unter anderem logische Denkprozesse realisiert.<sup>971</sup> Nach Roth wirken bei einer Handlung diese vier Ebenen auf komplexe Weise zusammen:<sup>972</sup>

„Die komplizierten Wechselwirkungen dieser vier Ebenen des Gehirns bilden die Basis der komplexen Struktur unserer Persönlichkeit und unserer handlungsrelevanten Motive, angefangen von den temperamentsgebundenen Affekten über unbewusste, wenngleich erlernte egozentrische Antriebe, die bewussten sozial-emotionalen Motive bis hin zu den sozial vermittelten Normen und Erklärungen. Dies alles ergibt ein *multizentrisches Netzwerk* der Entscheidungen und Handlungssteuerung entlang der drei Achsen bewußt–unbewußt, rational–emotional, individuell–sozial. Dieses Netzwerk arbeitet nach gegenwärtiger Anschauung überwiegend, aber nicht streng deterministisch.“<sup>973</sup>

Nach Roth ist eine menschliche Handlung nicht auf die Aktivität eines der genannten Hirnareale zurückzuführen, da kein Areal „allein das Kommando hat“<sup>974</sup>. Die Aktivitäten der verschiedenen Gehirnzentren beeinflussen sich stattdessen gegenseitig, wenn auch nicht im gleichen Ausmaß.<sup>975</sup> Be-

---

<sup>967</sup>Vgl. Pauen/Roth, Freiheit, Schuld und Verantwortung 168; vgl. hierzu auch Roth, Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten 126 sowie Homann, Das Können des moralischen Sollens II 293.

<sup>968</sup>Vgl. Pauen/Roth, Freiheit, Schuld und Verantwortung 168-172; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 293-294.

<sup>969</sup>Vgl. Pauen/Roth, Freiheit, Schuld und Verantwortung 168; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 294-295.

<sup>970</sup>Vgl. Pauen/Roth, Freiheit, Schuld und Verantwortung 168-169; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 293-294.

<sup>971</sup>Vgl. Pauen/Roth, Freiheit, Schuld und Verantwortung 169; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 294-295.

<sup>972</sup>Vgl. Pauen/Roth, Freiheit, Schuld und Verantwortung 168; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 294.

<sup>973</sup>Pauen/Roth, Freiheit, Schuld und Verantwortung 169, (kursiv im Original).

<sup>974</sup>Roth, Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten 226.

<sup>975</sup>Vgl. Roth, Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten 222.

sonders das neuronale Zusammenspiel des limbischen Systems, allen voran der beiden unbewussten und egozentrischen Ebenen, sind für die Handlungsvorbereitung und schließlich deren Ausführung von entscheidender Bedeutung.<sup>976</sup> Im Anschluss daran, lege ich die Bedeutung dieser neurowissenschaftlichen, wie auch der vorausgehend dargestellten soziologischen Annahmen für Homanns Ethikansatz dar.

### 3.2.3 Bedeutung für Homanns Ethikansatz

Homann vertritt in Bezug auf die menschliche Freiheit eine differenzierte Position, die ich mit dem Ausdruck *begrenzte Freiheit* illustriere. Bei seinen Ausführungen zur menschlichen Freiheit greift er auf die Annahmen des Soziologen Bourdieu und des Hirnforschers Roth zurück.

Homann rezipiert Bourdieus Position, dass die Freiheit beziehungsweise die rationale Selbstbestimmung des Menschen sozialen Beschränkungen unterliegt. Ferner widerlegt er die Ansicht, dass der Mensch als autonomes Subjekt sein Verhalten vollständig autonom steuern kann, mit Bourdieus Standpunkt, dass die soziale Welt die kognitiven Strukturen des Menschen präformiert und seine Freiheit dahingehend begrenzt.<sup>977</sup> Oder wie Homann plakativ zum Ausdruck bringt: „Der Mensch ist für BOURDIEU in seinem Denken und Handeln in kognitiven und sozialen Zwängen gefangen“<sup>978</sup>. Für Homann Ethikansatz von größerer Relevanz sind die Forschungsergebnisse von Roth. Von zentraler Bedeutung ist zum einen die Erkenntnis, dass unbewusst ablaufende Prozesse einen entscheidenden Einfluss auf menschliche Handlungen nehmen – diesen Aspekt führe ich an dieser Stelle nicht weiter aus, da er Gegenstand von Gliederungspunkt 3.3 *Intuition – zur Dominanz unbewusster Denkprozesse* ist. Zum anderen die Annahme, dass die genetische Veranlagung, die emotionale Konditionierung durch die primäre Bezugsperson und die Erziehung sowie weitere Sozialisationsprozesse einen maßgeblichen Einfluss auf die Entwicklung des limbischen Systems nehmen.<sup>979</sup> Dabei ist der Einfluss der genannten Faktoren derart prägend, dass sie die Entscheidungen und Handlungen eines Menschen zwar nicht streng determinieren, jedoch stark präformieren.<sup>980</sup> Vor diesem Hintergrund postuliert Homann, dass die Handlungsfreiheit des Menschen durch phylogenetische, ontogenetische und sozio-kulturelle Bedingungen beschränkt ist:<sup>981</sup>

---

<sup>976</sup>Vgl. Roth, *Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten* 222-223; vgl. hierzu auch Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 294-295.

<sup>977</sup>Vgl. Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 301.

<sup>978</sup>Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 303.

<sup>979</sup>Vgl. Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 293.

<sup>980</sup>Vgl. Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 292.

<sup>981</sup>Vgl. Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 293.

„Menschliches Handeln wird in ein dichtes Netz von Beschränkungen und Bedingungen, von genetischen, vor- und nachgeburtlich entwickelten und in der pubertären Sozialisation geformten Gehirnstrukturen eingebettet, deren spätere, durch bewusste Reflexion induzierte, Änderung mit großen Schwierigkeiten verbunden ist.“<sup>982</sup>

In Bezug auf Roths Forschungsergebnisse vertritt Homann die Position, dass menschliche Freiheit begrenzt und das Können des moralischen Sollens entschieden zu relativeren ist.<sup>983</sup> Mit den wissenschaftlichen Erkenntnissen Roths ließen sich schließlich „unhaltbare Vorstellungen vom ‚freien Willen‘“<sup>984</sup> zurückweisen. Mit dieser Aussage zielt Homann auf das Paradigma der autonomen Ethik in der Philosophie mit seinem Dreischritt aus 1. Gründen, 2. der moralischen Motivation respektive dem moralischen Willen und 3. der moralischen Handlung selbst.<sup>985</sup> Die autonome Ethik in der Philosophie hat nach Homann in Rechnung zu stellen, dass menschliches Handeln nicht auf rationaler Selbstbestimmung basiert, sondern zu einem bedeutenden Ausmaß präformiert ist. So nehmen phylogenetische, ontogenetische und sozio-kulturelle Bedingungen einen großen Einfluss auf die Handlungsfreiheit des Menschen, die sich willentlich nur in geringem Maß beeinflussen lässt.<sup>986</sup>

In der Zusammenschau der rezipierten soziologischen und neurowissenschaftlichen Erkenntnisse ergibt sich folgendes wissenschaftlich begründetes Freiheitsverständnis bei Homann: Nach Homann ist der Mensch weder vollkommen autonom noch streng determiniert, sondern präformiert in seinem Denken und Handeln. Dabei kann der Mensch die verschiedenen Bedingungen, die seine Freiheit begrenzen, „nicht ohne weiteres per Einsicht und moralischem Willensentschluss außer Kraft setzen“<sup>987</sup>. Vielmehr sind der Freiheit Grenzen gesetzt, die der Mensch selbst nur in geringem Maße beeinflussen kann.<sup>988</sup> Insgesamt bezieht sich Homann auf die Annahmen von Bourdieu und

---

<sup>982</sup>Homann, Das Können des moralischen Sollens II 293.

<sup>983</sup>Vgl. Homann, Das Können des moralischen Sollens II 291, 293, 302.

<sup>984</sup>Homann, Das Können des moralischen Sollens II 293.

<sup>985</sup>Vgl. Homann, Das Können des moralischen Sollens II 291.

<sup>986</sup>Vgl. Homann, Das Können des moralischen Sollens II 292, 305.

Homanns Kritik richtet sich gegen die autonome Ethik in der Philosophie. Obgleich seine Kritik auf diese Ethik-konzeption zutrifft, darf sie jedoch nicht direkt auf andere Ethikformen übertragen werden. Anders als die autonome Ethik in der Philosophie trägt beispielsweise die theologische Ethik den Grenzen der menschlichen Freiheit Rechnung – siehe hierzu die Ausführungen in Gliederungspunkt 1.1.3 *Verhältnis von autonomer Ethik und naturalistischen Ethikansätzen*.

<sup>987</sup>Homann, Das Können des moralischen Sollens II 292.

<sup>988</sup>Mit seinem human- und gesellschaftswissenschaftlich begründeten Freiheitsverständnis unterscheidet sich Homann deutlich von Ulrich. So verzichtet Ulrich auf empirische Erkenntnisse zur menschlichen Freiheit und beschreibt ein ausschließlich philosophisch geprägtes Freiheitsverständnis. Für Ulrich ist menschliche Freiheit dort zu begrenzen, wo sie die Freiheit anderer beeinträchtigt. Obgleich sich in diesem Punkt eine Parallele zwischen Ulrichs Position dem philosophisch geprägten Freiheitsverständnis von Homann, das ich unter 3.2 *Begrenzte Freiheit* erläutert habe, feststellen lässt, überwiegen die Unterschiede zwischen beiden. Ulrich beschreibt den Menschen als „prinzipiell frei[es]“ Wesen, das sich selbst nicht nur als frei betrachtet, sondern zugleich die Freiheit anderer voraussetzt. (Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik* 24). Näherhin entfaltet er ein zweifaches Freiheitsverständnis: Zum einen die Willensfreiheit, wonach der Mensch aufgrund seiner Freiheit einen eigenen Willen entwickelt, und zum anderen die Handlungsfreiheit, wonach der Mensch willentlich, verschiedene Handlungsoptionen ergreifen kann. (Vgl. Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik* 23-24). Letztge-



Roth, um die Grenzen der menschlichen Freiheit, und damit die Grenzen individualmoralischen Handelns empirisch zu belegen.<sup>989</sup>

Das Postulat der begrenzten Freiheit ist vor dem Hintergrund von Homanns philosophischem Ethikansatz zu sehen, den er als Korrektiv zum Standardmodell der autonomen Ethik in der Philosophie versteht.<sup>990</sup> Seine Ausführungen zur menschlichen Freiheit zielen darauf ab, die Revisionsbedürftigkeit des klassischen Ethikparadigmas aufzuzeigen. In Bezug auf die Erkenntnisse empirischer Human- und Gesellschaftswissenschaften erörtert er, dass von *guten Gründen* und *moralischer Motivation* nicht zwingend auf entsprechende Handlungsergebnisse geschlossen und moralisches Handeln nicht pauschal oder voraussetzungslos eingefordert werden kann. Ethische Handlungsappelle haben stattdessen das Können des moralischen Sollens systematisch zu berücksichtigen, und damit die Grenzen der menschlichen Freiheit.<sup>991</sup>

### 3.3 Intuition – zur Dominanz unbewusster Denkprozesse

Bei der Klärung wichtiger Grundlagen zu Beginn dieses Kapitels habe ich vorgebracht, dass Homann seine Annahmen zum menschlichen Handeln mit dem Konstrukt des Homo oeconomicus veranschaulicht. Ich habe zudem darauf hingewiesen, dass sich die anthropologischen Implikationen dieses Theoriekonstrukts von Homanns Argumentationslinie unterscheiden, die er im Aufsatz *Das Können des moralischen Sollens II* verfolgt. Der Unterschied betrifft im Wesentlichen die Frage, wie der Mensch seine Entscheidungen trifft – in der Regel rational oder überwiegend intuitiv? Nach dem Modell des Homo oeconomicus maximieren „Akteure stets rational und eigeninteressiert ihren Nutzen“<sup>992</sup>. Unter Einbezug der empirischen Human- und Gesellschaftswissenschaften vertritt er nicht die Annahme, dass Menschen stets rational handeln würden. In Bezug auf die Referenzautoren Gerhard Roth, Daniel Kahneman und Gerd Gigerenzer vertritt er stattdessen die Position, dass Menschen vor allem intuitive Entscheidungen treffen und eher selten rational handeln.<sup>993</sup>

---

nannter Aspekt bringt den Unterschied von Ulrichs und Homanns Freiheitsverständnis deutlich zum Ausdruck. Während Homann die Grenzen der willentlichen Handlungssteuerung aufzeigt, vertritt Ulrich die Position, dass menschliches Verhalten „zu einem wesentlichen Teil die Form willentlichen Handelns hat“. (Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik* 23). Weiter führt er aus, dass er den Menschen als „willensfreien (...), zurechnungs- und verantwortungsfähigen“ Handelnden versteht. (Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik* 24).

<sup>989</sup>Vgl. Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 291-292.

<sup>990</sup>Vgl. Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 291, 305.

<sup>991</sup>Vgl. Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 292.

An dieser Stelle verweise ich erneut auf den in Kapitel 1.1.3 *Verhältnis von autonomer Ethik und naturalistischen Ethikansätzen* thematisierten Unterschied zwischen autonomer Ethik in der Philosophie und theologischer Ethik. Letztere trägt den Einflussfaktoren auf das menschliche Handeln bereits in der Handbuchliteratur Rechnung.

<sup>992</sup>Homann/Suchanek, *Ökonomik* 414.

<sup>993</sup>Vgl. Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 305-306.

### 3.3.1 Gerhard Roth

Homann verwendet Roth ebenfalls als Referenzautor, um die anthropologische Option zu begründen, dass Menschen überwiegend nicht rationale, sondern unbewusste Entscheidungen treffen.<sup>994</sup> Bezugspunkt seiner Annahme sind Roths Erkenntnisse zur unteren, mittleren und oberen limbischen Ebene sowie der kognitiv-kommunikative Ebene des Isocortex, wie ich sie im Gliederungspunkt 3.1.1 *Gerhard Roth* ausführlich dargestellt habe. Die für diese anthropologische Option relevanten Erkenntnisse stelle ich deshalb in der gebotenen Kürze dar.

Nach Roth sind verschiedene bewusst und unbewusst arbeitende Gehirnareale an der Handlungssteuerung beteiligt.<sup>995</sup> Er kam näherhin zu dem Ergebnis, dass die Hirnareale der unteren, mittleren und oberen limbischen Ebene sowie der kognitiv-kommunikative Ebene des Isocortex menschliche Entscheidungen in unterschiedlichem Ausmaß beeinflussen.<sup>996</sup> Innerhalb dieses neuronalen Netzwerkes hat keine Instanz „allein das Kommando“<sup>997</sup>, jedoch werden menschliche Handlungen besonders von beiden egozentrischen und unbewussten Ebenen des limbischen Systems – der unteren und mittleren limbischen Ebene – beeinflusst.<sup>998</sup> Die kognitiv-kommunikative Ebene, auf der sich logische Denkprozesse vollziehen und die der Ort des Verstandes ist,<sup>999</sup> ist für die Handlungssteuerung von nachrangiger Bedeutung.<sup>1000</sup> Eine Mittelstellung nimmt die obere limbische Ebene ein. Sie ist der bewusste Anteil des limbischen Systems und als solche bei jeder Entscheidung beteiligt.<sup>1001</sup> Allerdings ist die Einflussnahme der unteren und mittleren limbischen Ebene auf die obere limbische Ebene stärker als umgekehrt,<sup>1002</sup> weshalb bei jeder Entscheidung die unbewusst und egozentrische Frage gestellt wird: „Was habe *ich* davon?“<sup>1003</sup>. Als Zwischenfazit ist festzuhalten: Menschliche Entscheidungen werden sowohl von der überwiegend unbewussten limbischen System als auch vom rationalen Verstand der kognitiv-kommunikativen Ebene des Isocortex beeinflusst, allerdings nicht in gleichem Maße, wie sich mit Roth wie folgt auf den Punkt bringen lässt:

---

<sup>994</sup>Vgl. Homann, Das Können des moralischen Sollens II 306.

<sup>995</sup>Vgl. Roth, Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten 226; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 294-295.

<sup>996</sup>Vgl. Homann, Das Können des moralischen Sollens II 295-296.

<sup>997</sup>Roth, Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten 226.

<sup>998</sup>Vgl. Roth, Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten 125; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 295.

<sup>999</sup>Vgl. Roth, Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten 121-122.

<sup>1000</sup>Vgl. Roth, Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten 126; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 295-296.

<sup>1001</sup>Vgl. Pauen/Roth, Freiheit, Schuld und Verantwortung 169.

<sup>1002</sup>Vgl. Roth, Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten 125.

<sup>1003</sup>Roth, Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten 119; vgl. hierzu auch Pauen/Roth, Freiheit, Schuld und Verantwortung 169 sowie Homann, Das Können des moralischen Sollens II 296.

„Das limbische System hat bei dem ganzen Ablauf das ‚erste und das letzte Wort‘: Das erste Wort beim Entstehen der Wünsche und Pläne und das letzte bei der Entscheidung darüber, ob das, was an Handlungsabsichten gereift ist, tatsächlich jetzt und so und nicht anders getan werden soll. Natürlich redet das limbische System auch zwischendurch mit, aber hier kommt ebenfalls der rationale Verstand zu Wort, der vorher und nachher schweigt und dann erst wieder bei der Bewertung der Konsequenzen des Handelns spricht.“<sup>1004</sup>

Nach Roth nehmen die unbewusst arbeitenden Hirnareale größeren Einfluss auf das Denken und Handeln des Menschen als rationale Denkprozesse. Pointiert ausgedrückt: Nach Roth handeln Menschen überwiegend intuitiv.<sup>1005</sup> Ferner kommt Roth zu der für Homann entscheidenden Erkenntnis, dass die beiden egozentrischen Ebenen des limbischen Systems, und damit die unbewussten Vorteils- respektive Belohnungserwartungen der mittleren limbischen Ebene an jeder Entscheidung beteiligt sind.<sup>1006</sup> In der Konsequenz sind Menschen mit ihren Handlungen nur zufrieden, „wenn sie ihren Grund in den tiefer liegenden limbischen Ebene“<sup>1007</sup> haben:

„Eine Grundbedingung muss beachtet werden, nämlich dass dasjenige, was schließlich getan wird, im Einklang mit dem emotionalen Erfahrungsgedächtnis steht. Dies ist der Grund dafür, dass diese Instanz das erste und das letzte Wort hat. Wir müssen nämlich mit unseren Handlungsentscheidungen *leben können*. Was wir tun, muss im Lichte unserer bewussten und insbesondere unbewussten Lebenserfahrung plausibel und gerechtfertigt erscheinen. Dies entspricht der Übereinstimmung unbewusster Motive und bewusster Ziele. Können wir dies auf Dauer nicht, so werden wir psychisch krank.“<sup>1008</sup>

Roths Erkenntnisse gelten gleichermaßen für alle menschlichen Entscheidungen, und somit auch für moralische. Demnach werden moralische Handlungen wesentlich vom limbischen System beeinflusst, wohingegen rationale Überlegungen von nachrangiger Bedeutung sind.<sup>1009</sup> Dem rationalen Denken kommt im Entscheidungsprozess lediglich „die Rolle eines ‚vernünftigen Beraters‘ ohne eigene Entscheidungsbefugnisse“<sup>1010</sup> zu. Homann begründet die Dominanz unbewusster Entscheidungen nicht nur unter Einbezug neurowissenschaftliche Annahmen, sondern auch im Rückgriff auf psychologische Erkenntnisse.

---

<sup>1004</sup>Roth, Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten 225; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 295-296.

<sup>1005</sup>Vgl. Roth, Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten 248; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 295.

<sup>1006</sup>Vgl. Roth, Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten 119; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 295.

<sup>1007</sup>Roth, Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten 248.

<sup>1008</sup>Roth, Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten 226, (kursiv im Original).

<sup>1009</sup>Vgl. Homann, Das Können des moralischen Sollens II 307.

<sup>1010</sup>Vgl. Roth, Wie das Gehirn die Seele macht 94.

Hinsichtlich der Frage, welchen Einfluss rationales Denken und vernünftige Gründe auf das menschliche Verhalten nehmen, vertritt Roth eine eindeutige Position: „Ausgeschlossen ist es (...), daß Handeln ausschließlich von Gründen bestimmt wird; die vorrationalen Persönlichkeitsmerkmale bilden stets eine Art Rahmen, in dem Gründe wirksam werden können. Gründe sind also keine Epiphänomene, keine unwirksamen Begleiterscheinungen des allein relevanten neuronalen Geschehens, doch sie werden immer in einem Kontext von anderen verhaltenssteuernden Antriebskräften wirksam, d.h. innerhalb der der Struktur der eigenen Persönlichkeit.“ (Pauen/Roth, Freiheit, Schuld und Verantwortung 171-172).

### 3.3.2 Daniel Kahneman

Die Forschungsergebnisse des Psychologen Daniel Kahneman rezipiert Homann – wie diejenigen von Roth – bei gleich mehreren anthropologischen Optionen. Die anderen Optionen, die Homann in Bezug auf Kahneman begründet, stelle ich allerdings in jeweils eigenen Gliederungspunkten dar – siehe hierzu die Kapitel 3.4 *Zum Problem der intentionalen Attribution* und 3.5 *Präventive Gegendefektion*. Homanns Kahnemanrezeption bezieht sich auf das Grundlagenwerk *Schnelles Denken, langsames Denken*, weshalb auch ich mich weitgehend auf diese Publikation beschränke.

Der Forschungsschwerpunkt des israelisch-US-amerikanischer Psychologen ist die Funktionsweise des menschlichen Denkens.<sup>1011</sup> Dabei untersucht Kahneman, welchen Einfluss einerseits willentlich gesteuerte beziehungsweise rationale Denkprozesse und andererseits automatisierte respektive intuitive Denkprozesse auf die Entscheidungen eines Menschen haben, um sodann bestehende Wechselwirkungen zwischen den beiden Denksystemen zu erörtern.<sup>1012</sup> Kahneman spricht in diesem Zusammenhang von System 1 – dem schnellen, intuitiven Denken – und von System 2 – dem langsamen, rationalen Denken. In seinen Analysen kommt er zu dem Ergebnis, dass Entscheidungen insbesondere vom unbewussten System 1 bestimmt werden:<sup>1013</sup>

„Die jüngsten Forschungsergebnisse deuten darauf hin, dass das intuitive System 1 einflussreicher ist, als dies nach unserem subjektiven Erleben der Fall zu sein scheint, und es ist der gemeine Urheber vieler Entscheidungen und Urteile, die wir treffen.“<sup>1014</sup>

Zu den automatisierten Operationen von System 1 zählt Kahneman spontane Gefühlsregungen, erworbene Routinen und angeborene Fähigkeiten.<sup>1015</sup> Die Funktionsweise, und damit die intuitiven

---

<sup>1011</sup>Vgl. Kahneman, *Schnelles Denken, langsames Denken* 22.

<sup>1012</sup>Vgl. Kahneman, *Schnelles Denken, langsames Denken* 25; vgl. hierzu auch Tversky/Kahneman, *Judgment under uncertainty: Heuristics and biases* 3-4.

<sup>1013</sup>Vgl. Kahneman, *Schnelles Denken, langsames Denken* 33; vgl. hierzu auch Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 296-297.

<sup>1014</sup>Kahneman, *Schnelles Denken, langsames Denken* 25; vgl. hierzu auch Kahneman/Tversky, *Subjective probability: A judgment of representativeness* 33.

Das Zusammenspiel von System 1 und System 2 ist nach Kahneman wie folgt zu bestimmen: System 1 und System 2 sind an allen Entscheidungen beteiligt. System 1 ist der Ausgangspunkt der Entscheidungen, indem es fortwährend Impulse für System 2 generiert. Wird ein intuitiver Impuls von System 2 wahrgenommen und unterstützt, kommt es zu einer Handlung. In der Regel übernimmt System 2 die unbewussten Impulse, ohne sie beziehungsweise höchstens geringfügig zu modifizieren. (Vgl. Kahneman, *Schnelles Denken, langsames Denken* 37). Mit Kahneman lässt sich der Funktionsmechanismus einer menschlichen Entscheidung wie folgt resümieren: „Kurz und gut, der größte Teil dessen, was Sie (Ihr System 2) denken und tun, geht aus System 1 hervor, aber System 2 übernimmt, sobald es schwierig wird, und es hat normalerweise das letzte Wort.“ (Kahneman, *Schnelles Denken, langsames Denken* 38). Homann verzichtet in seiner Darstellung darauf, das funktionale Zusammenspiel von System 1 und System 2 zu thematisieren. Er geht ebenfalls nicht auf einen wesentlichen Unterschied ein, der zwischen Kahnemans und Roths Annahmen besteht. Während nach Kahneman, das System 2 „normalerweise das letzte Wort“ hat, hat nach Roth das limbische System, das besonders von den beiden unbewussten Ebenen des limbischen Systems bestimmt ist, „das erste und das letzte Wort“. (Kahneman, *Schnelles Denken, langsames Denken* 38; Roth, *Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten* 226).

<sup>1015</sup>Vgl. Kahneman, *Schnelles Denken, langsames Denken* 33-34; vgl. hierzu auch Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 298.

Entscheidungen von System 1, basieren auf der Aktivität des „assoziativen Gedächtnisses“<sup>1016</sup>. Kommt es zu einer assoziativen Aktivierung, dann werden automatisch diejenigen neuronalen Verknüpfungen aktiviert, die mit einem wahrgenommenen Reiz kohärent sind. Konkret werden gespeicherte Erfahrungen, wie Erinnerungen und Gefühle, von vergleichbaren Situationen aktiviert.<sup>1017</sup> Die assoziativ aktivierten Vorstellungen evozieren wiederum viele weitere Vorstellungen,<sup>1018</sup> und das vollkommen unwillkürlich und ohne, dass alle Assoziationen bewusst registriert werden.<sup>1019</sup> Kahneman verwendet für das System 1 deshalb auch die plakative Bezeichnung „Assoziationsmaschine“<sup>1020</sup>. System 2 umfasst hingegen Operationen, bei denen die Aufmerksamkeit willentlich gesteuert wird. Näherhin sind darunter bewusste und logische Denkprozesse und das rationale Abwägen von Handlungsfolgen zu verstehen.<sup>1021</sup>

Nach Kahneman ist die Dominanz des schnell denkenden Systems 1 so stark ausgeprägt, dass Menschen sogar bereit sind, schlechtere Handlungsergebnisse zu akzeptieren. Sie nehmen geringfügige Nachteile in Kauf, um Gewohnheiten aufrechtzuerhalten und nicht rational entscheiden zu müssen. So resultiert die Dominanz des schnellen Denkens unter anderem aus der Tendenz zur Erhaltung des Status quo – diesen Aspekt führe ich an dieser Stelle nicht weiter aus, da er Gegenstand des Kapitels 3.5 *Präventive Gegendefektion* ist.<sup>1022</sup> Als Zwischenfazit ist festzuhalten: Wie Roth kommt auch Kahneman zu dem Ergebnis, dass das rationale Denken seltener bemüht wird als das intuitive Denken.<sup>1023</sup>

---

<sup>1016</sup>Kahneman, Schnelles Denken, langsames Denken 71; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 297.

<sup>1017</sup>Vgl. Kahneman, Schnelles Denken, langsames Denken 70; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 297.

<sup>1018</sup>Vgl. Kahneman, Schnelles Denken, langsames Denken 71; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 297.

<sup>1019</sup>Vgl. Kahneman, Schnelles Denken, langsames Denken 69, 71.

<sup>1020</sup>Kahneman, Schnelles Denken, langsames Denken 69.

<sup>1021</sup>Vgl. Kahneman, Schnelles Denken, langsames Denken 34; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 298.

Neben der Funktionsweise des schnellen und langsamen Denkens besteht ein weiterer Schwerpunkt seiner Arbeit darin, die Fehler intuitiver Denkprozesse zu untersuchen. (Vgl. Kahneman, Schnelles Denken, langsames Denken 14). Kahneman verwendet diesbezüglich den Begriff der „kognitive[n] Verzerrungen“. (Kahneman, Schnelles Denken, langsames Denken 38). Kahneman versucht intuitive Heuristiken aufzudecken, die zu objektiven Entscheidungsfehlern führen. (Vgl. Kahneman, Schnelles Denken, langsames Denken 14; vgl. hierzu auch Tversky/Kahneman, Judgment under uncertainty 3). Eine Entscheidung gilt als kognitive Verzerrung, wenn es einer rationalen Nutzenabwägung widerspricht. (Vgl. Kahneman, Schnelles Denken, langsames Denken 431-432; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 297).

<sup>1022</sup>Vgl. Kahneman, Schnelles Denken, langsames Denken 374-375; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 298.

<sup>1023</sup>Vgl. Kahneman, Schnelles Denken, langsames Denken 25, 33; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 296-297.

Nach Kahneman wird das langsame Denken beispielsweise aktiviert, wenn das schnelle Denken ein bestehendes Problem nicht lösen kann: „Die spontane Suche nach einer intuitiven Lösung scheidet manchmal – es fällt einem weder eine Expertenlösung noch eine heuristische Antwort ein. In solchen Fällen wechseln wir

Obgleich sich Kahneman mit moralischen Fragestellungen nicht schwerpunktmäßig auseinandersetzt, finden sich einschlägige Aussagen, die Homann aufgreift und rezipiert: Nach Kahneman gibt es eine „moralische Intuition“<sup>1024</sup>, die die Funktionsweise des schnellen Denkens aufweist: Menschen entscheiden bei moralischen Fragen in der Regel nicht vernünftig, sondern intuitiv – auch diesen Aspekt führe ich im Gliederungspunkt 3.5 *Präventive Gegendefektion* näher aus.<sup>1025</sup> So basiert die Bewertung, ob ein Sachverhalt als moralisch gut oder schlecht eingestuft wird, wesentlich auf der moralischen Intuition eines Menschen.<sup>1026</sup> In Bezug auf Annahmen des Wirtschaftswissenschaftlers Thomas Schelling zeigt Kahneman ferner auf, dass das schnelle Denken die moralischen Prinzipien, die eine Person unter rationalen Gesichtspunkten vertritt, nicht zuverlässig abbildet. Das System 1 kann also die grundsätzlichen und vernunftgemäßen Moralvorstellungen nicht logisch konsistent umsetzen. In der Regel führt die moralische Intuition sogar zu Ergebnissen, die diesen Vorstellungen widersprechen.<sup>1027</sup> Neben Kahneman rezipiert Homann ebenso die Erkenntnisse des Psychologen Gerd Gigerenzer, um seine anthropologische Option zu begründen.

### 3.3.3 Gerd Gigerenzer

Die Dominanz unbewusster Denkprozesse erörtert Homann auch in Bezug auf die Forschungsarbeiten des deutschen Psychologen Gerd Gigerenzer.<sup>1028</sup> Dass Homann neben Kahneman auch Gigerenzer rezipiert, kann auf ersten Blick überraschen. Die beiden Psychologen unterscheiden sich hinsichtlich ihres Forschungsansatzes und vertreten bei einer zentralen Annahme über das unbewusste Denken eine gegensätzliche Position. Während Kahneman die kognitiven Verzerrungen des schnellen und intuitiven Denkens untersucht, analysiert Gigerenzer Situationen, in denen intuitive Entscheidungen zu besseren Handlungsergebnissen führen als rationale Entscheidungen. Gigerenzers Position lässt sich mit dem Untertitel seines Buches *Bauchentscheidungen* plakativ zum Ausdruck bringen: *Die Intelligenz des Unbewussten und die Macht der Intuition*.<sup>1029</sup> Auch in seinem

---

oftmals zu einer langsameren, wohlüberlegten und anstrengenden Form des Denkens.“ (Kahneman, *Schnelles Denken, langsames Denken* 25).

<sup>1024</sup>Kahneman, *Schnelles Denken, langsames Denken* 432.

<sup>1025</sup>Vgl. Kahneman, *Schnelles Denken, langsames Denken* 431-432.

<sup>1026</sup>Vgl. Kahneman, *Schnelles Denken, langsames Denken* 441; vgl. hierzu auch Homann, *Das Können des moralischen Sollens* II 298.

<sup>1027</sup>Vgl. Kahneman, *Schnelles Denken, langsames Denken* 454-456; vgl. hierzu auch Homann, *Das Können des moralischen Sollens* II 298.

<sup>1028</sup>Vgl. Homann, *Das Können des moralischen Sollens* II 299-300.

<sup>1029</sup>In seinem Werk *Bauchentscheidungen* setzt sich Gigerenzer zentral mit der Frage auseinander, welche Faktoren die menschliche Intuition beeinflussen und unter welchen Bedingungen intuitive Entscheidungen zu erfolgreichen Handlungsergebnissen führen. (Vgl. Gigerenzer, *Bauchentscheidungen* 12). Die Intelligenz des Unbewussten ist nach Gigerenzer darin zu sehen, dass es ohne rationale Überlegungen weiß, welche Heuristik, also einfache Faustregel, in welcher Situation wahrscheinlich erfolgreich sein wird. (Vgl. Gigerenzer, *Bauchentscheidungen* 27).

2021 erschien Buch *Noise* analysiert Kahnman zusammen mit Olivier Sibony und Cass R. Sunstein Entscheidungs- und Urteilsfehler.<sup>1030</sup> Die Unterschiede, die zwischen Kahneman und Gigerenzer bestehen, sind für Homann allerdings nicht von Bedeutung,<sup>1031</sup> weshalb sie auch in meinen Ausführungen unberücksichtigt bleiben. Für Homann ist relevant, dass Gigerenzer und Kahneman in der Grundthese übereinstimmen, „dass menschliches Handeln in der Regel von Intuitionen – Äquivalent: Ahnungen, Bauchgefühle, Faustregeln, Gewohnheiten – geleitet wird“<sup>1032</sup>.

Nach Gigerenzer wird menschliches Denken und Handeln weniger von rationalen Überlegungen gesteuert als vielmehr von intuitiven Entscheidungen, die weitgehend unbewusst ablaufen.<sup>1033</sup> Es gibt schließlich „sehr viel mehr Situationen“<sup>1034</sup>, in denen der Mensch intuitiv, sozusagen aus dem Bauch heraus, entscheidet, anstatt rationale Überlegungen anzustellen und Gründe gegeneinander abzuwägen. Für den deutschen Psychologen ist menschliches Handeln primär das Resultat von intuitiven Denkprozessen, das auf erfahrungsbewährten Heuristiken, also auf einfachen Faustregeln, wie zum Beispiel: weniger ist mehr, basiert.<sup>1035</sup> Ferner weist Gigerenzer darauf hin, dass sich ein Mensch zwar seiner Intuition beziehungsweise seiner Bauchgefühle bewusst werden kann, er in der Regel jedoch nicht weiß, warum oder woher er sie hat. Er kann also nicht nachvollziehen, warum er eine unbewusste Faustregel abgespeichert hat oder wo sie ihren Ursprung hat.<sup>1036</sup> Gigerenzer beschreibt die Intuition daher auch als *unbewusstes Wissen* oder als *unbewusste Intelligenz*.<sup>1037</sup>

---

<sup>1030</sup>Vgl. Kahnman/Sibony/Sunstein, *Noise* 10.

<sup>1031</sup>Vgl. Homann, *Das Können des moralischen Sollens* II 299.

<sup>1032</sup>Homann, *Das Können des moralischen Sollens* II 299.

<sup>1033</sup>Vgl. Gigerenzer, *Bauchentscheidungen* 24-25; vgl. hierzu auch Homann, *Das Können des moralischen Sollens* II 299.

<sup>1034</sup>Gigerenzer, *Bauchentscheidungen* 24.

<sup>1035</sup>Vgl. Gigerenzer, *Bauchentscheidungen* 26.

Nach Gigerenzer basiert die Funktionsweise der menschlichen Intuition neben einfachen Faustregeln auch auf sogenannten „evolvierte[n] Fähigkeiten des Gehirns“. (Gigerenzer, *Bauchentscheidungen* 26). Unter evolvierten Fähigkeiten ist zum Beispiel die Fähigkeit des Gehirns zu verstehen, Objekte mit den Augen zu betrachten und deren Bewegung zu verfolgen. (Vgl. Gigerenzer, *Bauchentscheidungen* 27). Das Zusammenspiel der beiden Ebenen ermöglicht unter anderem das Fangen eines hohen Balls, ohne dass ein Sportler darüber bewusst nachdenken muss. (Vgl. Gigerenzer, *Bauchentscheidungen* 18-19).

Gerade in der Einfachheit der Faustregeln ist nach Gigerenzer der Erfolg der intuitiven Entscheidungen begründet. Also gerade, weil sie auf vergleichsweise wenig Informationen basieren, führen sie in vielen Situationen zu besseren Ergebnissen. Ein Mehr an Informationen und Zeit, in der man über die Entscheidung nachdenkt, führt nach Gigerenzer nicht zwangsläufig zu besseren Ergebnissen. (Vgl. Gigerenzer, *Bauchentscheidungen* 46-47). Im Gegenteil: In komplexen und undurchsichtigen Situationen können einfache Regeln zu genauso guten oder sogar zu noch besseren Vorhersagen kommen als komplexe Theorien. (Vgl. Gigerenzer, *Bauchentscheidungen* 47).

<sup>1036</sup>Vgl. Gigerenzer, *Bauchentscheidungen* 26, 57; vgl. hierzu auch Homann, *Das Können des moralischen Sollens* II 299.

Mit Gigerenzer lässt sich dieser Aspekt wie folgt veranschaulichen: „Muttersprachler sind augenblicklich in der Lage anzugeben, ob ein Satz grammatisch korrekt ist oder nicht, aber nur wenige können die zugrunde liegenden grammatischen Prinzipien verbalisieren. Wir wissen mehr, als wir zu sagen wissen.“ (Gigerenzer, *Bauchentscheidungen* 25).

<sup>1037</sup>Vgl. Gigerenzer, *Bauchentscheidungen* 24-25; vgl. hierzu auch Homann, *Das Können des moralischen Sollens* II 299.

Nach Gigerenzer gilt die Dominanz intuitiver Entscheidungen gleichermaßen für den Bereich der moralischen Entscheidungen, was vor allem in zwei Aspekten zum Ausdruck kommt. Erstens: Für eine moralische Handlung ist die moralische Intuition von größerer Relevanz als es moralische Überlegungen sind. Menschen handeln überwiegend ihrer moralischen Intuition entsprechend. Bewusste Überlegungen machen sich Menschen vielmehr im Anschluss an eine Entscheidung, etwa wenn es darum geht, eine moralische Handlung zu rechtfertigen. Zweitens: Die moralische Intuition beruht auf unbewussten Faustregeln, weshalb ein Mensch die Gründe für seine intuitiv getroffenen moralischen Handlungen gemeinhin nicht nachvollziehen kann.<sup>1038</sup> Er ist sich also der Gründe für seine moralischen Handlungen in der Regel nicht bewusst.<sup>1039</sup> Mit Gigerenzer lässt sich die Dominanz der moralischen Intuition wie folgt resümieren:

„Meine Analyse mag jenen nicht gefallen, die glauben, dass moralische Handlungen im Allgemeinen aus festgelegten Präferenzen oder unabhängiger, wohldurchdachter Reflexion entstehen.“<sup>1040</sup>

Gigerenzers Annahme ist für Homann ein wichtiger Referenzpunkt, da er ebenso wie Roth und Kahneman die Position vertritt, dass menschliches Handeln überwiegend von intuitiven Entscheidungen bestimmt wird.<sup>1041</sup>

---

<sup>1038</sup>Vgl. Gigerenzer, *Bauchentscheidungen* 198, 202; vgl. hierzu auch Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 299.

<sup>1039</sup>Vgl. Gigerenzer, *Bauchentscheidungen* 202-203; vgl. hierzu auch Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 299.

Die Unterscheidung zwischen unbewussten und bewussten Entscheidungen bringt Gigerenzer wie folgt auf den Punkt: „Intuition und moralische Überlegungen unterscheiden sich dadurch voneinander, dass die Gründe, auf denen moralische Intuitionen beruhen, in der Regel unbewusst sind.“ (Gigerenzer, *Bauchentscheidungen* 204; vgl. hierzu auch Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 299). Für ihn basieren also sowohl unbewusste als auch bewusste Entscheidungen auf Gründen, wobei die Gründe für eine intuitive Entscheidung meist unbewusst bleiben. (Vgl. Gigerenzer, *Bauchentscheidungen* 204).

<sup>1040</sup>Vgl. Gigerenzer, *Bauchentscheidungen* 206.

Im zehnten Kapitel seines Werks *Bauchentscheidungen* erörtert Gigerenzer als weitere Faustregel die Vorabregel, die er wie folgt bestimmt: „*Wenn es eine Vorgabe gibt, weiche nicht davon ab.*“ (Gigerenzer, *Bauchentscheidungen* 194, [kursiv im Original]). Homann lässt diese Faustregel in seinem Aufsatz *Das Können des moralischen Sollens II* unberücksichtigt, allerdings erscheint mir eine Reflexion aus Homanns Perspektive als lohnenswert. Schließlich erörtert Gigerenzer, dass Vorabregeln einen entscheidenden Einfluss auf das Verhalten der Menschen nehmen. (Vgl. Gigerenzer, *Bauchentscheidungen* 196). Im folgenden Absatz tritt die Entsprechung mit Homanns Ansatz sodann deutlich hervor: „Ein möglicher Grund für die Vorabregel könnte darin liegen, dass die existierende Vorgabe als eine vernünftige Empfehlung wahrgenommen wird; schließlich wurde sie ja *gesetzlich* verankert.“ (Gigerenzer, *Bauchentscheidungen* 196, [Hervorhebung durch den Verfasser]). Und weiter: „*Vorgaben von Institutionen* können also erheblichen Einfluss auf (...) *moralisches Verhalten* haben.“ (Gigerenzer, *Bauchentscheidungen* 197, [Hervorhebung durch den Verfasser]). Auf weitere Ausführungen verzichte ich, da diese Entsprechung zwischen Homann und Gigerenzer für meine Forschungsfrage nicht weiter relevant ist.

<sup>1041</sup>Vgl. Homann, *Das Können des moralischen Sollens II* 306.



### 3.3.4 Bedeutung für Homanns Ethikansatz

Für Homann sind die Forschungserkenntnisse von Roth, Kahneman und Gigerenzer dahingehend von Bedeutung, dass menschliches Handeln überwiegend von unbewussten, intuitiven Denkprozessen gesteuert wird und dass sie die Dominanz von unbewusst getroffenen Entscheidungen empirisch begründen. In Bezug auf diese drei Referenzautoren erörtert Homann, dass menschliches Handeln in erster Linie von intuitiven Entscheidungen und nicht von rationalen Überlegungen initiiert wird.<sup>1042</sup> Während also die rezipierten Erkenntnisse der empirischen Wissenschaften bezüglich der handlungsleitenden Motivation des Menschen mit dem Konstrukt des Homo oeconomicus übereinstimmen – sprich: Menschen handeln entsprechend ihren individuellen Vorteilserwartungen – unterscheiden sie sich hinsichtlich der dominierenden Denkprozesse.<sup>1043</sup> Für Homann sind die Bedingungen menschlichen Handelns von den empirischen Wissenschaften zu analysieren, weshalb er die Position vertritt, dass menschliche Handlungen in erster Linie nicht rational, sondern überwiegend intuitiv gesteuert werden.<sup>1044</sup> Er weist deshalb darauf hin, dass der Homo oeconomicus „durch den gesamten Komplex des ‚intuitiven‘ Denkens gewissermaßen abgeschliffen“<sup>1045</sup> wird. In Anlehnung an die Erkenntnisse von Roth, Kahneman und Gigerenzer begründet Homann ferner seine Position, dass „das Können des moralischen Sollens begrenzt“<sup>1046</sup> ist. Näherhin führt er aus, dass die Bedeutung des guten Willens, rationaler Überlegungen und vernünftiger Gründe für eine konkrete Handlung entschieden zu relativieren sind.<sup>1047</sup> Gute beziehungsweise rationale Gründe haben nur einen geringen Einfluss auf das moralische Handeln, das vor allem von moralischer Intuition initiiert wird. In Bezug auf die human- und gesellschaftswissenschaftlichen Forschungsergebnisse zieht Homann die Schlussfolgerung, dass moralische Appelle nicht geeignet sind, um kollektive moralische Übel auf Dauer zu überwinden.<sup>1048</sup>

Vor dem Hintergrund von Roths Forschungsergebnissen ergänzt Homann, dass der Mensch mit seinen unbewussten Entscheidungen nur zufrieden ist, wenn sie seinen unbewussten Vorteils- und Belohnungserwartungen entsprechen. Für Homann hat die Ethik diese Erkenntnis konsequent in

---

<sup>1042</sup>Vgl. Homann Das Können des moralischen Sollens II 299, 306.

Homann verwendet in seinen Ausführungen den Ausdruck des intuitiven Denkens synonym zu den unbewussten Entscheidungen des limbischen Systems nach Roth und zu den plakativen Begriffen des schnellen Denkens von Kahneman und der Bauchentscheidungen von Gigerenzer. (Vgl. Homann Das Können des moralischen Sollens II 305).

<sup>1043</sup>Vgl. Homann, Das Können des moralischen Sollens II 298; vgl. hierzu auch Homann/Suchanek, Ökonomik 217.

<sup>1044</sup>Vgl. Homann, Das Können des moralischen Sollens II 291.

<sup>1045</sup>Homann, Das Können des moralischen Sollens II 310.

<sup>1046</sup>Homann, Das Können des moralischen Sollens II 291.

<sup>1047</sup>Vgl. Homann, Das Können des moralischen Sollens II 295.

<sup>1048</sup>Vgl. Homann, Das Können des moralischen Sollens II 308.

Rechnung zu stellen. Konkret hat die Ethik zu berücksichtigen, dass Menschen mit ihren Handlungen auf die Erfüllung ihrer unbewussten Belohnungserwartungen abzielen,<sup>1049</sup> da sie auf die „individuellen Vorteilserwartungen grundsätzlich nicht verzichten“<sup>1050</sup> können. In der Konsequenz kann Moral auf Dauer nur handlungswirksam sein, wenn sie bereits aus Eigeninteresse umgesetzt werden kann, und damit anreizkompatibel gestaltet ist.<sup>1051</sup>

### 3.4 Zum Problem der intentionalen Attribution

In seinen Ausführungen zum Gefangenendilemma zeigt Homann unter anderem auf, dass der in der autonomen Ethik in der Philosophie behauptete Konnex zwischen Handlungsergebnis und Handlungsmotivation nicht gegeben ist. Er plädiert stattdessen dafür, kollektive moralische Übel „als nichtintendierte Folge des intentionalen Handelns vieler Akteure zu begreifen“<sup>1052</sup>. In Anlehnung an Kahneman ergänzt Homann seine ökonomische beziehungsweise spieltheoretische Argumentationslinie, um psychologische Erkenntnisse.

#### 3.4.1 Daniel Kahneman

Wie unter Gliederungspunkt 3.3.2 *Daniel Kahneman* vorgebracht, illustriert Kahneman die Funktionsweise des schnell denkenden Systems 1 mit der plakativen Bezeichnung „Assoziationsmaschine“<sup>1053</sup>. Das Gehirn sucht automatisch nach diesen Verknüpfungen und ordnet den wahrgenommenen Reizen eine Wirkung und eine Ursache zu, und verknüpft sie miteinander.<sup>1054</sup> In der Konsequenz nimmt ein Mensch an, dass ein wahrgenommenes Ereignis sowohl Folgen als auch eine Ursache hat. Ein Merkmal des schnell denkenden Systems 1 ist, dass es nicht bloß kausale Zusammenhänge herstellt, sondern dabei kohärente Geschichten konstruiert. Obgleich dem Gehirn in der Regel nur begrenzte Informationen über ein Ereignis zur Verfügung stehen, verknüpft es die vorhandenen Wissensfragmente zu einer stimmigen Geschichte.<sup>1055</sup> Auf diese Weise entsteht eine „kohärente kausale Geschichte“<sup>1056</sup>.

---

<sup>1049</sup>Vgl. Homann, Das Können des moralischen Sollens II 306.

<sup>1050</sup>Homann, Das Können des moralischen Sollens II 306.

<sup>1051</sup>Vgl. Homann, Das Können des moralischen Sollens II 309.

<sup>1052</sup>Homann, Das Können des moralischen Sollens II 297.

<sup>1053</sup>Kahneman, Schnelles Denken, langsames Denken 104.

<sup>1054</sup>Vgl. Kahneman, Schnelles Denken, langsames Denken 100.

<sup>1055</sup>Vgl. Kahneman, Schnelles Denken, langsames Denken 101.

<sup>1056</sup>Kahneman, Schnelles Denken, langsames Denken 101; vgl. hierzu auch Tversky/Kahneman, Causal schemas in judgments under uncertainty 117.

In Anlehnung an ein Experiment der Psychologen Fritz Heider und Mary-Ann Simmel ergänzt Kahneman die eben beschriebene Funktionsweise des schnellen Denkens um einen weiteren Aspekt. Die beiden Psychologen untersuchten in einem Experiment die Fähigkeit zur intentionalen Kausalität.<sup>1057</sup> Für meine Arbeit ist lediglich das Ergebnis relevant, welches die bisherigen Ausführungen bekräftigt: Mensch neigen dazu, Kausalitäten herzustellen, indem sie von einem Ereignis sowohl auf dessen Ursache als auch auf dessen Folgen schließen. Kahneman zieht daraus die Schlussfolgerung, dass auch menschliche Handlungen als Kausalzusammenhang interpretiert werden – das heißt: Menschen schließen von einer Handlung auf deren Ursache und ihre Folgen. Als weiterer Aspekt kommt hinzu, dass als Ursache menschlicher Handlungen Persönlichkeitseigenschaften und entsprechende Intentionen gelten. Die Ursache einer Handlung wird näherhin auf den Charakter der Person und ihren Willen zurückgeführt, wonach das Handlungsergebnis beabsichtigt und gewollt ist. Nach Kahneman wird menschliches Handeln als intentionales Verhalten interpretiert:<sup>1058</sup>

„Unser Gehirn ist nur bereit, sondern regelrecht darauf aus, Akteure zu identifizieren, ihnen Persönlichkeitszüge und spezifische Intentionen zuzuschreiben und ihre Handlungen als Ausdruck individueller Neigungen zu interpretieren. Auch hier sprechen die empirischen Befunde dafür, dass wir mit einer Anlage für intentionale Attribution geboren wurden“<sup>1059</sup>.

Homann bezieht sich auf Kahnemans Forschungsergebnisse, um das Problem intentionaler Attribution aus empirischer Perspektive zu aufzuzeigen.

### *3.4.2 Bedeutung für Homanns Ethikansatz*

Homann rezipiert Kahneman, um unter Einbeziehung empirischer Erkenntnisse seine Ausführungen zum Gefangenendilemma, wie auch seine Kritik an der autonomen Ethik in der Philosophie zu stützen. In Anlehnung an Kahneman erörtert Homann, weshalb nach dem Paradigma des Standardmodells eine defizitäre Individualmoral als die Ursache kollektiver moralischer Übel gilt. Menschen sind offensichtlich dazu veranlagt, moralische Kollektivprobleme, wie Armut und Klimawandel, auf moralische Defizite der handelnden Akteure zurückzuführen. Als deren Intention und Persönlichkeitsmerkmale gelten nach der Logik der intentionalen Attribution Gier, Egoismus oder auch der böse Wille. In seinen Ausführungen zum Gefangenendilemma macht Homann hingegen deutlich, dass sich kollektive moralische Übel nicht auf eine fehlende Individualmoral zurückführen lassen. Es sind die Ausführungen von Gliederungspunkt *1.3 Wettbewerb und Moral – Grundproblem und Lösungsansatz* in Erinnerung zu rufen: Im Gefangenendilemma unter Normalbedingungen, das

---

<sup>1057</sup>Vgl. Kahneman, Schnelles Denken, langsames Denken 102.

<sup>1058</sup>Vgl. Kahneman, Schnelles Denken, langsames Denken 102-103; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 297.

<sup>1059</sup>Kahneman, Schnelles Denken, langsames Denken 102-103.

heißt: ohne eine geeignete Rahmenordnung, stellt sich die soziale Falle als systematisches Ergebnis ein – und dass obwohl dieses Resultat von keinem der Akteure beabsichtigt ist. Es ist der Interdependenz des Handelns geschuldet, dass beide Akteure nicht das Handlungsergebnis erreichen, das sie jeweils beabsichtigen. Das Ergebnis der sozialen Falle ist demnach nicht die auf die Intention der handelnden Akteure zurückzuführen, sondern stellt sich als unbeabsichtigte Folge ihres eigennutzmaximierenden Handelns ein.<sup>1060</sup> Aufgrund der Problemstruktur des Gefangenendilemmas lassen sich unerwünschte Handlungsergebnisse nicht mit „der *moralischen Aufrüstung des Einzelnen*“<sup>1061</sup> lösen. Ein geeigneter Lösungsansatz hat an den Interaktionsbedingungen, und damit an der Etablierung einer geeigneten Rahmenordnung anzusetzen.<sup>1062</sup> In Bezug auf Kahnemans Forschungsergebnisse postuliert Homann, dass ein angemessenes Ethikparadigma zwischen Individualebene und Ordnungsebene zu unterscheiden hat und dass kollektive Übel nicht als „nichtintendierte Folge des intentionalen Handelns“<sup>1063</sup> zu verstehen sind.

### 3.5 Präventive Gegendefektion

#### 3.5.1 Daniel Kahneman

Homann rezipiert Kahneman auch hinsichtlich einer weiteren anthropologischen Option – der präventiven Selbstverteidigung gegen die Ausbeutung weniger moralischer Interaktionspartner.<sup>1064</sup> Er erörtert seine Annahme zur präventiven Gegendefektion in Bezug auf Kahnemans Ausführungen zum Besitztumseffekt und zur Verlustaversion. Die zentralen Aspekte dieser beiden Bezugspunkte stelle ich in der gebotenen Kürze dar.

Wie unter Gliederungspunkt 3.3 *Intuition – zur Dominanz unbewusster Denkprozesse* dargelegt, entscheidet der Mensch überwiegend intuitiv und nicht rational. Die Annahme, dass Entscheidungen in Abhängigkeit der bisher gemachten Erfahrungen getroffen werden, belegt Kahneman mit dem sogenannten Endowment-Effekt. Der Besitztumseffekt besagt, dass Menschen ein Objekt als wertvoller erachten, wenn sie es besitzen, als wenn ihnen das Objekt nicht gehört. Der Besitztumseffekt illustriert ganz allgemein, dass Menschen eine Fragestellung oder einen Sachverhalt nicht sachlich-objektiv, sondern subjektiv, vom individuellen Standpunkt aus bewerten. Der Effekt

---

<sup>1060</sup>Vgl. Homann, Das Können des moralischen Sollens II 307; vgl. hierzu auch Homann, Wirtschaftsethik: Ethik, rekonstruiert mit ökonomischer Methode 28-29.

<sup>1061</sup>Homann, Wirtschaftsethik: Ethik, rekonstruiert mit ökonomischer Methode 29.

<sup>1062</sup>Vgl. Homann, Das Können des moralischen Sollens II 307.

<sup>1063</sup>Homann, Das Können des moralischen Sollens II 297.

<sup>1064</sup>Vgl. Homann, Das Können des moralischen Sollens II 307.

zeigt zudem auf, dass Menschen ihren Status quo präferieren und ihre Entscheidungen vom jeweiligen Referenzpunkt abhängig machen.<sup>1065</sup> Die Ausführungen lassen sich mit einem Beispiel von Kahneman veranschaulichen: „Ihr war egal, welches der beiden Büros sie bekommen würde, aber einen Tag nach der Bekanntgabe war sie nicht länger gewillt, zu tauschen. Endowment-Effekt!“<sup>1066</sup>

Im engen Zusammenhang mit dem Endowment-Effekt steht die Verlustaversion.

Mit dem Begriff *Verlustaversion* bringt Kahneman zum Ausdruck, dass der Mensch drohende Verluste stärker gewichtet als gleichgroße Gewinne. Demnach entscheiden sich Menschen prinzipiell für die Handlung, mit der sie Nachteile vermeiden können, anstatt für diejenige, mit der sie vergleichbare Vorteile erzielen können.<sup>1067</sup> Es besteht also ein asymmetrisches Verhältnis zwischen der Verlustaversion und der Gewinnerzielung.<sup>1068</sup> Die Verlustaversion nimmt entscheidenden Einfluss auf das menschliche Handeln, da sie in das automatisierte Denken von System 1 integriert ist,<sup>1069</sup> also in das System, das die meisten Entscheidungen initiiert.<sup>1070</sup> Hinzu kommt, dass die Verlustaversion durch die unter Gliederungspunkt 3.3.2 *Daniel Kahneman* erläuterte moralische Intuition verstärkt wird.<sup>1071</sup> Oder mit Kahneman ausgedrückt: „[E]ine verstärkte Verlustaversion ist in eine starke und weitverbreitete moralische Intuition integriert“<sup>1072</sup>. Bei moralischen Fragestellungen nimmt die Verlustaversion also einen noch stärkeren Einfluss auf das schnell denkende System 1.<sup>1073</sup>

---

<sup>1065</sup>Vgl. Kahneman, Schnelles Denken, langsames Denken 359-360; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 297.

<sup>1066</sup>Kahneman, Schnelles Denken, langsames Denken 368.

<sup>1067</sup>Vgl. Kahneman, Schnelles Denken, langsames Denken 358-359; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 297-298.

Kahneman veranschaulicht die Verlustaversion am Beispiel zweier Mitarbeiter einer Firma, die zwischen einer Gehaltserhöhung und zusätzlichen Urlaubstagen wählen können. Beide verfügen über die gleichen Präferenzen bezüglich der zwei Wahlmöglichkeiten. Da nicht beide Mitarbeiter die gleiche Option wählen können und für sie beide Möglichkeiten gleich attraktiv sind, entscheiden sie per Münzwurf. Nach der Zuteilung der Privilegien besagt die Verlustaversion, dass die Präferenzen nicht mehr konstant sind, sondern sich geändert haben. Beide Akteure würden einem nachträglichen Wechsel nicht zustimmen, weil sie die Nachteile eines Wechsels stärker gewichten als die in Aussicht gestellten Vorteile. Beide präferieren also die Aufrechterhaltung des Status-quo. (Vgl. Kahneman, Schnelles Denken, langsames Denken 358-359).

<sup>1068</sup>Vgl. Kahneman, Schnelles Denken, langsames Denken 374.

<sup>1069</sup>Vgl. Kahneman, Schnelles Denken, langsames Denken 358.

<sup>1070</sup>Vgl. Kahneman, Schnelles Denken, langsames Denken 25.

<sup>1071</sup>Vgl. Kahneman, Schnelles Denken, langsames Denken 432; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 297-298.

<sup>1072</sup>Kahneman, Schnelles Denken, langsames Denken 432.

<sup>1073</sup>Kahneman veranschaulicht seine Annahme mit einer Untersuchung, in der die befragten Eltern zwischen zwei Insektiziden wählen können. Die beiden Produkte unterscheiden sich hinsichtlich der Kosten und ihrem Risiko, eine Inhalations- und Kleinkindvergiftung zu verursachen. Während zwischen den Kosten ein signifikanter Unterschied besteht, unterscheiden sich die Produkte hinsichtlich der Risikowahrscheinlichkeit eine Vergiftung zu verursachen nur minimal. Die Mehrheit der Eltern gaben an, dass sie auch bei einer Preissenkung des weniger sicheren Produkts, das teurere Produkt mit dem niedrigeren Gesundheitsrisiko kaufen würden. Sie seien sich bewusst, dass es sich nur um eine geringfügige Abweichung handelt, aber wollen die Gesundheit ihres Kindes keinesfalls gefährden. (Vgl. Kahneman, Schnelles Denken, langsames Denken 430-431). Obgleich diese Entscheidung nachvollziehbar sei, sieht Kahneman darin einen Fehler des intuitiven Denkens:

Die Übergewichtung von Verlusten führt ebenso wie der Besitztumsseffekt zu einer grundsätzlichen Präferenz für den Ist-Zustand, sodass beide die Aufrechterhaltung bestehender Situationen begünstigen.<sup>1074</sup>

„Dieser Konservatismus erklärt unsere Tendenz, in unserem Wohnviertel, unserer Partnerschaft und an unserem Arbeitsplatz zu verharren; er ist die Schwerkraft, die unser Leben in der Nähe des Referenzpunktes zusammenhält.“<sup>1075</sup>

Die Aversion vor Verlusten und der Besitztumsseffekt plausibilisieren die starke Gewichtung des Status-quo im menschlichen Denken. Die beiden Mechanismen machen also einsichtig, wieso Menschen den Ist-Zustand einer Veränderung prinzipiell vorziehen. Mit Kahneman ist zu konstatieren, dass bei Entscheidungen eine starke Präferenz für die Referenzsituation besteht.<sup>1076</sup> In Bezug auf diese Erkenntnisse begründet Homann die Handlungsstrategie der präventiven Gegendefektion.

### *3.5.2 Bedeutung für Homanns Ethikansatz*

Nach Homann bestätigen Kahnemans Erkenntnisse seine Ausführungen zum Gefangenendilemma und zur Ausbeutung moralischen Handelns – näherhin seine Annahme, dass es unter den Bedingungen des Gefangenendilemmas zu einer Schlechterstellung des kooperierenden Akteurs gegenüber seinem defektierenden Interaktionspartner kommt und die Akteure daher prinzipiell defektieren anstatt zu kooperieren. In Anlehnung an Kahneman führt Homann aus, dass Menschen angesichts einer drohenden Ausbeutung defektieren, da sie Verluste stärker gewichten als Gewinne. Die Vermeidung von Verlusten wirkt sich auf die Entscheidung stärker aus als die Möglichkeit, Gewinne zu erzielen. Anders ausgedrückt: Da unter den Interaktionsbedingungen vom Typ des Gefangenendilemmas kooperatives Verhalten zu einem schlechteren Ergebnis führt und Menschen eine Aversion vor Verlusten haben, stellt sich Defektieren als dominante Handlungsstrategie ein. Der Mensch wählt die Handlungsstrategie der präventiven Gegendefektion jedoch nicht aufgrund von egoistischen Motiven, sondern um Verluste zu vermeiden. Das Defektieren lässt sich folglich als

---

„Man sollte jedoch bedenken, dass diese Einstellung inkohärent und potenziell schädlich für das gesundheitliche Wohl derjenigen ist, die wir beschützen wollen. Selbst die liebevollsten Eltern haben begrenzte Ressourcen an Zeit und Geld, um ihr Kind zu beschützen (...), und es erscheint vernünftig, diese Ressourcen in einer Weise zu verwenden, die den größtmöglichen Nutzen bringen.“ (Kahneman, Schnelles Denken, langsames Denken 430-431). Der höhere Nutzen besteht nach Kahneman zum Beispiel darin, dass die Eltern das mit dem Kauf des billigeren und geringfügig unsicheren Produkts eingesparte Geld für einen „sicheren Kindersitz“ oder „Kindersicherungen für Steckdosen“ verwenden sollen. (Kahneman, Schnelles Denken, langsames Denken 431).

<sup>1074</sup>Vgl. Kahneman, Schnelles Denken, langsames Denken 359; vgl. hierzu auch Homann, Das Können des moralischen Sollens II 297.

<sup>1075</sup>Kahneman, Schnelles Denken, langsames Denken 375.

<sup>1076</sup>Vgl. Kahneman, Schnelles Denken, langsames Denken 358-359.

Selbstschutzmaßnahme verstehen, mit der sich der Mensch vor Verlusten, und damit vor der Ausbeutung durch seine Interaktionspartner schützen will.<sup>1077</sup> Mit Homann ist zu resümieren:

„Eine Kooperation ist daher ökonomisch und psychologisch nicht zu erwarten; sie auch moralisch nicht zu fordern, weil das Motiv für die Nicht-Kooperation hier nicht der Egoismus ist, sondern die *Verteidigung gegen Ausbeutung durch Interaktionspartner*. Dass Menschen ihre Zufriedenheit nicht nach absoluten Werten einschätzen, sondern nach relativen Werten (...) ist in diesem Kontext ebenfalls in Rechnung zu stellen.“<sup>1078</sup>

Die Aussage zielt ferner auf einen wichtigen Aspekt in Homanns Ethikkonzeption ab. Konkret geht es um die ethische Forderung zur Kooperation, die nach Homann differenziert zu betrachten ist. Schließlich bedeutet die Aufforderung zur Kooperation angesichts der Interaktionsbedingungen des Gefangenendilemmas, dass vom Einzelnen verlangt wird, sich systematisch ausbeuten zu lassen. Nach Homann lassen sich Sollensforderungen, die die zugrundeliegende Struktur von Interaktionen nicht in Rechnung stellt, ethisch nicht rechtfertigen.<sup>1079</sup> Wie unter Gliederungspunkt 1.4.1 *Die Grenze individualmoralischen Handelns* dargestellt, kann moralisches Handeln vom Einzelnen „nur verlangt werden, wenn er – nicht in jedem Einzelfall, aber generell – vor systematischer Ausbeutung geschützt ist“<sup>1080</sup>.

### 3.6 Bilanz

Homann begründet seine anthropologischen Optionen in Bezug auf die Erkenntnisse empirischer Human- und Gesellschaftswissenschaften. Zu seinen wichtigsten Referenzautoren gehören Bourdieu, Kahneman, Roth und Gigerenzer. Er rezipiert diejenigen Annahmen, die seinen Ethikansatz und seine Position zu den Bedingungen individualmoralischen Handelns stützen.<sup>1081</sup>

---

<sup>1077</sup>Vgl. Homann, Das Können des moralischen Sollens II 307.

Anders als Homann geht Ulrich in seinem Ethikansatz nicht systematisch von der Problemstruktur des Gefangenendilemmas aus. Das damit einhergehende Interaktionsproblem der Ausbeutung moralischer Vorleistungen durch weniger moralisch agierende Akteure behandelt er ebenfalls nicht explizit. In seinem Werk *Integrative Wirtschaftsethik* findet sich jedoch ein Passus, in dem diese Problemstellung aufscheint: „Diese intersubjektive Grundstruktur der wechselseitigen moralischen Erwartungen ist so tief in der *Conditio humana* verankert, dass wir aus der *Moral Community* unserer Lebenswelt niemals total ‚aussteigen‘ können, selbst wenn uns die durchaus *auch* vorhandenen selbstüchtigen Neigungen unserer Natur gelegentlich dazu verführen, uns als moralische *Free Rider* („Trittbrettfahrer“) parasitär zu verhalten, d.h. vom moralischem Bewusstsein und Verantwortungsgefühl anderer Mitglieder der moralischen Gemeinschaft zu profitieren, ohne uns selbst entsprechend sozial oder kooperativ zu verhalten.“ (Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik* 27, [kursiv im Original]). Ulrich löst die Problemstellung der moralischen Trittbrettfahrer im Sinne der normativen Logik der Zwischenmenschlichkeit, nach der von allen Menschen die Einhaltung ihrer zwischenmenschlichen Verpflichtungen einfordert werden soll. (Vgl. Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik* 27-28).

<sup>1078</sup>Homann, Das Können des moralischen Sollens II 307, (kursiv im Original).

<sup>1079</sup>Vgl. Homann, Das Können des moralischen Sollens I 250.

<sup>1080</sup>Homann, Sollen und Können 94.

<sup>1081</sup>Vgl. Homann, Das Können des moralischen Sollens II 291.

In Bezug auf Roths Erkenntnisse zum limbischen System erörtert Homann, dass die Vorteils- und Belohnungserwartungen der mittleren limbischen Ebene für Handlungen von konstitutiver Bedeutung sind. Die Ethik hat bei ihren moralischen Handlungsanweisungen daher die unbewussten Vorteilserwartungen systematisch in Rechnung zu stellen und ihre Sollensforderungen anreizkompatibel zu gestalten.<sup>1082</sup>

In Anlehnung an Bourdieu und Roth postuliert Homann, dass der Mensch nicht autonom ist, sondern von phylogenetischen, ontogenetischen und sozio-kulturellen Faktoren maßgeblich beeinflusst wird. Die genannten Faktoren präformieren das Denken und Handeln des Menschen und lassen sich nur in geringem Ausmaß beeinflussen. Die Ethik hat die Grenzen der menschlichen Freiheit zu berücksichtigen, und damit die geringe Einflussnahme willentlicher Entscheidungen auf das menschliche Handeln.<sup>1083</sup>

In Bezug auf Roth, Kahneman und Gigerenzer erläutert Homann, dass Menschen in der Regel intuitiv und unbewusst handeln und nur selten aufgrund rationaler Überlegungen. Entscheidungen sind überwiegend das Ergebnis automatisierter Handlungsrouitinen und bewährter Heuristiken und werden vergleichsweise selten von rationalen Denkprozessen gesteuert.<sup>1084</sup> Dies gilt ebenso für moralische Handlungen, die weniger von vernünftigen Argumenten als vielmehr von der moralischen Intuition initiiert werden.<sup>1085</sup> Die Ethik hat zu beachten, dass im Vergleich zu unbewussten Denkprozessen moralische Gründe also nur eine schwach motivierende Kraft haben.<sup>1086</sup>

Im Rückgriff auf Kahnemans Forschungsergebnisse belegt Homann ferner das Problem der intentionalen Attribution und die Handlungsstrategie der präventiven Gegendefektion. Obgleich Menschen dazu neigen, Handlungsergebnisse auf eine entsprechende Intention zurückzuführen, ist dieser Erklärungsansatz nicht geeignet, die Ursache kollektiver moralischer Übel zu plausibilisieren. Hierbei handelt sich nicht schließlich um „nichtintendierte Folge[n] des intentionalen Handelns“<sup>1087</sup>. Die Ethik hat stattdessen die Interaktionsstruktur vom Typ des Gefangenendilemmas konsequent in Rechnung zu stellen. Mit seiner Kahnemanrezeption ergänzt Homann seine ökonomische beziehungsweise spieltheoretische Argumentationslinie zur Handlungsstrategie der präventiven Gegendefektion um psychologische Erkenntnisse. Die Verlustaversion macht plausibel, dass Menschen aufgrund einer drohenden Ausbeutung defektieren anstatt zu kooperieren – sie gewichten die Verluste stärker als die Gewinne.<sup>1088</sup>

---

<sup>1082</sup>Vgl. Homann, Das Können des moralischen Sollens II 306.

<sup>1083</sup>Vgl. Homann, Das Können des moralischen Sollens II 302, 306.

<sup>1084</sup>Vgl. Homann, Das Können des moralischen Sollens II 305.

<sup>1085</sup>Vgl. Homann, Das Können des moralischen Sollens II 306.

<sup>1086</sup>Vgl. Homann, Das Können des moralischen Sollens II 308.

<sup>1087</sup>Homann, Das Können des moralischen Sollens II 297.

<sup>1088</sup>Vgl. Homann, Das Können des moralischen Sollens II 307.



Mit seinen anthropologischen Optionen zeigt Homann insgesamt auf, dass das Können des moralischen Sollens erheblichen Restriktionen unterliegt. In der Konsequenz lassen sich moralische Kollektivprobleme systematisch und auf Dauer nicht nach dem Paradigma der autonomen Ethik in der Philosophie lösen, sprich: nach der Trias von moralischer Einsicht, moralischer Motivation und moralischer Handlung.<sup>1089</sup> Mit dem Einbezug empirischer Human- und Gesellschaftswissenschaften widerlegt Homann letztlich das Ethikparadigma eines „von Gründen und rationalen Überlegungen geleitete selbstbestimmte, autonome moralische Subjekt der kantischen Tradition“<sup>1090</sup>. Ein angemessenes Ethikparadigma hat stattdessen an den individuellen Belohnungserwartungen der Menschen anzusetzen.<sup>1091</sup>

„Daher kann auch Moral auf realistische individuelle Vorteilserwartungen grundsätzlich nicht verzichten, worin immer die ‚Vorteile‘ inhaltlich bestehen mögen – die Bandbreite reicht von monetären Belohnungen über soziale Anerkennung, Vermeidung der Kosten rationalen Denkens bis zum guten Gewissen einer Person und ihrem normativen Selbstbild.“<sup>1092</sup>

Homanns anthropologische Optionen sind für seinen philosophischen Ethikansatz und seine normativen Urteile ein wichtiger Bezugspunkt. Schließlich hat die Ethik die Erkenntnisse der empirischen Human- und Gesellschaftswissenschaften systematisch in Rechnung zu stellen, und damit die Grenzen menschlichen Denkens und Handelns. Die Ethik kann ihre Orientierungsfunktion nur erfüllen, wenn sie die Bedingungen berücksichtigt, unter denen sich moralisches Verhalten systematisch und auf Dauer umsetzen lässt. Homann zieht aus den wissenschaftlichen Erkenntnissen insbesondere zwei Schlussfolgerungen für eine Ethik für moderne Gesellschaften:<sup>1093</sup>

„1. Individuelles moralisches Handeln muss mit realistischen Erwartungen individueller Vorteile unterlegt sein.“<sup>1094</sup>

„2. Individuelles moralisches Handeln muss durch sanktionsbewehrte Institutionen ermöglicht werden.“<sup>1095</sup>

Zu ersten Bedingung: Da Entscheidungen anhand der Vorteils- und Belohnungserwartungen getroffen werden, ist die Rahmenordnung so zu gestalten, dass Menschen bereits aus Eigeninteresse moralisch handeln können. Dafür müssen moralische Prinzipien anreizkompatibel gestaltet und in eine Rahmenordnung implementiert werden.<sup>1096</sup>

---

<sup>1089</sup>Vgl. Homann, Das Können des moralischen Sollens II 308.

In diesem Zusammenhang ist das klassische theologisch-ethische Axiom *ultra posse nemo obligatur* in Erinnerung zu rufen, das ich in Kapitel 1. *Ethik für moderne Gesellschaften* erläutert habe.

<sup>1090</sup>Homann, Das Können des moralischen Sollens II 301.

<sup>1091</sup>Vgl. Homann, Das Können des moralischen Sollens II 308.

<sup>1092</sup>Homann, Das Können des moralischen Sollens II 306.

<sup>1093</sup>Vgl. Homann, Das Können des moralischen Sollens II 309.

<sup>1094</sup>Homann, Das Können des moralischen Sollens II 309; vgl. hierzu auch Homann, Hypothesen des Dualismus in der Wirtschaftsethik 223.

<sup>1095</sup>Homann, Das Können des moralischen Sollens II 310.

<sup>1096</sup>Vgl. Homann, Das Können des moralischen Sollens II 309.

Zur zweiten Bedingung: Moralische Werte lassen sich auf Dauer allerdings nur verwirklichen, wenn sie zudem durch sanktionsbewehrte Institutionen gestützt werden. Institutionen haben erwünschtes Verhalten zu honorieren und unerwünschtes Verhalten zu sanktionieren. Die sanktionsbewehrten Institutionen sind letztlich dafür verantwortlich, dass individualmoralisches Handeln nachhaltig belohnt wird. Zudem können ausschließlich die sanktionsbewehrten Institutionen den Einzelnen vor der moralischen Ausbeutung anderer schützen. Das moralische Handeln Einzelner hängt damit entscheidend von institutionellen Bedingungen ab, ohne die es sich nicht konsequent und auf Dauer umsetzen lässt.<sup>1097</sup>

Im Anschluss an die Darstellung von Homanns Ansatz setze ich mich im nächsten Gliederungspunkt mit dem Dialogpartner von Homann auseinander – dem Matthäusevangelium und den darin ausgewählten Textsequenzen. Der Fokus meines Interesses liegt auf der ethischen Perspektive auf das Gleichnis von den zehn Mädchen (Mt 25,1-13), dem Gleichnis vom anvertrauten Geld (Mt 25,14-30) und der Texteinheit vom Weltgericht (Mt 25,31-46).

---

<sup>1097</sup>Vgl. Homann, Das Können des moralischen Sollens II 310-311.

### III. Eschatologische Belohnung als Anreiz – zur Argumentation ausgewählter Texte des Matthäusevangeliums

Entsprechend dem konzeptionellen Anspruch meiner Arbeit, wie ich ihn unter Gliederungspunkt 4. *Konzeption* erläutert habe, gilt es im Dialog zwischen unterschiedlichen Fachbereichen die Vorannahmen der verschiedenen Positionen transparent zu machen. Nachdem ich im vorausgehenden Kapitel die wichtigsten philosophischen und anthropologischen Optionen Karl Homanns analysiert habe, sind nun die relevanten Optionen des biblischen Gesprächspartners aufzuzeigen. Da der Austausch mit dem Matthäusevangelium und darin enthaltenen Textsequenzen stattfindet, sind die Vorannahmen von anderem Charakter als diejenigen von Homanns philosophischem Ethikansatz. So ist Demmers Optionenbegriff im Kontext eines biblischen Buches nicht als *Vorannahme*, sondern als „Rahmenbedingungen“<sup>1098</sup> der jeweiligen Schrift zu verstehen. In diesem Sinne setze ich mich im Gliederungspunkt 1. *Matthäusevangelium als Makrotext* unter anderem mit den Fragen auseinander, wie ich das Matthäusevangelium lese und welche Methodik ich für die Erschließung der ausgewählten Textsequenzen verwende. Da das Matthäusevangelium nicht in einem luftleeren Raum, sondern vor dem Hintergrund bestimmter historischer und sozialer Bedingungen entstanden ist, erhellte ich zudem den entsprechenden Entstehungskontext – siehe Kapitel 1.1 *Entstehungsszenario und Kontext*. Damit die ausgewählten Textausschnitte innerhalb der Ganzschrift verortet werden können, skizziere ich anschließend einen Gliederungsentwurf zum Matthäusevangelium – siehe Gliederungspunkt 1.2 *Textaufbau*. Im Hinblick auf die Erzähltextanalyse und meine ethische Perspektive beschreibe ich schließlich noch die Pragmatik des Matthäusevangeliums als Ganzschrift – siehe Kapitel 1.3 *Pragmatik*. In Gliederungspunkt 2. *Die Rede von den Endereignissen und vom Gericht (24,3-25,46)* erläutere ich dann den spezifischen Erzählzusammenhang, in dem das Gleichnis von den zehn Mädchen (Mt 25,1-13), das Gleichnis vom anvertrauten Geld (Mt 25,14-30) und die Erzählung vom Weltgericht (Mt 25,31-46) eingebettet sind und von dem her ich die ausgewählten Textsequenzen erkläre.

Die detaillierte Textanalyse wird zeigen, dass es in den ausgewählten Textsequenzen primär nicht um Ethik oder Moral geht – gleiches gilt für den Erzählkontext (Mt 24,3-25,46) sowie für das Matthäusevangelium als Ganzes. Obgleich moralische Fragen nicht im Vordergrund stehen, lassen sich jedoch ethische Implikationen in den ausgewählten Erzählungen finden. So werden Sollensforderungen wiederholt eingeschärft, deren Verbindlichkeit allerdings nicht begründet. Die Geltung der sittlichen Vorschriften wird stattdessen als selbstverständlich vorausgesetzt. Bei den Erzählungen handelt es sich also nicht um eine ethische Argumentation, sondern – mit Schüller gesprochen –

---

<sup>1098</sup>Demmer, *Leben in Menschenhand* 18.

um Paränese, wie bereits in Gliederungspunkt 1. *Forschungsinteresse* angeklungen ist und im Schlusskapitel weiter vertieft wird. Pointiert ausgedrückt: Die ausgewählten Textsequenzen sind nicht ethikfrei, sondern Teil einer paränetischen Rede – der Rede von den Endereignissen und vom Gericht (Mt 24,3-25,46).<sup>1099</sup>

## 1. Matthäusevangelium als Makrotext

Das Verständnis von Evangelien, das ich meiner Arbeit zugrunde lege, orientiert sich an der vorherrschenden theologisch-ethischen Sichtweise auf die Heilige Schrift. So verstehe ich die Heilige Schrift als Quelle der theologischen Ethik, die eine Orientierungshilfe für ethische Fragestellungen sein kann. Wie die Bibel als Ganze eine Quelle der theologischen Ethik sein kann, können es auch die vier kanonischen Evangelien. Ein Evangelium, insofern es zum Kanon der Heiligen Schrift gehört, kann also Bezugspunkt für ethische Argumente und Urteile sein, wie auch zur Klärung ethischer Fragestellungen beitragen und zu Lösungsansätzen inspirieren.<sup>1100</sup> Ich lese das Matthäusevangelium als Quelle der theologischen Ethik und das mit Rücksicht auf die aktuelle neutestamentliche Exegese, wie sie hauptsächlich in deutschsprachigen Handbüchern und Kommentaren ausgeführt wird, sowie unter Verwendung exegetischer Methodik.

Meinen Zugang zum Text erläutere ich vor dem Hintergrund des Gliederungspunkts 5. *Methodische Vorüberlegungen* und den hier dargelegten fünf Schritten: 1. Zuhören, 2. Nachfragen, 3. Verortung, 4. Vergegenwärtigung und 5. Begründung beziehungsweise Fundierung. Da es sich hierbei um grundlegende methodische Überlegungen handelt, gilt es an dieser Stelle mein methodisches Vorgehen zu präzisieren.

Erstens Zuhören: Bei der Erzähltextanalyse untersuche ich die ausgewählten Textsequenzen als narrative Konstruktion und erschließe die mögliche(n) Aussageabsicht(en). Konkret analysiere ich den jeweiligen Erzähltext anhand verschiedener narratologischer Methodenschritte: Gliederung der Texteinheit, Begriffs- und Motivanalyse, zeit- und sozialgeschichtliche Analyse, Figurenanalyse mit Betrachtung der Erzählsituation, Intertextualität und Intratextualität sowie Analyse der Pragmatik. Die genannten Methodenschritte führe ich in meiner Arbeit allerdings nur so weit aus, als sie für ein allgemeines Textverständnis und meine Forschungsfrage relevant sind. Bei der Erzähltextanalyse gehe ich näherhin wie folgt vor: Ausgangspunkt ist die ausgewählte Texteinheit, die ich nach der Einheitsübersetzung zitiere. Im Anschluss daran beschreibe ich den Aufbau der jeweiligen Text-

---

<sup>1099</sup>Vgl. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile 15-16.

<sup>1100</sup>Vgl. Merkl/Schlögl-Flierl, Moralthologie kompakt 15.

sequenz und gliedere den Erzähltext nach Sinnabschnitten. Meine Gliederung zugrunde legend untersuche ich in chronologischer Reihenfolge die einzelnen Sinnabschnitte. Bei meiner narrativen Analyse kläre ich Begriffe und Motive, wobei die Begriffsanalyse stets in Bezug auf den griechischen Originaltext erfolgt. Bei der zeit- und sozialgeschichtlichen Analyse mache ich den historischen Kontext von Textaussagen transparent. Die Figurenanalyse erfolgt im Zusammenhang mit der Erzählsituation. Unter dieser Perspektive erhelle ich die Erzählfiguren, die in der Geschichte vorkommen, und die Rolle, die ihnen in der Erzählung zukommt. Durch die Analyse von inter- und intratextuellen Bezügen mache ich Textaussagen plausibel, deren Verständnis für meine Arbeit notwendig ist und eine Zusammenschau mit anderen Texteinheiten erforderlich macht. Vor dem Hintergrund meines Ganzschriftansatzes, wonach das jeweilige biblische Buch den entscheidenden hermeneutischen Rahmen für den Einzeltext darstellt, liegt mein Fokus besonders auf den intratextuellen Bezügen. Vor dem Hintergrund der Erzähltextanalyse untersuche ich im nächsten Schritt die Pragmatik der jeweiligen Textsequenz und damit die Frage, welche Wirkabsicht(en) ich für die Texteinheit annehme.

Zweitens Nachfragen: Eng verbunden mit dem Zuhören ist das Nachfragen. Hierbei überprüfe ich, ob meine Textbeobachtungen im unmittelbaren Kontext Sinn ergeben. Diese methodische Vorüberlegung setze ich in meiner Arbeit nicht konkret um. Er dient mir vielmehr bei der Anfertigung meiner Ausführungen und anschließend zur kritischen Reflexion meiner Textbeobachtungen.

Drittens Verortung: Gemäß dieser methodischen Überlegung sind Textbeobachtungen zu kontextualisieren. Hierfür analysiere ich unter Kapitel 1. *Matthäusevangelium als Makrotext* die Pragmatik der Ganzschrift, da ich den Makrotext als den hermeneutischen Rahmen für die Einzeltextanalyse festlege. Vor dem Hintergrund meines Ganzschriftansatzes beschreibe ich zudem das Entstehungsszenario und den Kontext des Matthäusevangeliums und skizziere auch einen Gliederungsentwurf zum Matthäusevangelium. Vor der Erzähltextanalyse untersuche ich mit der Rede von den Endergebnissen und vom Gericht (Mt 24,3-25,46) ferner den übergeordneten Erzählrahmen der ausgewählten Texteinheiten – von dem her ich sie letztlich auch deute.

Viertens Vergewärtigung: Im Anschluss an die Erzähltextanalyse untersuche ich die Texteinheiten aus ethischer Perspektive. Dabei differenziere ich zwischen Erzähl- und Rezipientenebene und – und darauf liegt der Fokus meiner Arbeit – analysiere die Pragmatik der einzelnen Textsequenzen, die sich aus meiner ethischen Lesart erschließt. Meine ethischen Anfragen an den Text nehmen ihren Ausgang bei der Erzählebene, um darauf bezugnehmend die Rezipientenebene zu untersuchen. Meine Analyse der Erzählebene hat moralische Aussagen aus der Sekundärliteratur zum Gegenstand, die ich vor dem Hintergrund des Erzähltextes reflektiere. Aus ethischer Perspektive setze ich mich auf der Rezipientenebene mit der Frage auseinander, welche Botschaft(en) die Texteinheit antiken sowie späteren Lesern vermittelt beziehungsweise welche potenzielle(n) Wirkabsicht(en)

die jeweilige Erzählung hat.<sup>1101</sup> Ausgehend von den ethischen Wirkabsichten, die sich in der Sekundärliteratur zu den ausgewählten Textsequenzen finden, gehe ich sodann der Frage nach, welche Botschaft den Hörern aus meiner ethischen Lesart vermittelt wird. Ich stelle dabei auch die ethische Anfrage an die ausgewählten Texteinheiten, inwiefern der Autor den Aspekt der Handlungswirksamkeit bei seinen narrativ vermittelten Sollensforderungen berücksichtigt.

Fünftens Begründung beziehungsweise Fundierung: Indem meiner ethischen Perspektive eine Erzähltextanalyse vorausgeht, trägt das Kapitel *III. Eschatologische Belohnung als Anreiz* dem fünften Schritt, der Begründung beziehungsweise Fundierung von ethischen Aussagen, die auf biblischen Texten basieren, Rechnung. So mache ich in diesem Kapitel den biblisch-religiösen Begründungszusammenhang transparent, in den meine ethische Perspektive eingebettet ist und die ich im Schlusskapitel in einen Dialog mit Homanns (wirtschafts-)ethischer Konzeption bringe.

### 1.1 Entstehungsszenario und Kontext

Über die Einleitungsfragen, wann und wo das Evangelium entstanden ist, besteht in der neutestamentlichen Forschung kein einhelliger Konsens. Dies ist der Tatsache geschuldet, dass sich der Entstehungsort und die Abfassungszeit nicht eindeutig belegen lassen. Allerdings gibt es Indizien, die gewisse Entstehungsorte plausibel und eine zeitliche Eingrenzung möglich machen.<sup>1102</sup> Da die Fragen nach dem Entstehungsort und der Abfassungszeit für meine Arbeit nicht weiter relevant sind, beschränke ich mich auf die Skizzierung der mehrheitsfähigen Positionen. Die Mehrheit der Ausleger nimmt an, dass das Evangelium in Syrien entstanden ist.<sup>1103</sup> Die Indizien zur Bestimmung der Abfassungszeit sind hingegen eindeutiger. In der Matthäusforschung werden die zeitlichen Eckdaten mit einer biblischen und einer außerbiblischen Quelle ausgewiesen: Als terminus post quem gilt in der Sekundärliteratur wenigstens 70 n. Chr., da in Mt 22,7 die Zerstörung Jerusalems vorausgesetzt wird.<sup>1104</sup> Der terminus ad quem lässt sich in Bezug auf die Didache, und somit mit einer außerbiblischen Verweisstelle auf das Matthäusevangelium, bestimmen.<sup>1105</sup> Vor dem Hintergrund der

---

<sup>1101</sup>Aufgrund besserer Lesbarkeit spreche ich im Nachfolgenden nur noch von der beziehungsweise den Botschaft(en), die den Lesern vermittelt wird, womit stets antike sowie spätere Leser gemeint sind. Ausnahmen werden entsprechend kenntlich gemacht – siehe Kapitel 4.4.2.2 *Wirtschafts- und gesellschaftskritische Botschaft – die Reichen werden immer reicher, die Armen immer ärmer*.

<sup>1102</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 22-23.

<sup>1103</sup>Vgl. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament 291; vgl. hierzu auch Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 22 sowie Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 1. Teilband 100-101.

Argumente, die hingegen für Galiläa als Entstehungsort des Evangeliums sprechen, skizziert Konradt in seinem Kommentar zum Matthäusevangelium. (Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 23).

<sup>1104</sup>Vgl. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament 291; vgl. hierzu auch Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 23, Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 1. Teilband 103 sowie Söding, Neues Testament 115.

<sup>1105</sup>Vgl. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament 291; vgl. hierzu auch Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 23, Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 1. Teilband 103 sowie Söding, Neues Testament 115.

beiden Bezugspunkte kann ein Entstehungszeitraum von circa 80 bis etwa 90 n. Chr. als plausibel gelten.<sup>1106</sup>

Die Frage nach dem Verfasser des Evangeliums lässt sich ebenfalls nicht gesichert beantworten. Es lassen sich lediglich Indizien diskutieren, die bestimmte Annahmen zum Verfasser und zu den Adressaten des Matthäusevangeliums plausibilisieren. Bezugspunkt ist das Matthäusevangelium selbst, das für die Lebenswelt des Autors und seiner Gemeinden transparent zu machen ist. Schließlich gibt nach Reinmuth die „erzählte Welt eines Erzähltextes (...) indirekt Auskunft über die Welt ihres Autors“<sup>1107</sup>. Nach Konradt gehört es sogar zu den Grundcharakteristika des Matthäusevangeliums, dass in den Erzählungen das Entstehungsszenario durchscheint:<sup>1108</sup> Das Matthäusevangelium „erzählt zwar eine vergangene Geschichte, aber es erzählt sie auf eine Weise, dass darin die Erfahrungen der Gemeinde ansichtig werden und sich ihre Situation vielfältig spiegelt“<sup>1109</sup>. Anhand des Erzähltextes lässt sich folglich der Entstehungskontext des Matthäusevangeliums deuten: Für den Verfasser und die matthäischen Gemeinden kann eine dezidiert jüdische Verwurzelung angenommen werden. Diese zeigt sich insbesondere darin, dass die moralischen Unterweisungen ausdrücklich an das Alte Testament rückgebunden werden (vgl. Mt 5,17-20) und dass das Matthäusevangelium die jüdischen Gesetze prinzipiell bejaht (vgl. Mt 23,3a).<sup>1110</sup> Dass der matthäische Jesus seine Mission und sein Wirken überwiegend auf jüdische Erzählfiguren beschränkt, lässt ebenfalls auf eine jüdische Verwurzelung des Autors und der Gemeinden schließen (vgl. Mt 10,5f; 15,24; siehe auch 2,6; 4,23; 9,33; Ausnahmen finden sich in 8,5-13.28-34; 15,21-28).<sup>1111</sup> Neben der dezidiert jüdischen Prägung lässt sich mit dem Evangelium auch annehmen, dass der Verfasser und die matthäischen Gemeinden ihren Glauben neu interpretierten und praktizierten. Sie feierten offenbar den Sabbat und befolgten dessen rituelle Vorschriften (vgl. Mt 24,20) – allerdings nicht vollumfänglich (vgl. Mt 12,1-8).<sup>1112</sup>

---

Eine biblische Quelle, die sich auf das Matthäusevangelium bezieht, und damit die Schrift voraussetzt, ist der 1. Petrusbrief. Dieser wurde jedoch zu einem späteren Zeitpunkt verfasst als die Didache und ist daher zur Bestimmung der Abfassungszeit von nachrangiger Bedeutung. (Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 23-24; vgl. hierzu auch Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 1. Teilband 103-104).

<sup>1106</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 1. Teilband 104; vgl. hierzu auch Söding, Neues Testament 115. Schnelle und Konradt nehmen an, den genannten Zeitraum weiter konkretisieren zu können. Nach Schnelle ist das Evangelium „um 90 n. Chr.“ entstanden. (Schnelle, Einleitung in das Neue Testament 291). Konradt hält hingegen den Zeitraum „in den 80er Jahren des 1. Jh. n. Chr.“ für wahrscheinlicher. (Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 24).

<sup>1107</sup>Reinmuth, Hermeneutik des Neuen Testaments 95.

<sup>1108</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 2.

<sup>1109</sup>Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 2.

<sup>1110</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 18; vgl. hierzu auch Schnelle, Einleitung in das Neue Testament 290 sowie Söding, Neues Testament 115.

<sup>1111</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 5, 18; vgl. hierzu auch Schnelle, Einleitung in das Neue Testament 290.

<sup>1112</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 18; vgl. hierzu auch Schnelle, Einleitung in das Neue Testament 290 sowie Ebner, Das Matthäusevangelium 144-145.

Aus der jüdischen Prägung darf nicht die Schlussfolgerung gezogen werden, dass die matthäischen Gemeinden ausschließlich aus jüdischen Christusanhängern bestanden.<sup>1113</sup> Gegen diese Position spricht insbesondere das Sendungswort in Mt 28,18-20 – der matthäische Jesus gibt hier ausdrücklich den Befehl zur Mission unter den Völkern. Macht man diesen Passus für die Zusammensetzung der matthäischen Gemeinden transparent, dann lässt sich ergänzen: Die Öffnung des Heilsuniversums und das universal formulierte Sendungswort machen plausibel, dass es sich bei den matthäischen Gemeinden um heterogene Gruppen gehandelt haben muss, zu denen auch Christusgläubige aus den Völkern gehörten (vgl. neben Mt 28,18-20 auch Mt 24,14; ferner: Mt 12,21; 26,13).<sup>1114</sup> Der Missionsbefehl relativiert ferner den zu Beginn des Evangeliums feststellbaren jüdischen Partikularismus und macht neue Perspektiven auf die vermittelte Heilszusage offenbar: Im Matthäusevangelium wird das Heilsuniversum entgrenzt und auf alle Völker hin geöffnet.<sup>1115</sup> In der Zusammenschau der vorausgehenden Ausführungen sind für die Ganzschrift zwei Leitmotive zu konstatieren: „[D]ie spezifische Zuwendung zu Israel und die Universalität des von Jesus gewirkten Heils“<sup>1116</sup>.

Der Entstehungskontext ist nicht nur hinsichtlich der jüdischen Verwurzelung und der gleichzeitigen Neuakzentuierung des Glaubens mit der Öffnung für die Heidenmission als spannungsreich zu deuten. So waren die Pharisäer und Schriftgelehrten als die Hauptkontrahenten des matthäischen Jesus wohl eher die bedeutendsten Widersacher der ersten Gemeinden.<sup>1117</sup> Vor diesem Hintergrund wird verständlich, weshalb explizit diesen jüdischen Gruppierungen die matthäische Vorstellung von wahrer Gerechtigkeit (vgl. Mt 5,20) und vom *echten* Willen Gottes gegenübergestellt wird (vgl. Mt 5,21-48; 6,9.10b; 12,50; 15,4; 18,14; 19,3-9).<sup>1118</sup> Angesichts der *falschen Lehre* werden die Adressaten des Evangeliums dazu aufgefordert, den *echten* Willen Gottes zu erfüllen (vgl. Mt 7,21; 12,50;

---

<sup>1113</sup>Vgl. Nicklas, Die Kanonisierung des Neuen Testaments als Prozess von Gemeindebildung? 90; vgl. hierzu auch Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 17.

<sup>1114</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 18-19; vgl. hierzu auch Söding, Neues Testament 115.

Für die Annahme, dass die matthäischen Gemeinden sowohl aus jüdischen Christusanhängern als auch aus Christusgläubigen aus den Völkern bestand, sprechen zwei weitere Indizien. Erstens: Nach Mt 22,8-14 sind explizit alle Völker zur Teilnahme am himmlischen Gastmahl eingeladen. (Vgl. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament 290). Zweitens: Für die Annahme spricht zudem, dass das Matthäusevangelium jüdische Beschneidungsvorschriften nicht thematisiert – ein Ritus, der für konservativ-palästinische Juden von konstitutiver Bedeutung ist. (Vgl. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament 291).

<sup>1115</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 18; ausführlich hierzu Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 5-11.

<sup>1116</sup>Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 18.

<sup>1117</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 19.

<sup>1118</sup>Vgl. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament 292.

Ferner wird den Pharisäern und Schriftgelehrten mit dem Ausschluss vom himmlischen Mahl (vgl. Mt 8,11-12) und mit der Wegnahme der *basileia tou theou* (vgl. Mt 21,43) gedroht. Der Konflikt mit dem jüdischen Umfeld war offenbar nicht nur theoretisch-intellektueller Art, sondern wurde auch physisch ausgetragen. So legen die Textstellen Mt 10,17f.; 23,34 nahe, dass Gemeindeglieder misshandelt, verfolgt und genötigt wurden. (Vgl. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament 292).



21,31).<sup>1119</sup> Der Appell hat zum Ziel, dass sich die Rezipienten zum Glauben an Jesus bekennen und die Gebote befolgen, die das Evangelium narrativ entfaltet. Die Notwendigkeit und Dringlichkeit dieser Aufforderung wird mit Erzählungen zum Endgericht verdeutlicht, da hier erwünschtes Verhalten honoriert und unerwünschtes Verhalten sanktioniert wird (vgl. Mt 3,10; 5,29; 7,16-20; 10,15; 18,21-35; 24,3-25,46).<sup>1120</sup>

Für das Entstehungsszenario des Evangeliums ist festzuhalten: Die Verschriftlichung der Gemeindevorlesung sollte wohl die Vermittlung der adäquaten Lehre und der echten frohen Botschaft ermöglichen und unterstützen. Der Textbefund weist deutlich in die Richtung, dass sich die Gemeinden im Prozess einer innerjüdischen Standortbestimmung befanden. Sie waren nicht losgelöst vom Judentum, sondern haben versucht, sich mit dem Glauben an Jesus als Gottes Sohn innerhalb des Judentums zu positionieren.<sup>1121</sup> Das Matthäusevangelium erzählt als Ganzes „den Weg der Gemeinde von ihren judenchristlichen Anfängen bis hin zu ihrer Praxis der universalen Heidenmission“<sup>1122</sup>.

## 1.2 Textaufbau

In der neutestamentlichen Forschung finden sich verschiedene Gliederungsvorschläge zum Matthäusevangelium. Die Wahl des Gliederungstyps resultiert letztlich aus der Entscheidung, welche Textmerkmale man für die Erstellung der Makrostruktur am stärksten gewichtet.<sup>1123</sup> Ich orientiere mich an dem breit rezipierten Gliederungsentwurf von Benjamin W. Bacon und strukturiere das

---

<sup>1119</sup>Im Kontext gemeindegefährdender Bedrohungssituationen gilt es ausdrücklich auch auf die Lehre der „falschen Propheten“ (Mt 7,15) hinzuweisen, vor denen der Verfasser die Gemeinden warnt (vgl. Mt 24,11). Sie gelten als falsch, weil sie eine andere als die matthäische Gesetzeshermeneutik lehren und praktizieren (vgl. Mt 7,23; 24,12); sie missachten den Willen Gottes (vgl. Mt 7,21) und bringen – im Duktus des Evangeliums formuliert – keine guten Früchte hervor. (Vgl. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament 293-294).

<sup>1120</sup>Vgl. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament 293.

Diesen Aspekt expliziere ich insbesondere im Gliederungspunkt 5. *Die Erzählung vom Weltgericht (Mt 25,31-46)*.

<sup>1121</sup>Vgl. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament 306; vgl. hierzu auch Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, 1. Teilband 98.

Da das Evangelium am Glauben Israels festhält, lässt sich annehmen, dass die Gemeindeglieder mehrheitlich jüdische Christusanhänger waren. Es lässt sich damit folgender Kausalzusammenhang plausibilisieren: Weil die Mitglieder der matthäischen Gemeinden mehrheitlich jüdische Christusanhänger waren, war der Glaube Israels zentral.

<sup>1122</sup>Schnelle, Einleitung in das Neue Testament 306.

Die matthäische Jesusgeschichte hat dabei zum Ziel, jüdische und heidnische Traditionen harmonisch in Einklang zu bringen. (Vgl. Söding, *Neues Testament* 114).

<sup>1123</sup>Vgl. Ebner, *Das Matthäusevangelium* 130; vgl. hierzu auch Konradt, *Das Evangelium nach Matthäus* 2.

Da die Frage nach dem Gliederungstyp für meine Arbeit nicht näher relevant ist, verweise ich auf den geführten Diskurs. (Vgl. Ebner, *Das Matthäusevangelium* 130-133; vgl. hierzu auch Schnelle, Einleitung in das Neue Testament 294-297 sowie Konradt, *Das Evangelium nach Matthäus* 2).

Matthäusevangelium anhand der fünf Redeblocke des Matthäusevangeliums.<sup>1124</sup> Diese umfassen grob die folgenden Kapitel: Bergpredigt (Mt 5-7), Aussendungsrede (Mt 10), Gleichnisrede (Mt 13), Gemeinderede (Mt 18) und Gerichtsrede (Mt 23-25).<sup>1125</sup> Den einzelnen Redeblocken ist nach Bacon jeweils ein Erzählblock vorgeschaltet:<sup>1126</sup> Johannes der Täufer, die Versuchung Jesu und sein erstes öffentliches Wirken (Mt 3-4), Jesu Wundertaten (Mt 8-9), Heilungen und Streitgespräche (Mt 11-12), Wanderungen in Galiläa (Mt 14-17) und Jesu Wirken auf dem Weg nach Jerusalem und in Jerusalem (Mt 19-22).<sup>1127</sup> Der Gesamtkomplex von Erzähl- und Redeblocken wird gerahmt von einem Prolog, der eine genealogische Verortung, die Erzählung von Jesu Geburt sowie Kindheitsgeschichten umfasst, und dem Schluss, der von der Passion Jesu und seiner Auferstehung erzählt. Die Grobgliederung sei durch die nachfolgende Darstellung illustriert:<sup>1128</sup>

---

<sup>1124</sup>Vgl. Bacon, Die „fünf Bücher“ des Matthäus gegen die Juden 49-50; vgl. hierzu auch Schnelle, Einleitung in das Neue Testament 294-295 sowie Ebner, Das Matthäusevangelium 131.

<sup>1125</sup>Vgl. Ebner, Das Matthäusevangelium 131; vgl. hierzu auch Schnelle, Einleitung in das Neue Testament 294.

<sup>1126</sup>Vgl. Bacon, Die „fünf Bücher“ des Matthäus gegen die Juden 49; vgl. hierzu auch Ebner, Das Matthäusevangelium 131.

<sup>1127</sup>Vgl. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament 294.

<sup>1128</sup>In Anlehnung an Schnelle, Einleitung in das Neue Testament 294-295.

Kapitel	Inhalt
1-2	Prolog
3-4	Erzählblock I: Johannes der Täufer, Versuchung und erstes öffentliches Wirken
5-7	Redeblock I: Bergpredigt
8-9	Erzählblock II: Wundertaten Jesu
10	Redeblock II: Aussendungsrede
11-12	Erzählblock III: Heilungen und Streitgespräche
13	Redeblock III: Gleichnisrede
14-17	Erzählblock IV: Wanderungen in Galiläa
18	Redeblock IV: Gemeinderede
19-22	Erzählblock V: Auf dem Weg nach Jerusalem und Wirken in Jerusalem
23-25	Redeblock V: Gerichtsrede
	23,1-39 Rede gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer
	24,3-25,46 Rede von den Endereignissen und vom Gericht
26-28	Schluss

Abbildung 5: Grobgliederung zum Matthäusevangelium (Graphische Darstellung in Anlehnung an Schnelle, Einleitung in das Neue Testament 294-295).

Diese Grobgliederung dient auch der Verortung der von mir ausgewählten Textsequenzen. Nach dem Entwurf sind das Gleichnis von den zehn Mädchen (Mt 25,1-13), das Gleichnis von den anvertrauten Geldern (Mt 25,14-30) und die Erzählung vom Weltgericht (Mt 25,31-46) Teil des fünften Redeblocks (Mt 23-25). Die nähere Betrachtung des Redeblocks Mt 23-25 macht sichtbar, dass es sich um zwei Sinnabschnitte handelt – siehe den Einschub in Abbildung 5. Hierfür sprechen erzähltechnische Merkmale, anhand derer sich die Texteinheit Mt 23-25 in die Rede gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer (Mt 23,1-39) und die Rede von den Endereignissen und vom Gericht (Mt 24,3-25,46) differenzieren lässt.<sup>1129</sup> Der Kategorisierung folgend sind die drei von mir ausgewählten Erzählungen dem Redeblock Mt 24,3-25,46, der sogenannten *Endzeitrede*, zuzuordnen.

<sup>1129</sup>Ebner weist ebenso darauf hin, dass es sich bei der fünften Rede des matthäischen Jesus näherhin um zwei Reden handelt. Schließlich finden die Reden an unterschiedlichen Orten statt und werden zudem an

### 1.3 Pragmatik

Im Hinblick auf die Analyse der ausgewählten Textsequenzen setze ich mich mit der Frage auseinander, welche mögliche(n) Wirkabsicht(en) ich für das Matthäusevangelium annehme. Auskunft kann nur die Ganzschrift geben, denn für einzelne Erzählungen oder größere Erzählabschnitte können sich – trotz übereinstimmender Botschaften – davon abweichende Aussageabsichten ergeben. So markieren die Wirkabsicht(en) der Ganzschrift zugleich die Grenzen des Verstehens- und Auslegungsrahmens, der von mir ausgewählten Texteinheiten. Mit Luz lässt sich die Frage nach der respektive den Wirkungsabsicht(en) des Matthäusevangeliums wie folgt beantworten:

„Das Matthäusevangelium ist eine Antwort auf das Nein der großen Mehrheit Israels zu Jesus. Es ist der Versuch, dieses Nein in einer grundsätzlichen Standortbestimmung zu verarbeiten und damit zur Identitätsbildung und Identitätsbewahrung der Gemeinde in einer Situation der Krise und des Übergangs beizutragen.“<sup>1130</sup>

Die durch das Evangelium vermittelte Standortbestimmung zielt letztlich darauf ab, jüdische Grundausrichtung, Glauben an Jesus als Gottessohn und Heidenmission miteinander in Einklang zu bringen.<sup>1131</sup> Die Ganzschrift des Matthäusevangeliums macht diese Wirkabsicht eindrucksvoll offenbar: Bereits zu Beginn des Evangeliums wird Jesus als der Sohn Davids und Abrahams dargestellt (vgl. Mt 1,1; 1,2-17).<sup>1132</sup> Mit dieser genealogischen Information wird die Jesusgeschichte in die Erzählwelt des Alten Testaments hineingestellt.<sup>1133</sup> Die Verortung im Stammbaum soll den jüdischen Lesern zudem vor Augen führen, dass die im Buch Genesis begonnene Verheißung in Jesus ihre Fortsetzung und zugleich ihre Erfüllung findet.<sup>1134</sup> In das Matthäusevangelium wird Jesus schließlich als Messias und Gottessohn eingeführt, der sein Volk von dessen Sünden erlösen wird (vgl. Mt 1,21). Vor dem Hintergrund des universal formulierten Sendungswortes in Mt 28,18-20 wird das narrativ vermittelte Heilsuniversum entgrenzt und auf alle Völker hin geöffnet. Insgesamt stellt das Evange-

---

unterschiedliche Erzählgruppen adressiert. Die Weherede gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten findet im Tempel statt und richtet sich an die Volksmengen und die Jünger Jesu (vgl. Mt 23,1; 24,1). In der Gerichtsrede spricht der matthäische Jesus außerhalb des Tempels nur zu seinen Jüngern (vgl. Mt 24,1). (Vgl. Ebner, Das Matthäusevangelium 131; vgl. hierzu auch Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 353-354.369).

<sup>1130</sup>Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 1. Teilband 98.

In eine ähnliche Richtung wie Luz weist Söding mit seiner Bestimmung zu der respektive den Wirkabsicht(en) des Matthäusevangeliums: „Matthäus will in einer großen, alttestamentlich geprägten, christologisch orientierten und universalistisch ausgerichteten Neukonzeption eines Evangeliums zeigen, dass Jesus Christus die Erfüllung der Verheißung Gottes ist und dass in ihm die Spannung zwischen den universalistischen und israelzentrierten Traditionen ebenso aufgehoben ist wie die Spannung zwischen gesetzeskritischen und toraorientierten Überlieferungen.“ (Söding, Neues Testament 114).

<sup>1131</sup>Vgl. Ebner, Das Matthäusevangelium 147-149.

<sup>1132</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 4-5.

<sup>1133</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 25.

<sup>1134</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 10.

lium die jüdische Glaubenstradition in einen neuen Denkhorizont hinein, der in Jesus als Sohn Gottes und seiner universalen Heilzusage konkret wird.<sup>1135</sup> Der Standortbestimmung, die das Evangelium offenbar macht, kommt eine zweifache Funktion zu. Zum einen ist sie gemeinschaftsstiftend, da das Evangelium die gelebten und bezeugten Glaubensinhalte der matthäischen Gemeinden umfasst.<sup>1136</sup> Zum anderen dient sie dazu, Unterschiede zu anderen religiösen Gruppierungen aufzuzeigen. In erster Linie ist dabei an die bereits skizzierten Konflikte mit dem jüdischen Umfeld, insbesondere mit den Pharisäern und Schriftgelehrten, zu denken.<sup>1137</sup> Neben Glaubensfragen gehören auch moralische Fragen zu den zentralen Inhaltsbereichen, die im Evangelium profiliert und miteinander verknüpft werden.<sup>1138</sup> Die von mir ausgewählten Textsequenzen werden im Anschluss an die narrative Analyse eingehend auf ihren ethischen Charakter hin untersucht – siehe die Kapitel 3.4, 4.4 und 5.4.

Das Matthäusevangelium erscheint phänotypisch als ein Entwurf einer Leben-Jesu-Erzählung vom Stammbaum bis zur Sendung an alle Völker. Die Verwurzelung dieser identitätskonstitutiven Gründungserzählung in den Schriften Israels wird beispielweise durch die Analogie zu den fünf Büchern Mose in den fünf Reden des matthäischen Jesus sichtbar – siehe hierzu auch die Grobgliederung in Kapitel 1.4 *Aufbau* –, wie auch im expliziten Netzwerk intertextueller Verweise auf Tora, Propheten und Schriften.

## 2. Die Rede von den Endereignissen und vom Gericht (Mt 24,3-25,46)

Nach Luz und Konradt ist die Rede von den Endereignissen und vom Gericht (Mt 24,3-25,46) in drei Hauptteile zu untergliedern (Mt 24,3-24,31; 24,32-25,30; 25,31-46).<sup>1139</sup>

Mt 24,3 ist die Einleitung des dreiteiligen Redeblocks. Dabei beziehen sich alle drei Abschnitte auf die einleitende Doppelfrage der Jünger zum *Zeitpunkt* und zu den *Zeichen* für die Parusie und das Ende der Welt.<sup>1140</sup> Im ersten Hauptteil Mt 24,3-24,31 schildert der matthäische Jesus die Geschehnisse, die der Wiederkunft des Menschensohnes vorausgehen.<sup>1141</sup> In zeitlicher Abfolge beschreibt er, was geschehen wird, besser: was *geschehen muss*, bevor der Menschensohn erscheint (vgl. Mt

---

<sup>1135</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 4-5.

<sup>1136</sup>Vgl. Ebner, Das Matthäusevangelium 146-147.

<sup>1137</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 19; vgl. hierzu auch Ebner, Das Matthäusevangelium 146.

<sup>1138</sup>Vgl. Ebner, Das Matthäusevangelium 148-149.

<sup>1139</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 402-403; vgl. hierzu auch Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 369.

<sup>1140</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 402; vgl. hierzu auch Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 370-371.

<sup>1141</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 403; vgl. hierzu auch Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 369.

24,6).<sup>1142</sup> Es wird zu einer großen Not kommen, die somit Zeichen für das Ende ist (vgl. Mt 24,3). Die Endereignisse finden ihren Höhepunkt und Abschluss im Kommen des Menschensohnes. Die Frage nach den Zeichen für die Parusie ist damit beantwortet – nicht jedoch die Frage der Jünger nach dem *Wann*. Auf sie geht der matthäische Jesus im ersten Hauptteil nicht näher ein. Er erzählt lediglich, dass die Zeit der großen Not mit der Zusammenführung der Auserwählten endet (vgl. Mt 24,31). An dieser Stelle wird allerdings nicht genannt, wer als Auserwählter gilt und zu welchem Zweck deren Zusammenführung geschieht.<sup>1143</sup> Dem ersten Hauptteil (Mt 24,4-24,31) kommt im Rahmen der Rede von den Endereignissen und vom Gericht (Mt 24,3-25,46) ein vorbereitender Charakter zu. Er führt mit der „Wiederkunft des Menschensohnes“ (Mt 24,27) in das Thema der Rede ein und leitet zudem auf den paränetischen Mittelteil über.<sup>1144</sup>

Der zweite Hauptteil umfasst die Verse Mt 24,32-25,30. Während der erste Teil den Fokus auf die *Zeichen* für die Parusie und das Ende der Welt legt, steht nun der zeitliche Aspekt im Vordergrund – konkret: der *unbekannte Zeitpunkt* des nahenden Endes (vgl. Mt 24,36.39.42.44.50; 25,13).<sup>1145</sup> Zwar erfahren die Hörer auch in diesem Abschnitt nicht, wann genau der Menschensohn wiederkehren wird, dennoch findet sich hier der aussagekräftigste Passus der ganzen Endzeit- und Gerichtsrede (Mt 24,3-25,46). In Vers 24,34 spricht der matthäische Jesus davon, dass „[d]iese Generation“ die Wiederkunft des Menschensohnes erleben wird. Obgleich er den Zeitpunkt nicht konkretisiert, macht dieser Vers offenbar, dass der matthäische Jesus eine zeitliche Naherwartung vertritt. Da niemand weiß, wann der Menschensohn wiederkommt (vgl. Mt 24,36), wird den Adressaten des Matthäusevangeliums der Appell zur Wachsamkeit eingeschärft (vgl. Mt 24,42.44; 25,13).<sup>1146</sup> Die Paränese im zweiten Hauptteil bezieht sich auf die Jüngerfrage aus Vers 3, geht insgesamt aber über sie hinaus – die Jünger haben schließlich nicht gefragt haben, was im Hinblick auf das Ende der Welt zu beachten ist. Die Mahnrede ist deshalb an die Leser der Endzeit- und Gerichtsrede (Mt 24,3-25,46) adressiert und für die Rezipientenebene transparent zu machen.<sup>1147</sup>

Der Appell zur Wachsamkeit tritt als zentrales Motiv noch deutlicher hervor, wenn man den zweiten Hauptteil weiter untergliedert. Mit Konradt ist der Mittelteil in die Rede des matthäischen Jesus

---

<sup>1142</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 403.

<sup>1143</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 403.

<sup>1144</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 437.

<sup>1145</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 441; vgl. hierzu auch Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 369.

<sup>1146</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 444-445.

<sup>1147</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 441; vgl. hierzu auch Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 369.

zum unbekanntem Zeitpunkt des nahenden Endes (Mt 24,32-41) und in die vier Parusie- und Wachsamkeitsgleichnisse (Mt 24,42-25,30) zu differenzieren.<sup>1148</sup> Im Ergebnis erscheint Vers 42 mit dem Appell zur Wachsamkeit als der programmatische Vorspruch für die sich anschließenden vier Parabeln.<sup>1149</sup> In der Parabel vom treuen und vom bösen Sklaven (Mt 24,45-51) und im Gleichnis von den Talenten (Mt 25,14-30) findet sich kein expliziter Appell zur Wachsamkeit. Vor dem Hintergrund des Erzählkontextes lassen sie sich dennoch als Wachsamkeitsgleichnisse deuten. Schließlich ist der Appell zur Wachsamkeit (vgl. Mt 24,42.44; 25,13) als Aufruf zum richtigen Verhalten zu interpretieren – wie ich ihn den nachfolgenden Kapiteln noch explizieren werde. Folgt man dieser Lesart, dann zeigt sich eine inhaltliche Entsprechung zwischen dem Aufruf zur Wachsamkeit und den Gleichnissen vom treuen und vom bösen Sklaven (Mt 24,45-51) und von den anvertrauten Talenten (Mt 25,14-30). Die metaphorische Botschaft der beiden Gleichnisse ist ebenfalls der Aufruf zum richtigen Verhalten. Folglich ist die Wirkabsicht dieser beiden Gleichnisse das angemessene Verhalten im Hinblick auf die nahende Wiederkunft des Menschensohnes.<sup>1150</sup> Die vier Gleichnisse (vgl. Mt 24,43-44; 45-51; 25,1-13; 14-30) bringen wiederum den Mahnruf zur Wachsamkeit in Mt 24,42 metaphorisch zum Ausdruck. Sie verdeutlichen näherhin die Dringlichkeit des Appells und dass er sich auf die Aufforderung zum angemessenen Handeln bezieht. Durch den Erzählkontext lässt sich der Handlungsappell weiter konkretisieren: Die Hörer sollen sich durch zielorientiertes Handeln auf die Wiederkunft des Menschensohnes vorbereiten.<sup>1151</sup> Im Hinblick auf die weiteren Ausführungen ist festzuhalten: Der Schwerpunkt des zweiten Hauptteils liegt auf der Paränese beziehungsweise auf dem Appell zum zielgerichteten Handeln.<sup>1152</sup>

---

<sup>1148</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 376-379.

Luz gliedert den zweiten Hauptteil in drei Abschnitte. Er versteht die vier Gleichnisse anders als Konradt nicht als gemeinsame Sequenz, sondern differenziert zwischen den drei sogenannten Wachsamkeitsgleichnissen (Mt 24,42-25,13) und der Parabel von den Talenten (Mt 25,14-30). Luz begründet sein Vorgehen mit einem formalen und einem inhaltlichen Argument. Die beiden Aufrufe zur Wachsamkeit (Mt 24,42; 25,13) umrahmen die ersten drei Gleichnisse und sind deren Anfangs- und Endpunkt. Zudem sind die ersten drei Gleichnisse inhaltlich von der Parabel von den Talenten zu unterscheiden, da lediglich die ersten drei den Appell zur Wachsamkeit erläutern. (Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 441).

<sup>1149</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 379.

<sup>1150</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 381-382; 389.

<sup>1151</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 379; vgl. hierzu auch Mayordomo, Kluge Mädchen kommen überall hin 495.

Innerhalb der vierteiligen Sequenz ließen sich weitere Parallelen herausarbeiten, auf die an dieser Stelle jedoch nicht weiter eingegangen werden kann. Zumindest zwei Parallelen seien angedeutet: So haben das Gleichnis von den zehn Mädchen (Mt 25,1-13) und das Gleichnis vom Dieb (Mt 24,43-44) sowohl die nächtliche Szenerie als auch eine paränetische Schlussmahnung gemeinsam. (Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 379).

<sup>1152</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 441; vgl. hierzu auch Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 369.

Luz bezeichnet den Erzählabschnitt Mt 24,32-25,30 gar als den „wichtigsten Teil der Endgerichtsrede“. (Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 437).

Der dritte Hauptteil umfasst die Verse Mt 25,31-46 und schließt an die beiden vorausgehenden Abschnitte an.<sup>1153</sup> Der Anschluss von Mt 25,31-46 an Mt 24,3-31 wirkt auf den ersten Blick eigentümlich. Werden in Mt 24,31 lediglich *die vom Menschensohn Auserwählten* zusammengerufen, sind es in Mt 25,32 *alle Völker*. Die vermeintliche Spannung lässt sich bei genauerer Betrachtung jedoch auflösen. Wie ich in meiner Analyse zur Erzählung vom Weltgericht vorbringe – siehe Gliederungspunkt 5.2.1 *Erster Erzählabschnitt (VV 31-33) – Vom Kommen des Menschensohnes und der Scheidung der Völker* – handelt sich bei den Auserwählten nicht um eine exklusive Gruppierung. Der Ausdruck ist stattdessen universalistisch zu sehen, sodass alle Menschen auserwählt sind. Andernfalls würde auch die Scheidung von Schafen und Böcken keinen Sinn ergeben (vgl. Mt 25,32), wenn bereits feststehen würde, wer zu den Auserwählten gehört.

Nun wird erzählt, was sich bei der Wiederkunft des Menschensohnes ereignet und warum die Auserwählten zusammengeführt wurden (vgl. Mt 24,31): Der Menschensohn hält Gericht über alle Völker.<sup>1154</sup> Die Hörer des Matthäusevangeliums wird die Botschaft der Textsequenz Mt 25,31-46 nicht verwundern. Dass sich das Ergehen der Menschen im endzeitlichen Gericht entscheidet, wissen sie bereits aus der Aussage von Johannes dem Täufer (Mt 3,7-12), aus dem Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,24-30), dessen Deutung (Mt 13,36-43) und aus dem Gleichnis vom Fischernetz (Mt 13,47-50). In den jeweiligen Schlussversen Mt 13,41-43 beziehungsweise Mt 13,49-50 kommt unmissverständlich zum Ausdruck, dass die Gleichnisse vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,24-30) respektive vom Fischernetz (Mt 13,47-50) auf das Endgericht hin zu deuten sind.<sup>1155</sup> Oder mit Konradt gesprochen: Der Fokus liegt in beiden Textsequenzen (Mt 13,36-43; 13,47-50) auf der „Scheidung am Ende“<sup>1156</sup>. Dass das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,24-30) auf das Endgericht hin zu interpretieren ist, lässt sich zudem mit der Textbeobachtung plausibilisieren, dass im Matthäusevangelium das Motiv der Ernte eine Metapher für das Gericht ist.<sup>1157</sup> Hinzu kommt, dass sowohl in den vier Texteinheiten als auch im dritten Hauptteil der doppelte Ausgang im Endgericht aufscheint.<sup>1158</sup> Die Predigt von Johannes dem Täufer (Mt 3,7-12) und die Deutung

---

<sup>1153</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 403; vgl. hierzu auch Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 369.

<sup>1154</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 517; vgl. hierzu auch Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 390-391.

<sup>1155</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 50-51, 219, 224, 225.

Auf weitere Textsequenzen des Matthäusevangeliums, in denen das endzeitliche Gericht aufscheint, verweise ich im Gliederungspunkt 5.3 *Gesamtbetrachtung*.

<sup>1156</sup>Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 225.

<sup>1157</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 219

<sup>1158</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 47, 224-225.



vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,36-43) machen zudem explizit, dass das entscheidende Kriterium im Endgericht das Handeln nach dem Gesetz beziehungsweise Willen Gottes ist (vgl. insbesondere Mt 3,8; 13,41-43).<sup>1159</sup>

Die Gerichtszene führt den Rezipienten die Dringlichkeit des Handlungsappells deutlich vor Augen. Wer seine Aufgabe nicht erfüllt und der Lehre zuwiderhandelt, die das Matthäusevangelium narrativ entfaltet, hat ewige Strafe zu erwarten. Wer seine Lehre hingegen befolgt, wird mit dem ewigen Leben belohnt. Allgemein gesprochen: Indem im Endgericht erwünschtes Verhalten einerseits honoriert und unerwünschtes Verhalten andererseits sanktioniert wird, offenbart das Matthäusevangelium eine Anreizlogik – hierauf sei an dieser Stelle nur kurz verwiesen; diesen Gedanken werde ich in den nachfolgenden Kapiteln näher erläutern.<sup>1160</sup> Mit der Erzählung vom Endgericht finden der erste Hauptteil seine Fortsetzung und zugleich die gesamte Rede ihren Abschluss.<sup>1161</sup> Die Gliederung der Rede von den Endereignisse und vom Gericht (Mt 24,3-25,46) sei durch die nachfolgende Darstellung illustriert:

Kapitel	Kernaussage
24,3-24,31	Wiederkunft des Menschensohnes als Zeichen für das Ende der Welt
24,32-25,30	Appelle zum zielgerichteten Handeln aufgrund des unbekanntes Zeitpunkts des nahenden Endes
25,31-46	Das endzeitliche Gericht als Anreiz zur Befolgung der narrativ vermittelten Handlungsanweisungen

*Abbildung 6: Kernaussagen der drei Hauptteile der Rede von den Endereignissen und vom Gericht (Mt 24,3-25,46) (eigene Darstellung).*

Es ist zu resümieren: Die fünfte Rede des matthäischen Jesus hat die Endereignisse und das Endgericht zum Inhalt. Im paränetischen Mittelteil (Mt 24,32-25,30) werden die Leser zum zielgerichteten Handeln aufgefordert. Sie sollen nach der Lehre handeln, die das Matthäusevangelium narrativ entfaltet. Die Notwendigkeit den Handlungsappell umzusetzen, wird den Lesern durch die Erzählung vom Weltgericht (Mt 25,31-46) eingeschärft: Die praktische Umsetzung des geforderten Verhaltens

<sup>1159</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 49, 224.

Im Matthäusevangelium ist das Fruchtbringen eine häufig verwendete Metapher für angemessenes Handeln (vgl. Mt 3,8.10; 7,16-20; 12,33-37; 13,8.22f.26; 21,34.41.44).

<sup>1160</sup>Die beschriebene Anreizlogik des Matthäusevangeliums wäre nach Kant ein klassisches Beispiel für heteronome Moral, da Handlungen nach dieser Logik nicht um ihrer selbst willen befolgt werden sollen, sondern der Wille Gottes die „bestimmende Ursache“ des Willens ist. (Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 81).

<sup>1161</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 376, 379; vgl. hierzu auch Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 517.

wird mit dem ewigen Leben honoriert. Handelt man den Handlungsanweisungen hingegen zuwider oder unterlässt deren Realisierung, droht die ewige Strafe. Den Hörern wird in Mt 25,31-46 zudem vermittelt, dass das Handeln nach dem *echten* Willen Gottes das entscheidende Kriterium im Endgericht sein wird.

Im Duktus von Homanns Ethikansatz gesprochen: Mit dem Endgericht werden die Handlungsappelle der Endzeit- und Gerichtsrede an eine Anreizlogik gekoppelt. Die letzte Rede des matthäischen Jesus trägt daher der Handlungswirksamkeit der narrativ vermittelten Sollensforderungen Rechnung, da sie auch deren praktische Umsetzung in den Blick nimmt. Mit dem Endgericht wird ein Anreiz gesetzt, die Appelle zu realisieren, was zugleich die Wirksamkeit der Sollensforderungen stützt. Der ethische Charakter der fünften Rede Jesu darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass es in dieser Textsequenz – vereinfacht ausgedrückt – primär nicht um Moral, sondern um die Wiederkunft des Menschensohnes, und damit um Eschatologie geht.

### 3. Das Gleichnis von den zehn Mädchen (Mt 25,1-13)

<sup>1</sup> Dann wird es mit dem Himmelreich sein wie mit zehn Jungfrauen, die ihre Lampen nahmen und dem Bräutigam entgegen gingen.

<sup>2</sup> Fünf von ihnen waren töricht und fünf waren klug. <sup>3</sup> Die Törichten nahmen ihre Lampen mit, aber kein Öl, <sup>4</sup> die Klugen aber nahmen mit ihren Lampen noch Öl in Krügen mit. <sup>5</sup> Als nun der Bräutigam lange nicht kam, wurden sie alle müde und schliefen ein.

<sup>6</sup> Mitten in der Nacht aber erscholl der Ruf: Siehe, der Bräutigam! Geht ihm entgegen! <sup>7</sup> Da standen die Jungfrauen alle auf und machten ihre Lampen zurecht. <sup>8</sup> Die Törichten aber sagten zu den Klugen: Gebt uns von eurem Öl, sonst gehen unsere Lampen aus! <sup>9</sup> Die Klugen erwiderten ihnen: Dann reicht es nicht für uns und für euch; geht lieber zu den Händlern und kauft es euch!

<sup>10</sup> Während sie noch unterwegs waren, um es zu kaufen, kam der Bräutigam. Die Jungfrauen, die bereit waren, gingen mit ihm in den Hochzeitssaal und die Tür wurde zugeschlossen. <sup>11</sup> Später kamen auch die anderen Jungfrauen und riefen: Herr, Herr, mach uns auf! <sup>12</sup> Er aber antwortete ihnen und sprach: Amen, ich sage euch: Ich kenne euch nicht.

<sup>13</sup> Seid also wachsam! Denn ihr wisst weder den Tag noch die Stunde.

#### 3.1 Aufbau

Nach Luz und Konradt ist das Gleichnis von den zehn Mädchen (Mt 25,1-13) in fünf Abschnitte zu untergliedern: Vers 1 ist der Titel des Gleichnisses, das als dreiteilige Geschichte erzählt (VV 2-5; 6-9; 10-12) und durch einen Appell zur Wachsamkeit abgeschlossen wird (V 13). Da Vers 1 der Titel der Geschichte ist, beginnt mit Vers 2 die eigentliche Erzählung und der erste Erzählabschnitt (VV

2-5).<sup>1162</sup> Im zweiten Teil (VV 6-9) wird im Dialog zwischen den törichten und klugen Mädchen das Problem entfaltet, das die dummen Erzählfiguren haben.<sup>1163</sup> Der dritte Erzählabschnitt (VV 10-12) löst die erzeugte Spannung auf und erzählt vom Schicksal der törichten und der klugen Mädchen.<sup>1164</sup>

## 3.2 Analyse

### 3.2.1 Titel (V1) – Das Gleichnis von den zehn Mädchen

Meine Analyse von Vers 1 nimmt ihren Ausgang beim griechischen Wort *parthenos*, da dessen Bestimmung zum einen für ein angemessenes Textverständnis von Bedeutung ist und zum anderen der Textbeobachtung Rechnung trägt, dass die *parthenoi* die zentralen Erzählfiguren des Gleichnisses sind. Bereits Vers 1 lenkt den Blick der Rezipienten auf die *Mädchen*. Auch in den nachfolgenden Versen ist der Erzählfokus auf die zehn Mädchen gerichtet. Sie avancieren als vermeintliche Randfiguren der Hochzeitsfeier zu den Hauptakteuren der Erzählung – was entgegen der Erwartung geschieht, dass Braut und Bräutigam im Fokus stehen müssten.<sup>1165</sup> Der Kontrast zu den Hochzeitsvorstellungen der Adressaten wird in der Textsequenz Mt 25,1-13 noch weiter verschärft: Die Braut kommt in der Erzählung überhaupt nicht vor und der Bräutigam ist zunächst abwesend und tritt als Handlungssouverän erst am Ende auf. Mag diese Perspektive ungewöhnlich erscheinen, sind die Hörer des Evangeliums mit dem Fehlen der Braut in matthäischen Hochzeitsgleichnissen vertraut. So fehlt die Braut als Erzählfigur auch im Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl (Mt 22,1-14).<sup>1166</sup> Textbeobachtungen und intratextuelle Bezüge genügen jedoch nicht, um den Ausdruck *parthenos* angemessen zu erschließen – sie sind um eine Begriffsanalyse zu ergänzen. Nach dem Wörterbuch von Bauer ist der griechische Begriff *parthenos* mit *Jungfrau* zu übersetzen.<sup>1167</sup> Nach antikem

---

<sup>1162</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 467; vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 382-383; vgl. hierzu auch Mayordomo, Kluge Mädchen kommen überall hin 489.

<sup>1163</sup>Der griechische Begriff *mōros* kann nach Bauer mit *töricht* oder *dumm* übersetzt werden. (Vgl. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch 1075). Im Anschluss an das Wörterbuch verwende ich in meinen Ausführungen die deutschen Begriffe synonym.

Der griechische Begriff *phronimos* kann nach Bauer mit *verständlich*, *klug* oder *einsichtsvoll* übersetzt werden. (Vgl. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch 1728). Da *phronimos* dem Ausdruck *mōros* gegenübergestellt wird, erscheint mir die Übersetzung mit *klug* am geeignetsten. Schließlich kommt bei dieser Variante die antithetische Gegenüberstellung deutlicher zum Vorschein.

<sup>1164</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 467; vgl. hierzu auch Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 382-383 sowie Mayordomo, Kluge Mädchen kommen überall hin 489.

<sup>1165</sup>Vgl. Mayordomo, Kluge Mädchen kommen überall hin 488; vgl. hierzu auch Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 467.

<sup>1166</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 383.

<sup>1167</sup>Vgl. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch 1266-1267.

Sprachgebrauch wurden junge und unverheiratete Frauen als *parthenoi* bezeichnete, die gleichermaßen als Jungfrauen galten. Für die Erzählung ist allerdings nicht ihre Jungfräulichkeit von Bedeutung, sondern ihr Alter. Die Altersangabe ist im griechischen Begriff bereits impliziert. So wurden mit *parthenoi* Frauen im heiratsfähigen Alter bezeichnet. Da Ehen zur damaligen Zeit zwischen dem 13. und 16. Lebensjahr geschlossen wurden, ist das Alter der Erzählfiguren in diesem Zeitraum anzunehmen. Nach heutigem Verständnis ist bei *parthenoi* daher nicht an Frauen, sondern an pubertierende *Mädchen* zu denken.<sup>1168</sup>

Im nächsten Schritt ist die erzählte Lichtquelle zu analysieren, da deren Bestimmung für die weitere Analyse von Bedeutung ist. In der neutestamentlichen Literatur wird diskutiert, welche Art von Leuchtmittel mit dem griechischen Begriff *lampas* gemeint ist – eine *Öllampe* oder eine *Fackel*. Während man in der frühen Traditionsgeschichte, wie auch in der Einheitsübersetzung, *lampadas* als Öllampen interpretierte, lehnen heutige Exegeten dieses Verständnis mehrheitlich ab.<sup>1169</sup> Nach Luz ist die Wortbedeutung von *lampas* „eindeutig“<sup>1170</sup>: *Lampadas* sind Gefäßfackeln. In der Antike kannte man verschiedene Fackeltypen. In der Regel wurden Pech- und Harzfackeln verwendet. Ferner gab es zwei Varianten von Ölfackeln. Bei der ersten Variante handelt es sich um Gefäßfackeln. Dabei wurde an einem Stab ein feuerfestes Gefäß fixiert, in dem ölgetränkte Lappen als Brennkörper entzündet wurden. Bei der zweiten Variante umwickelte man eine Stange mit ölgetränkten Lappen. Allerdings fehlen nach Luz antike Belege für die letzte Variante.<sup>1171</sup>

Vor diesem Hintergrund plausibilisiere ich die voranstehende Annahme, dass Vers 1 als Titel und damit nicht als Teil der Erzählung zu verstehen ist – zumal die Position folgenreich ist. Sie nimmt entscheidenden Einfluss sowohl auf die Pointe als auch auf die Auslegung der Erzählung.

---

<sup>1168</sup>Vgl. Mayordomo, Kluge Mädchen kommen überall hin 497; vgl. hierzu auch Schottroff, Gleichnisse Jesu 44-45.

Entgegen Mayordomo bezeichnet *parthenoi* nach Schottroff Mädchen im Alter von 12 bis 12 1/2 Jahren. (Vgl. Schottroff, Gleichnisse Jesu 44).

Meine Arbeit stellt die Begriffsanalyse in Rechnung, sodass ich im Nachfolgenden auf den Begriff *Jungfrauen* verzichte und *parthenoi* stattdessen mit *Mädchen* übersetze.

<sup>1169</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 469; vgl. hierzu auch Zimmermann, Hochzeitsritual im Jungfrauengleichnis 62-63 sowie Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 383.

<sup>1170</sup>Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 469.

Die Annahme lässt sich mit drei Argumenten plausibilisieren. Erstens: Es fehlen antike Quellen mit denen sich die Wortbedeutung von *lampas* als *Öllampe* belegen lässt. (Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 469; vgl. hierzu auch Zimmermann, Hochzeitsritual im Jungfrauengleichnis 63). Zweitens: Öllampen sind nicht für den Außenbereich geeignet, Fackeln hingegen schon. (Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 470; vgl. hierzu auch Zimmermann, Hochzeitsritual im Jungfrauengleichnis 63 sowie Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 383). Drittens: Für die Bezeichnung *Fackel* spricht insbesondere, dass der Einsatz von Fackeln bei Brautzügen in griechischen und römischen Hochzeiten gut belegt ist. (Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 470; vgl. hierzu auch Zimmermann, Hochzeitsritual im Jungfrauengleichnis 63).

<sup>1171</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 471; vgl. hierzu auch Zimmermann, Hochzeitsritual im Jungfrauengleichnis 63 sowie Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 383, wobei Konradt ausschließlich die Variante der Gefäßfackeln näher erläutert.

Im Anschluss an Luz und Konradt vertrete ich die Ansicht, dass Vers 1 als Überschrift von Mt 25,1-13 zu verstehen ist.<sup>1172</sup> Vers 1 ist also nicht Teil der Erzählung, sondern der Titel zur nachfolgenden Geschichte, in der Jesus das Himmelreich mit zehn Mädchen vergleicht. Die Annahme ist jedoch nicht unumstritten und lässt sich kontrovers diskutieren. Auch für die Gegenposition, die Vers 1 als Teil der Erzählung versteht, sprechen gute Argumente. Ich zeige deshalb beide Positionen in ihrer Grundstruktur auf und skizziere die jeweilige Pointe.

Eine Möglichkeit besteht darin, Vers 1 nicht als Titel, sondern als Einleitung zur Geschichte zu verstehen. Nach dieser Auffassung verlassen die jungen Frauen bereits im ersten Vers das Haus, um dem Bräutigam entgegenzugehen. Als der Bräutigam nicht eintrifft, werden die Mädchen müde und schlafen ein (vgl. V 5). In der Sekundärliteratur wird der Ort des Schlafens kritisch diskutiert. Luz bringt vor, dass bei dieser Variante die Mädchen im Freien schlafen würden, da sie das Haus verlassen hätten und nicht zurückgekehrten seien.<sup>1173</sup> Eine Geschichte, in der zehn Mädchen irgendwo am Straßenrand schlafen, hält er für „unmöglich“<sup>1174</sup>. Es ist jedoch mit Konradt einzuwenden, dass die Frage nach dem Schlafplatz offenbleiben muss, da sie sich mit dem Text nicht beantworten lässt.<sup>1175</sup> Unter der Annahme, dass Vers 1 bereits in die Geschichte einleitet, ergibt sich folgende Pointe für die Erzählung: Als in Vers 6 der Bräutigam angekündigt wird, müssen die Gefäßfackeln erloschen sein und die Mädchen machen sie *erneut* zurecht (vgl. V 7).<sup>1176</sup> Die törichten Mädchen haben sich auf die Ankunft des Bräutigam vorbereitet, nicht jedoch auf dessen *Verspätung*. Sie haben daher nicht genügend Öl, um ihre Fackeln *ein weiteres Mal* zu entzünden. Die Befürworter verweisen auf Text und Kontext, die ebenfalls in diese Richtung weisen. Wenn keiner die Stunde kennt (vgl. Mt 24,36.42), in der der Bräutigam kommt, dann gilt es wachsam zu sein, und zwar in dem Sinne, dass man sich auch auf ein späteres Eintreffen vorbereitet. Zudem erzählt Vers 5 ausdrücklich vom verspäteten Eintreffen des Bräutigams.

Demgegenüber steht eine zweite Variante, die Vers 1 als Titel der Erzählung versteht. Nach dieser Position wird in Mt 25,1-13 folgende Geschichte erzählt: Wenn mit Vers 1 nicht die Geschichte beginnt, dann verlassen die Mädchen erst in Vers 7 das Haus, in dem sie sich bis dahin wohl aufgehoben haben. In der Konsequenz ist der Ort, an dem sie einschlafen (vgl. V 5), wahrscheinlich das Haus des Bräutigams oder der Braut. Obgleich diese Vermutung plausibel erscheint, lässt auch sie sich

---

<sup>1172</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 467; vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 382-383.

Ebenso versteht Mayordomo Vers 1 nicht als Teil der Geschichte. (Vgl. Mayordomo, Kluge Mädchen kommen überall hin 488).

<sup>1173</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 469.

<sup>1174</sup>Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 469.

<sup>1175</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 384.

<sup>1176</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 469.

nicht mit dem Text belegen.<sup>1177</sup> Nach der zweiten Variante ergibt sich folgende Pointe für die Erzählung: Als der Bräutigam angekündigt wird, machen die Mädchen ihre Gefäßfackeln *zum ersten Mal* bereit. Die Dummheit der Törichten besteht nun darin, dass sie *gar kein Öl* besorgt haben. Ihnen fehlt also nicht bloß das Öl zum Nachfüllen; sie haben überhaupt kein Öl und können ihre Gefäßfackeln kein einziges Mal entzünden. Dass der Bräutigam verspätet eintrifft, ist bei dieser Version somit nicht von Bedeutung. Auch wenn sich seine Ankunft nicht verzögert hätte, wären die dummen Mädchen auf das Öl anderer angewiesen. Bei dieser Lesart kommt der Kontrast zwischen den Klugen und den Törichten noch deutlicher zum Vorschein. Haben die dummen Mädchen nach der ersten Variante nicht weitsichtig genug gehandelt, haben sie nach Variante zwei überhaupt nicht gehandelt. Mehr noch: Aufgrund des verspäteten Eintreffens des Bräutigams, hätten die törichten Mädchen wohl noch Zeit gehabt, sich um eigenes Öl zu bemühen. Sie haben jedoch auch diese Möglichkeit zur Vorbereitung ungenutzt gelassen. Dagegen ist für die klugen Mädchen ihr Schlaf unbedenklich. Sie waren vorbereitet, und zwar auch auf eine mögliche Verspätung des Bräutigams.<sup>1178</sup>

Es ist zu resümieren: Beide Varianten lassen sich nicht zweifelsfrei belegen, da der Schlafplatz der blinde Fleck der Erzählung ist.<sup>1179</sup> Die zweite Variante ist meines Erachtens plausibler, da hier der Kontrast zwischen den klugen und den törichten Mädchen noch deutlicher zum Ausdruck kommt: Das Handeln steht dem Nicht-Handeln gegenüber. Zudem erzählen auch die anderen drei Parusie- und Wachsamkeitsgleichnisse (Mt 24,43-44;45-51; 25,14-30) nicht vom verspäteten, sondern vom unbekanntem Eintreffen einer Erzählfigur. Wie bereits angeklungen, ist die Frage, ob Vers 1 Titel oder Teil der Erzählung ist, für die metaphorische Auslegung der Textstelle wichtig. Variante zwei findet letztlich darin Niederschlag, dass der Bedeutungstransfer das Handeln zum Bezugspunkt hat, und nicht die Vorbereitung auf eine Verspätung – siehe Gliederungspunkt 3.3 *Metaphorische Auslegung*.

---

<sup>1177</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 384.

<sup>1178</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 472; vgl. hierzu auch Mayordomo, Kluge Mädchen kommen überall hin 494 sowie Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 383-384. Nach Konradt vergessen die Törichten „neben den Fackeln auch ein Gefäß mit Öl mitzunehmen“. (Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 383). Diese Annahme lässt sich mit dem Text jedoch nicht belegen. Nehmen sie doch in Vers 3 ihre Fackeln mit, wie Konradt an anderer Stelle selbst übersetzt. (Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 382).

<sup>1179</sup>Würde die Erzählung Auskunft über den Ort des Schlafens geben, dann ließe sich belegen, ob sich die Törichten gar nicht oder nur auf die Verspätung nicht vorbereitet haben.

### 3.2.2 Erster Erzählabschnitt (VV 2-5) – Die Klugen und die Törichten

Mit dem ersten Abschnitt (VV 2-5) beginnt zugleich die eigentliche Erzählung.<sup>1180</sup> In Vers 2 werden zehn Mädchen in zwei Kategorien unterteilt und dadurch näher charakterisiert. Sie werden in fünf Törichte und fünf Kluge differenziert. Die verwendeten Begriffe *phronimos* und *mōros* beziehungsweise *klug* und *töricht* machen die Gegensätzlichkeit der beiden Gruppen deutlich und stellen die Klugen und Törichten einander antithetisch gegenüber.<sup>1181</sup> Das gegensätzliche Begriffspaar *töricht* und *klug* markiert das negative und das positive Identifikationsangebot des Textes und lenkt die Hörer entschieden in Richtung der klugen Mädchen. Die Entscheidung seitens der Hörer dürfte eindeutig ausfallen – kein Hörer wird sich mit den dummen Mädchen identifizieren wollen.<sup>1182</sup> Mit der Differenzierung in *töricht* und *klug* wird zudem das Ende der Geschichte angedeutet. Die Hörer werden davon ausgehen, dass nur die Klugen ein gutes Schicksal ereilen wird.

Das Gegensatzpaar *phronimos-mōros* beziehungsweise *klug-dumm* findet sich im Matthäusevangelium neben Mt 25,1-13 nur noch an einer weiteren Stelle, und zwar am Ende der Bergpredigt in Mt 7,24-27:<sup>1183</sup> „Jeder, der diese meine Worte hört und danach handelt, ist wie ein kluger Mann, der sein Haus auf Fels baute. Als ein Wolkenbruch kam und die Wassermassen heranfluteten, als die Stürme tobten und an dem Haus rüttelten, da stürzte es nicht ein; denn es war auf Fels gebaut. Und jeder, der diese meine Worte hört und nicht danach handelt, ist ein Tor, der sein Haus auf Sand baute. Als ein Wolkenbruch kam und die Wassermassen heranfluteten, als die Stürme tobten und an dem Haus rüttelten, da stürzte es ein und wurde völlig zerstört.“ Dabei zeigt die Textsequenz vom Hausbau nicht nur eine begriffliche, sondern auch eine inhaltliche Parallele mit Mt 25,1-13. So wird in Mt 7,24-27 der Mann als klug charakterisiert, der „sein Haus auf Fels baute“ (Mt 7,24). Der Mann, der sein Haus auf Sand errichtete, wird hingegen als töricht bezeichnet (vgl. Mt 7,26). Zudem weist das metaphorische Verständnis der Parabel vom Hausbau (Mt 7,24-27) in die gleiche Richtung wie das des Gleichnisses von den zehn Mädchen (Mt 25,1-13): In Mt 7,24-27 geht es darum, dass die Leser zum Handeln nach den Worten Jesu aufgefordert werden. Das Unwetter in Mt 7,25,27 lässt sich vor dem Hintergrund alttestamentlicher Parallelstellen als Gerichtshandlung deuten (vgl. Jes 28,2; Ez 13,11). Durch das Gerichtsmotiv kommt die Parallelität der beiden Textstellen noch deutlicher zum Vorschein, da es auch in der Erzählung Mt 25,1-13 aufscheint. So spricht der Bräutigam ein Urteil über die törichten Mädchen (vgl. Mt 25,12). Explizit wird das Gerichtsmotiv allerdings erst im Textumfeld der Parabel Mt 25,1-13, und zwar in der Erzählung vom Weltgericht (Mt

---

<sup>1180</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 382; vgl. hierzu auch Mayordomo, Kluge Mädchen kommen überall hin 489 sowie Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 467.

<sup>1181</sup>Die Begriffe *phronimos* und *mōros* habe ich bereits im Gliederungspunkt 3.1 *Aufbau* erläutert.

<sup>1182</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 467; vgl. hierzu auch Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 383 sowie Mayordomo, Kluge Mädchen kommen überall hin 497.

<sup>1183</sup>Vgl. Mayordomo, Kluge Mädchen kommen überall hin 496.

25,31-46).<sup>1184</sup> Die Rückblende auf die Bergpredigt tritt durch das Vorkommen des Begriffs *mōros* noch deutlicher hervor. So findet sich das griechische Wort *mōros* sowohl in Mt 25,1-13 als auch in der Bergpredigt (Mt 5-7). Während in Mt 25,1-13 fünf Mädchen als dumm bezeichnet werden, erzählt der matthäische Jesus in Mt 5,13, dass das Salz der Erde *dumm* wird:<sup>1185</sup> „Ihr seid das Salz der Erde. Wenn das Salz seinen Geschmack verliert, womit kann man es wieder salzig machen? Es taugt zu nichts mehr, außer weggeworfen und von den Leuten zertreten zu werden“ – bezüglich des Begriffs *dumm* beziehungsweise *mōros* gilt es den griechischen Originaltext zu beachten. Die Zusammenschau vom Gleichnis von den zehn Mädchen (Mt 25,1-13) mit Mt 5,13 zeigt neben der begrifflichen auch eine inhaltliche Analogie: In beiden Textsequenzen wird an die Hörer appelliert, dass sie ihre Aufgaben erfüllen sollen.<sup>1186</sup> Die intratextuellen Bezüge auf Mt 5,13; 7,24-27 lenken den Blick des Lesers also zurück auf die Bergpredigt. Folgt man dieser Lesart, dann lässt die Verbindung zwischen der Bergpredigt und der metaphorischen Aussage des Gleichnisses Mt 25,1-13 wie folgt konkretisieren: Die erste Rede des matthäischen Jesus macht offenbar, welches Verhalten vom Einzelnen konkret gefordert ist; die fünfte Rede schärft den Rezipienten ein, dass die Lehre Jesu entschlossen umzusetzen ist.

### 3.2.3 Zweiter Erzählabschnitt (VV 6-9) – Das fehlende Öl

Im zweiten Erzählabschnitt (VV 6-9) wird das Problem der törichten Mädchen narrativ entfaltet. Was die Hörer seit Vers 3 wissen, wird in Vers 8 den törichten Erzählfiguren bewusst – sie können ihre Gefäßfackeln nicht entfachen, weil ihnen das dazu benötigte Öl fehlt. Sie bemerken ihren Fehler jedoch erst, als es bereits zu spät ist. Als laute Rufe die Ankunft des Bräutigams ankündigen (vgl. V 6), stehen alle Mädchen auf und präparieren ihre Fackeln (vgl. V 7). Ohne Öl ist es den Törichten jedoch nicht möglich, die Gefäßfackeln zum Brennen zu bringen. Sie wenden sich daher mit der Bitte an die klugen Mädchen, ihr Öl mit ihnen zu teilen (vgl. V 8). Die Klugen weisen die Bitte mit der Begründung zurück, dass das Öl sonst für niemanden reicht (vgl. V 9a).<sup>1187</sup> Sie verweisen die

<sup>1184</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 129; vgl. hierzu auch Mayordomo, Kluge Mädchen kommen überall hin 497.

Das Gerichtsmotiv analysiere ich ausführlicher in Gliederungspunkt 5. *Die Erzählung vom Weltgericht (Mt 25,31-46)*.

<sup>1185</sup>In Bezug auf Mt 5,13 gilt es anzumerken, dass Salz seinen Geschmack verlieren oder seinen Aggregationszustand ändern kann; es kann jedoch keinesfalls dumm werden. Die Bezeichnung *dummes Salz* macht offenbar, dass das Gesagte nicht wörtlich zu nehmen ist, sondern es sich um eine hyperbolische Rede handelt. So bringt der Vers zum Ausdruck, dass Salz, das seinen Geschmack verloren hat, „zu nichts mehr nütze ist“. (Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 73).

<sup>1186</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 72-73.

<sup>1187</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 475-476; vgl. hierzu auch Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 384.



Törichten stattdessen auf die Händler, bei welchen sie das Öl kaufen können (vgl. V 9b).<sup>1188</sup> Der Dialog zwischen den Törichten und den Klugen ist für die ethische Betrachtung der Erzählung relevant, weshalb ich ihn in Kapitel 3.4 *Ethische Perspektive auf den Text* ausführlich behandeln werde.

### 3.2.4 Dritter Erzählabschnitt (VV 10-12) – Belohnung und Strafe

Im dritten Abschnitt (VV 10-12) wird erzählt, dass die Törichten dem Rat der Klugen folgen und sich auf den Weg machen, um das benötigte Öl zu kaufen. Während ihrer Abwesenheit trifft der Bräutigam ein (vgl. V 10a). Gemeinsam mit den klugen Mädchen begibt er sich in den Hochzeitsaal, der daraufhin verschlossen wird (vgl. V 10b). Dass die Tür nicht geschlossen, sondern verschlossen wird, deutet bereits auf das Ergehen der törichten Mädchen hin. Sie kommen in Vers 11 zum Hochzeitsaal zurück und stehen vor verschlossener Türe. Dabei erzählt die Geschichte nicht, ob die Törichten bei den Händlern noch Öl kaufen konnten oder nicht.<sup>1189</sup> Für den Ausgang der Erzählung ist diese Frage auch nicht weiter von Bedeutung.<sup>1190</sup>

Der Schwerpunkt des letzten Erzählabschnitts liegt auf dem sich anschließenden Dialog zwischen dem Bräutigam und den törichten Mädchen (vgl. V 11). Wohl vor verschlossener Türe stehend, bitten sie um Einlass in das Hochzeitshaus. Ihre doppelte Anrede „Herr, Herr, mach uns auf!“ (V 11) erscheint auf der Erzählebene eigentümlich. Nach Konradt und Luz spricht man so keine bekannte oder befreundete Person an.<sup>1191</sup> Der doppelte Anruf ist stattdessen für Rezipientenebene transparent zu machen. Der Blick des Lesers soll erneut auf die Bergpredigt gelenkt werden. Schließlich findet sich der Ausdruck „Herr, Herr“ im Matthäusevangelium neben Mt 25,11 nur noch zweimal, und zwar in Mt 7,21-22: „Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr! Herr!, wird in das Himmelreich kommen, sondern wer den Willen meines Vaters im Himmel tut. Viele werden an jenem Tag zu mir sagen: Herr, Herr, sind wir nicht in deinem Namen als Propheten aufgetreten und haben wir nicht in deinem Namen Dämonen ausgetrieben und haben wir nicht in deinem Namen viele Machttaten gewirkt?“ Bei der Textstelle in der Bergpredigt bezieht der matthäische Jesus die doppelte Anrede auf

---

<sup>1188</sup>In der Antwort der Klugen scheint die Möglichkeit auf, dass die Törichten ihr Versäumnis noch korrigieren könnten. Der letzte Erzählabschnitt gibt darauf jedoch eine eindeutige Antwort – siehe die Ausführungen zum dritten Erzählabschnitt.

<sup>1189</sup>Ogleich sich mit der Geschichte Mt 25,1-13 nicht beantworten lässt, ob die törichten Mädchen in der Nacht tatsächlich Öl kaufen können oder nicht – siehe hierzu die Ausführungen zum dritten Erzählabschnitt –, wird diese Frage in der Sekundärliteratur diskutiert. Mayordomo hält zumindest für einen Stadtkontext die Möglichkeit, dass die Törichten in der Nacht Öl kaufen können, „nicht [für] unvorstellbar“. (Mayordomo, Kluge Mädchen kommen überall hin 489). Luz widerspricht einer solchen Mutmaßung. Nach ihm sei das Kaufen von Öl „mitten in der Nacht unmöglich gewesen“. (Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 476).

<sup>1190</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 384.

<sup>1191</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 384; vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 476.

sich selbst. Zudem ähnelt die Antwort des Bräutigams in Vers 12 „ich kenne euch nicht“ der Formulierung in Mt 7,23: „Dann werde ich ihnen antworten: Ich kenne euch nicht. Weg von mir, ihr Gesetzlosen!“ – es gilt dabei die unterschiedliche Wortwahl im griechischen Originaltext zu beachten.<sup>1192</sup>

Im Hinblick auf die Auslegung des Gleichnisses ist der Passus *hineingehen in den Hochzeitssaal* genauer zu analysieren (vgl. V 10). Aufgrund des griechischen Verbs werden die Leser des Matthäusevangeliums *eisēlthon* das Hineingehen in den Hochzeitssaal mit dem Hineingehen in das Himmelreich assoziieren.<sup>1193</sup> Hierfür sprechen zum einen die Referenzstelle Mt 19,24, in der das Verb *eisēlthon* in Verbindung mit der *basileia tou theou* verwendet wird – „nochmals sage ich euch: Leichter geht ein Kamel durch ein Nadelöhr, als dass ein Reicher in das Reich Gottes gelangt“ – und zum anderen der endzeitliche Erzählkontext von Mt 25,1-13. Letzteren betrachte ich im Gliederungspunkt 3.3 *Metaphorische Auslegung*, wo ich zudem den Bedeutungstransfer zwischen der Hochzeitsfeier und der *basileia tou theou* konkretisiere.

Die Erzählung endet mit einer räumlich eindeutigen Trennung: Die fünf Klugen befinden sich mit dem Bräutigam im Hochzeitssaal, wohingegen die fünf Törichten von der gemeinsamen Feier ausgeschlossen werden.<sup>1194</sup> Im dritten Erzählabschnitt tritt die bereits angesprochene Parallelität mit dem Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl (Mt 22,1-14) noch deutlicher hervor. Neben dem gemeinsamen Hochzeitsmotiv ist sich auch die Pointe der beiden Erzählungen ähnlich: Nicht alle, die ursprünglich dafür vorgesehen waren, nehmen letztlich am Hochzeitsfest teil. Das Gleichnis von den zehn Mädchen schließt damit an die Botschaft von Mt 22,1-14 an und schärft sie den Hörern nochmals ein: Sie sind wiederholt dazu aufgefordert, nach der Lehre zu handeln, die das Matthäusevangelium narrativ vermittelt.

### 3.2.5 Abschließender Appell (V 13) – Seid wachsam!

Mit dem Appell zur Wachsamkeit wird die Textsequenz Mt 25,1-13 abgeschlossen. Wie Vers 1 ist auch Vers 13 nicht Teil der vorausgehenden Geschichte. Die Schlussmahnung ist daher nicht an die fiktionalen Figuren der intradiegetischen Erzählung gerichtet, sondern an die Hörer der Rede von

---

<sup>1192</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 383; vgl. hierzu auch Mayordomo, Kluge Mädchen kommen überall hin 496.

Mit der einfachen Anrede „Herr“ wird der matthäische Jesus mehrmals von den Jüngern angesprochen (vgl. Mt 8,21.25; 14,28.30). (Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 15).

<sup>1193</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 476; vgl. hierzu auch Mayordomo, Kluge Mädchen kommen überall hin 499.

<sup>1194</sup>Vgl. Mayordomo, Kluge Mädchen kommen überall hin 489.

den Endereignissen und vom Gericht (Mt 24,3-25,46).<sup>1195</sup> Die Rezipienten haben auf das richtige Verständnis dieser Ermahnung zu achten: Der Appell ist schließlich nicht wörtlich zu verstehen, wonach sich der Aufruf zur Wachsamkeit auf das Schlafen der Mädchen beziehe. Eine wörtliche Interpretation, die Wachsamkeit als Korrektiv zum Schlaf versteht, widerspricht der Erzähllogik. Alle Mädchen haben geschlafen und dennoch begleiteten die Klugen den Bräutigam in den Hochzeitsaal. Der Appell zur Wachsamkeit ist stattdessen metaphorisch zu verstehen. Danach ist er ein Aufruf zum zielgerichteten Verhalten nach der Lehre, die das Matthäusevangelium narrativ entfaltet.<sup>1196</sup>

### 3.3 Metaphorische Auslegung

Bei der Auslegung des Gleichnisses von den zehn Mädchen (Mt 25,1-13) orientiere ich mich an folgender Definition von Ruben Zimmermann:<sup>1197</sup>

„Eine Parabel ist ein kurzer narrativer (1) fiktionaler (2) Text, der in der erzählten Welt auf die bekannte Realität (3) bezogen ist, aber durch implizite oder explizite Transfersignale zu erkennen gibt, dass die Bedeutung des Erzählten vom Wortlaut des Textes zu unterscheiden ist (4). In seiner Appellstruktur (5) fordert er einen Leser bzw. eine Leserin auf, einen metaphorischen Bedeutungstransfer zu vollziehen, der durch Ko- und Kontextinformationen (6) gelenkt ist.“<sup>1198</sup>

Bevor ich den metaphorischen Bedeutungstransfer herstelle, sind zunächst die Textinformationen zu explizieren, durch welche die Auslegung von Mt 25,1-13 gelenkt wird.

Wie bereits angeklungen, bildet die Hochzeitsfeier den Erzählrahmen vom Gleichnis der zehn Mädchen. Das Hochzeitsmotiv passt inhaltlich zur Rede von den Endereignissen und vom Gericht (Mt 24,3-25,46), denn jüdische Hörer verbinden mit diesem Motiv das endzeitliche Gastmahl auf dem Berg Zion (vgl. Jes 25,6-8; ferner Jes 5,1-7; 61,10.). Die Geschichte Mt 25,1-13 greift also ein alttestamentliches Sprachbild auf, sowie die damit verbundene Vorstellung vom endzeitlichen Festmahl.<sup>1199</sup> Dem Hochzeitsmotiv kommt demnach ein funktionaler Charakter zu: Gemeinsam mit dem Kontext lenkt das Gleichnis Mt 25,1-13 den Blick der Leser auf die Endzeit.

---

<sup>1195</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 467; vgl. hierzu auch Mayordomo, Kluge Mädchen kommen überall hin 499.

<sup>1196</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 384; vgl. hierzu auch Mayordomo, Kluge Mädchen kommen überall hin 499.

<sup>1197</sup>Bei der Auslegung des Gleichnisses von den anvertrauten Geldern (Mt 25,14-30) – siehe Gliederungspunkt 4.3 *Metaphorische Auslegung* – werde ich mich ebenfalls an der Definition von Zimmermann orientieren.

<sup>1198</sup>Zimmermann, Parabeln 409.

Wie bereits erwähnt, verwende ich in meiner Arbeit die Begriffe Gleichnis und Parabel synonym und orientiere mich beim meinem Verständnis von Gleichnissen an obiger Definition von Zimmermann.

<sup>1199</sup>Vgl. Maier, Heilige Hochzeit.

In der Sekundärliteratur wird das Hochzeitsmotiv vor allem sozialgeschichtlich diskutiert.<sup>1200</sup> Für meine Arbeit ist diese Perspektive nur hinsichtlich der beiden folgenden Erkenntnisse relevant: Es lässt sich nicht zweifelsfrei belegen, dass das Gleichnis als Ganzes einen historischen Hochzeitsablauf narrativ darstellt – konstatieren lässt sich hingegen, dass die Geschichte von zeitgenössischen Hochzeitsriten erzählt, an die sowohl jüdische als auch hellenistisch-römische Hörer anknüpfen können.<sup>1201</sup>

Bei der Auslegung der Texteinheit Mt 25,1-13 stelle ich die Metaphorizität des Erzähltextes und die voranstehenden Kontextinformationen in Rechnung. Nach einer metaphorischen Auslegung geht es im Gleichnis von den zehn Mädchen um einen Appell zum zielgerichteten Handeln. Diese Botschaft ist durch die Kontextinformationen der Rede von den Endereignissen und vom Gericht (Mt 24,3-25,46) zu präzisieren: Es geht in der Parabel darum, dass sich die Hörer durch zielgerichtetes Handeln auf die Wiederkunft des Menschensohnes vorbereiten sollen. Nur wer nach der Lehre handelt, die das Evangelium vermittelt, wird am endzeitlichen Gastmahl teilnehmen. Mit dem Gleichnis wird also an die Hörer appelliert, dass sie sich durch angemessenes Handeln auf die Endzeit vorbereiten sollen.

---

<sup>1200</sup>Zimmermann analysiert in einem Aufsatz die sozialgeschichtlichen Hintergründe des Hochzeitsrituals im Gleichnis von den zehn Mädchen (Mt 25,1-13). Dabei weist er ausdrücklich auf die intensive Debatte hin, die in der neutestamentlichen Forschung zum Hochzeitsmotiv geführt wird. (Vgl. Zimmermann, Hochzeitsritual im Jungfrauengleichnis 48-70, insbesondere 48-49; vgl. hierzu auch Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 468-469).

<sup>1201</sup>Vor allem zwei Fragen werden in der Sekundärliteratur kontrovers diskutiert. Erstens: Erzählt die Geschichte einen realen oder einen fiktiven Hochzeitbrauch? Im Falle eines realen Hochzeitsritus wird zweitens angefragt: Welcher Hochzeitbrauch liegt dem Gleichnis zugrunde – ein jüdischer oder ein hellenistisch-römischer? Mit Luz ist darauf hinzuweisen, dass man nur wenig über Hochzeitsrituale im damaligen Israel weiß und diese lokal sehr unterschiedlich waren. (Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 468). Demgegenüber hält er es für „durchaus möglich“, dass dem Gleichnis ein historischer Hochzeitsritus zugrunde liegt. (Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 469). Luz' Annahme lässt sich mit Blick auf neuere Forschungsergebnisse konkretisieren. So hat Zimmermann ausführlich dargelegt, dass es sich bei den Erzählelementen nicht um fiktive, sondern um zeitgenössische Hochzeitsbräuche handelt: „Die sozialgeschichtliche Rückfrage nach dem hinter Mt 25,1-13 stehenden Eheritual hat gezeigt, dass die dem Jungfrauengleichnis als bildspendender Bereich dienende Szene ohne Mühe innerhalb der zeitgenössischen Hochzeitsbräuche eingeordnet werden kann: Mägde aus dem Haus des Bräutigams warten darauf, dass der Bräutigam zu nächtllicher Stunde ins Elternhaus zurückkehrt, nachdem er die Braut bei ihren Eltern abgeholt und auch dort das Festmahl gefeiert hat. Nach seiner Ankunft begleiten sie den Bräutigam mit Fackeln ins Brautgemach, bevor die Tür zu demselben verschlossen wird. Die Gefäßfackeln der Frauen, die nächtliche Ankunft des Bräutigams, das Hineingehen ins Haus als Eingang ins Brautgemach sowie das Schließen der Tür lassen sich am ehesten als Elemente des Hochzeitsritus in griechischer Tradition erklären.“ (Zimmermann, Hochzeitsritual im Jungfrauengleichnis 69-70).

Zudem konnte Zimmermann aufzeigen – und hiermit lässt sich die zweite Frage beantworten –, dass man nicht trennscharf zwischen jüdischen und hellenistisch-römischen Hochzeitsriten differenzieren kann. Zum einen lassen sich für beide Kulturen gemeinsame Elemente der Eheschließung belegen, wie die Heimführung der Braut, das Festmahl und der Eingang ins Brautgemach – also genau jene Aspekte, die im vorliegenden Gleichnis erzählt werden. Zum anderen gab es verschiedene lokale Traditionen mit je unterschiedlichen Eheriten. (Vgl. Zimmermann, Hochzeitsritual im Jungfrauengleichnis 53).

Der Appell zum zielgerichteten Handeln entspricht ferner der metaphorischen Botschaft des unmittelbaren Textumfelds. In den drei Parusie- und Wachsamkeitsgleichnissen von Mt 24,42-44.45-51; 25,14-30 geht es – pointiert ausgedrückt – ebenfalls um zielorientiertes Verhalten.<sup>1202</sup> Mayordomo nennt mit der Erzählung vom Haus auf dem Felsen (Mt 7,24-27) und der Aufforderung zum furchtlosen Bekenntnis (Mt 10,16-39) noch zwei weitere Textsequenzen, deren Botschaft in die gleiche Richtung weist wie die des Gleichnisses von den zehn Mädchen. Die übereinstimmende Aussageabsicht weist Mayordomo wie folgt aus:

„In allen Beispielen handelt es sich um eine für Mt typische Form ‚praktischer Vernunft‘, die in der Durchführung einer Aufgabe (...) zum Ausdruck kommt. Es geht um die Angemessenheit der eingesetzten Mittel zur Verwirklichung eines vorgegebenen Ziels.“<sup>1203</sup>

Mayordomo ist zuzustimmen, dass es in den genannten Texteinheiten um die Verwirklichung eines Ziels mit angemessenen Mitteln geht. Hinsichtlich seiner Wortwahl erscheint es mir wichtig, den Ausdruck *Angemessenheit der eingesetzten Mittel* näher zu bestimmen – und damit mögliche Missverständnisse zu vermeiden. Eine theologisch-ethische Lesart assoziiert mit dieser Bezeichnung das Prinzip der Verhältnismäßigkeit, wonach keine noch so gute Absicht jede Handlung rechtfertigt. Oder zugespitzt formuliert: Kein noch so guter Zweck heiligt jedes Mittel.<sup>1204</sup> Eine solche Botschaft wird in der Textsequenz Mt 25,1-13 jedoch nicht vermittelt. Der Fokus liegt dezidiert auf der zielorientierten *Realisierung* der Aufgabe. *Angemessenheit der eingesetzten Mittel* meint in diesem Sinne, dass die eingesetzten Mittel zweck- beziehungsweise zielorientiert ausgewählt werden. Das heißt: Es sind diejenigen Mittel zu wählen, mit denen man eine Aufgabe respektive ein vorgegebenes Ziel erfolgreich umsetzen kann. Für Mayordomo ist ein solches Verhalten auch Ausdruck einer „zweckgerichtete[n] Rationalität“<sup>1205</sup>. Die Mädchen werden demnach als *klug* attribuiert, weil sie sich vorbereiteten und ihre Aufgabe erfüllten, und somit zielorientiert handelten.<sup>1206</sup>

### 3.4 Ethische Perspektive auf den Text

Im Anschluss an die allgemeine Analyse untersuche ich die Textsequenz Mt 25,1-13 aus ethischer Perspektive und nehme dabei zuerst die Erzähl-, dann die Rezipientenebene in den Blick. Im Fokus meiner Betrachtung steht die Antwort der Klugen auf die Frage nach dem Teilen des Öls (vgl. VV 8-9), da sie – wie bereits bei der Erzähltextanalyse angedeutet – auch einen moralischen Gehalt be-

---

<sup>1202</sup>Vgl. Mayordomo, Kluge Mädchen kommen überall hin 495.

<sup>1203</sup>Mayordomo, Kluge Mädchen kommen überall hin 498.

<sup>1204</sup>Vgl. Weber, Allgemeine Moraltheologie 144.

<sup>1205</sup>Mayordomo, Kluge Mädchen kommen überall hin 498.

<sup>1206</sup>Vgl. Mayordomo, Kluge Mädchen kommen überall hin 498.

sitzt. Die ethische Perspektive auf die Erzählung Mt 25,1-13 darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass es im Erzählkontext (Mt 24,3-25,46) zentral nicht um Ethik oder Moral, sondern um Eschatologie geht – siehe Kapitel 2. *Die Rede von den Endereignissen und vom Gericht (Mt 24,3-25,46)*.

### 3.4.1 Erzählebene

#### 3.4.1.1. Die Frage nach der Teilbarkeit – Hätte das Öl nicht zum Teilen gereicht?

Meine ethische Perspektive auf Mt 25,1-13 nimmt ihren Ausgang bei der Frage: Hätte das Öl nicht zum Teilen gereicht? Die Frage ist im Anschluss an deutschsprachige Kommentare zum Matthäusevangelium formuliert – beispielsweise stellt Luz eine solche Anfrage an den Text. Der einschlägige Passus, in welchem er den Dialog zwischen den klugen und den törichten Mädchen kommentiert, lautet wie folgt:

„Man darf nicht fragen, ob denn deren Öl wirklich nicht zum Teilen gereicht hätte (das Teilen des Öls wäre doch ein schöner Zug in dieser Geschichte gewesen!).“<sup>1207</sup>

Luz ist dabei vorzuwerfen, dass er nur unzureichend zwischen Erzähl- und Rezipientenebene differenziert. Auf der Erzählebene darf man sehr wohl die Frage stellen, ob das Öl nicht zum Teilen gereicht hätte. Schließlich wirft der Text selbst diese Fragestellung auf. In Vers 8 fragen die Törichten, ob die Klugen ihr Öl mit ihnen teilen würden. In Vers 9 erhalten die törichten Mädchen eine eindeutige Antwort: Die klugen Mädchen geben nichts von ihrem Öl ab, da es sonst für niemanden reichen würde.

Hinsichtlich der Rezipientenebene trifft Luz' Aussage dagegen zu: Die Hörer des Gleichnisses Mt 25,1-13 dürfen nicht fragen, ob das Öl nicht *doch* zum Teilen gereicht hätte. Jedenfalls nicht, wenn sie die Frage in Bezug auf die Textaussagen diskutieren wollen. Sie haben vielmehr zu beachten, dass der Erzähltext die einzige Bezugsgröße ist, um die Frage nach der Teilbarkeit des Öls zu beantworten. Stellen die Leser also diese Frage, dann haben sie in die Erzählung zu blicken, die ihnen darauf eine eindeutige Antwort gibt: Im Falle einer Teilungshandlung reicht das Öl weder für die Klugen noch für die Dummen (vgl. V 9). Angesichts des Textbefundes sind Überlegungen, ob das Öl nicht *wirklich* zum Teilen gereicht hätte, als Spekulation jenseits des Textes zu bewerten. An der Aussage der klugen Mädchen in Vers 9 kommen kritische Anfragen an den Text letztlich nicht vorbei. Dies gilt auch für Luz' Reflexion, ob die Einschätzung der klugen Mädchen richtig ist und das Öl nicht auch für die Törichten gereicht hätte.<sup>1208</sup>

---

<sup>1207</sup>Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 476.

<sup>1208</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 476.

Folgt man Luz' Fragstellung dennoch, dann scheint eine textorientierte Antwort die Auskunft der klugen Mädchen eher zu bestätigen als zu widerlegen. Hierfür spricht zum einen die Reaktion der törichten Mädchen.

Im Unterschied zu Luz begeht Mayordomo diesen Fehler nicht. Er diskutiert nicht kritisch, ob das Öl nicht *doch* zum Teilen gereicht hätte. Anders als Luz verweist er auf die Erzählebene und stellt die Aussage der klugen Mädchen in Rechnung:<sup>1209</sup>

„Doch ganz offensichtlich rechnen die Klugen mit einem längeren Fackelzug und befürchten, dass sie am Ende alle im Dunkeln stehen könnten. (...) In der Erzählwelt ist damit eine Situation gegeben, in der das Öl schlicht nicht teilbar ist.“<sup>1210</sup>

Einerseits beantwortet Mayordomo die Frage nach der Teilbarkeit des Öls mit dem Text. Andererseits geht auch seine Analyse über die Erzählung hinaus, indem er einen möglichen Grund vorbringt, warum die Klugen nicht geteilt hätten. Wie eine Zusammenschau von Zitat und Text sichtbar macht, versucht er die verweigerte Teilungshandlung durch Zusatzannahmen zu rechtfertigen. Folglich dürfen Mayordomos Ausführungen zum *längeren Fackelzug* – trotz vermeintlicher Plausibilität – nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie letztlich spekulativ sind.

Es ist zu konstatieren: Luz und Mayordomo diskutieren die Frage, ob das Öl zum Teilen gereicht hätte, jenseits des Textes. Luz hinterfragt kritisch, ob die Aussage der Klugen *wirklich* richtig ist. Mayordomo versucht hingegen die Handlung der Klugen zu rechtfertigen und führt einen Grund an, warum die klugen Mädchen nicht geteilt haben. Beiden Positionen ist der Text entgegenzuhalten, über den sowohl Luz als auch Mayordomo hinausgehen. Sie missachten, dass die Erzählung die einzige Bezugsgröße ist, mit der sich die Frage nach der Teilbarkeit des Öls beantworten lässt. So bringt Vers 9 unmissverständlich zum Ausdruck, dass das Öl nicht zum Teilen gereicht hätte. Die Eindeutigkeit, mit der der Text die Frage nach der Teilbarkeit des Öls beantwortet, wirft die Frage auf, warum Luz und Mayordomo der Aussage der Klugen nicht einfach glauben. Oder zugespitzt formuliert: Nehmen Luz und Mayordomo etwa an, dass kluge Mädchen nicht richtig *rechnen* können? Im Zusammenhang mit der verweigerten Teilungshandlung wird in der Sekundärliteratur eine weitere Frage diskutiert, die von ethischer Relevanz ist, und zwar die Frage nach der Intention der unterlassenen Handlung.

---

Weder hegen sie Zweifel an der Auskunft der Klugen noch widersprechen sie ihnen. Sie können ihre Einschätzung offensichtlich nachvollziehen, weshalb sie kommentarlos aufbrechen, um Öl zu kaufen. Zudem weist die verwendete Begrifflichkeit in diese Richtung. Anders als sozialkritisch eingestellte Exegeten nehmen die Hörer des Gleichnisses wohl an, dass kluge Mädchen richtig abschätzen können, ob ihr Öl ausreichen wird oder nicht (vgl. V 9).

<sup>1209</sup>Vgl. Mayordomo, Kluge Mädchen kommen überall hin 498.

<sup>1210</sup>Mayordomo, Kluge Mädchen kommen überall hin 498.

Ähnlich argumentiert auch Konradt: „Dass die klugen Jungfrauen die Bitte der törichten zurückzuweisen, das mitgenommene Öl aufzuteilen, ist insofern verständlich, als der Fackelzug dem Bräutigam ansonsten alles andere als Ehre bereiten würde, da alle Fackeln vorzeitig verlöschen würden.“ (Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 384).

### 3.4.1.2 Die Frage nach dem Motiv – Warum teilen die klugen Mädchen nicht?

Aus ethischer Sicht ist die Intention der verweigten Teilungshandlung von besonderem Interesse. Ausgangspunkt meiner Darstellung ist die Position von Vicky Balabanski. Sie thematisiert die Handlungsabsicht der klugen Mädchen und führt die verweigte Teilungshandlung auf einen fehlenden Willen zurück:

„No study focuses on this unwillingness as the central problem of the story. For a feminist reading of this parable, this must be a central issue, along with the complicity of the ‚wise‘ young women in the patri/kyriarchal dénouement of the story.“<sup>1211</sup>

Gegen Balabanski ist vorzubringen, dass sich ihre Position zur *Unwilligkeit* nicht mit dem Text belegen lässt. Ihre Annahmen geht an der Erzählung vorbei und ist daher als reine Spekulation zu bewerten. Mehr noch: Indem sie vom *fehlenden Willen* spricht, argumentiert Balabanski sogar gegen die Textinformation aus Vers 9, wonach die Klugen nicht teilen können, denn würden sie teilen, dann würde das Öl für niemanden reichen. Ihre Analyse stellt also nicht in Rechnung, dass nach dem Erzähltext eine Situation vorliegt, in der die Klugen nur so viel Öl haben, dass es nur für sie selbst ausreicht. Es ist zu konstatieren, dass Balabanskis feministische Perspektive den Blick auf die Geschichte verstellt. Das Motiv des fehlenden Willens wird den klugen Mädchen – so muss man mit Blick auf den Erzähltext weiter festhalten – von ihr unterstellt. Analoges gilt für die Überlegung, ob die klugen Mädchen eine Mitschuld am Schicksal der Törichten tragen.<sup>1212</sup> Ferner ist gegen Balabanski einzuwenden, dass sie die Textsequenz Mt 25,1-13 ungeachtet des Kontexts auslegt und für eine feministische Interpretation verzweckt.

Die Antwort auf die Frage, warum die Klugen nicht teilen, gibt der Erzähltext: Nach Angabe der Klugen reicht das Öl nicht zum Teilen – denn würden sie teilen, dann würde es weder für sie selbst noch für die anderen reichen (vgl. V 9). Das heißt: Die klugen Mädchen verweigern das Teilen des Öls, weil sie die Folgen der Handlung in den Blick nehmen: Würden sie teilen, dann kann keine der Mädchen die Aufgabe umsetzen, die sie ihm Rahmen der Hochzeitsfeier zu erfüllen haben. Oder um es mit den Worten der Neutestamentlerin Sandra Huebenthal und des Unternehmensberaters Mark Vogelgesang auf den Punkt zu bringen: „Alles, was die Umverteilung von klugen zu törichten Jungfrauen erreichen würde, wäre die Zerstörung der Möglichkeit der Kooperation mit dem Bräutigam.“<sup>1213</sup>

---

<sup>1211</sup>Balabanski, *Opening the closed door* 73.

<sup>1212</sup>Vgl. Balabanski, *Opening the closed door* 73.

In diese Richtung argumentiert ebenfalls Schottruff – was bei genauerer Betrachtung wenig verwunderlich ist, da ihre Auslegung von der feministischen Deutung Balabanskis inspiriert ist. Sie teilt Balabanskis Auffassung, dass die klugen Mädchen eine Mitschuld am Schicksal der Törichten hätten. Gleichermäßen kritisiert auch Schottruff den fehlenden Willen der Klugen, da sie sich weigern würden, mit den Törichten zu teilen. (Vgl. Schottruff, *Gleichnisse Jesu* 48-49).

<sup>1213</sup>Huebenthal/Vogelgesang, *Wider die Spielverderbermentalität* 28.



Die Klugen nehmen für die Teilung ihres Öls negative Konsequenzen an. Mayordomo ist daher zuzustimmen, dass die klugen Mädchen „rechnen“<sup>1214</sup>. Seine Wortwahl stellt in Rechnung, dass die Klugen kalkulieren und die Folgen einer möglichen Teilungshandlung abwägen. Auf der Grundlage ihrer *Berechnung* treffen die Klugen ihre Entscheidung. Sie kommen der Bitte der Törichten nicht nach und verweigern die Teilungshandlung. Die Unterlassung der Handlung rechtfertigen sie also mit Verweis auf die erwarteten Konsequenzen. In Anlehnung an Luz lässt sich resümieren: Die Klugen teilen nicht, „weil sie böswillig, schadenfroh oder geizig sind“<sup>1215</sup>, sondern, weil das Öl sonst für niemanden gereicht hätte.

Aus ethischer Perspektive lässt sich die Argumentation der klugen Mädchen insofern als utilitaristisch charakterisieren, da sie ihre Handlung mit Verweis auf die Folgen rechtfertigen und dabei den erwarteten Nutzen für all diejenigen berücksichtigen, die von der Handlung betroffen wären.<sup>1216</sup> Die Antwort in Vers 9 macht näherhin eine utilitaristische Argumentationsfigur offenbar – die klugen Mädchen begründen ihre Entscheidung mit einer Güterabwägung: Wenn sie teilen, dann reicht das Öl für niemanden. Wenn sie nicht teilen, dann reicht das Öl wenigstens für sie selbst. Pointiert lässt sich die utilitaristische Argumentation der Klugen wie folgt darstellen: Es ist besser, wenn das Öl für fünf Mädchen reicht, anstatt für keines der Mädchen.<sup>1217</sup> Im Sinne eines utilitaristischen Paradigmas wählen die Klugen schließlich die Handlungsoption, die den größtmöglichen Gesamtnutzen aufweist.<sup>1218</sup>

Dass die klugen Mädchen die Folgen ihrer Handlung in den Blick nehmen, ist für eine moraltheologische Lesart von entscheidender Bedeutung. Schließlich verlangt der sittliche Anspruch vom Einzelnen, dass er eine verantwortungsvolle Entscheidung trifft. Verantwortung meint in diesem Sinne die möglichen Folgen einer Handlung zu bedenken und in die Entscheidung miteinzubeziehen.<sup>1219</sup> Dies gilt insbesondere dann, wenn die Konsequenzen vorhersehbar sind.<sup>1220</sup> Mit dem Moraltheologen Karl-Heinz Peschke lässt sich der Bedeutungsgehalt des sittlichen Anspruchs pointiert auf den Punkt bringen: „Wer den Nächsten liebt, muß sich auch über die Folgen seines Handelns Rechenschaft ablegen.“<sup>1221</sup> Das Handeln der Klugen lässt sich als positive Antwort auf den sittlichen Anspruch deuten. Sie sind dem Aufruf zum Tun des Guten gefolgt, indem sie ihr Handeln mit Verweis

---

<sup>1214</sup>Mayordomo, Kluge Mädchen kommen überall hin 498.

<sup>1215</sup>Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 476.

<sup>1216</sup>Zum besseren Verständnis der utilitaristischen Argumentation siehe die Ausführungen im Gliederungspunkt 1.1.2 *Naturalistische Ethik*.

<sup>1217</sup>Vgl. Merk/Schlögl-Flierl, Moraltheologie kompakt 24-25.

<sup>1218</sup>Vgl. Höffe, Einleitung 11; vgl. hierzu auch Peschke, Christliche Ethik 142.

<sup>1219</sup>Vgl. Peschke, Christliche Ethik 146; vgl. hierzu auch Weber, Allgemeine Moraltheologie 169.

<sup>1220</sup>Vgl. Peschke, Christliche Ethik 8.

<sup>1221</sup>Peschke, Christliche Ethik 146.

auf die Konsequenzen begründen und dabei das Schicksal der Törichten berücksichtigen. Ein möglicher Einwand, dass die klugen Mädchen aus Solidarität mit den Törichten hätten teilen sollen, lässt sich mit dem Text nicht belegen und ist daher zu verwerfen. Mehr noch: Eine solche Überlegung widerspricht sogar der Erzählung. Wie bereits vorgebracht, würde eine Teilhandlung dazu führen, dass das Öl weder für die Klugen noch für die Törichten reicht. Wer entgegen der Auskunft in Vers 9 fordert, dass die klugen Mädchen dennoch teilen sollten, missachtet ein wichtiges ethisches Grundprinzip: *ultra posse nemo obligatur*. Gemäß diesem Prinzip ist niemand dazu verpflichtet mehr zu leisten, als er kann. Sollensforderungen müssen also zumutbar sein und dürfen die Grenzen des Machbaren und Möglichen nicht überschreiten.<sup>1222</sup> Stellt man das ethische Grundprinzip in Rechnung und liest die Textsequenz erneut, dann erhält der Leser eine eindeutige Auskunft: Die Klugen *können* nicht teilen, weil das Öl sonst für niemanden gereicht hätte und auch sie an der Hochzeitsfeier nicht hätten teilnehmen können. Es ist daher zu resümieren: Von einem moraltheologischen Standpunkt aus, sind die Klugen nicht dazu verpflichtet zu teilen, da sie gemäß den Textinformationen ihr Öl nicht teilen können.

### 3.4.2 Rezipientenebene – Die Botschaft an die Hörer

Im Hinblick auf die Rezipientenebene setze ich mich mit der Frage auseinander, welche potenzielle(n) Wirkabsicht(en) das Gleichnis von den zehn Mädchen hat. Oder einfacher formuliert: Welche Botschaft richtet das Gleichnis an seine Hörer. Meine Ausführungen zur Rezipientenebene nehmen ihren Ausgang bei den Kommentaren von Mayordomo und Schottroff. Beide nehmen in ihren Auslegungsversuchen die Kommunikationsebene des Textes in den Blick und analysieren die Botschaft, die das Gleichnis an die Rezipienten richten will.<sup>1223</sup>

#### 3.4.2.1 Textkritische Botschaft – Weiterarbeit an der Parabel

Nach Mayordomo stehen die klugen und die törichten Erzählfiguren in Opposition zueinander. Näherhin kritisiert er das Identifikationsangebot, das der Text den Hörern bietet und stellt deshalb die rhetorisch zu verstehende Frage: „Sollen sie sich *auf Kosten* der Dummen mit den Klugen identifizieren?“<sup>1224</sup> Für ihn ist deren „Opposition aufzuheben“<sup>1225</sup>, und zwar durch „Dekonstruktion“<sup>1226</sup>

---

<sup>1222</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 173.

<sup>1223</sup>Vgl. Mayordomo, Kluge Mädchen kommen überall hin 500; vgl. Schottroff, Gleichnisse Jesu 49.

Mayordomos und Schottroffs Interpretationsentwürfe stellen keine Extrempunkte in der neutestamentlichen Forschung dar, sondern repräsentieren mehrheitsfähige Positionen.

<sup>1224</sup>Mayordomo, Kluge Mädchen kommen überall hin 500, (kursiv im Original).

<sup>1225</sup>Mayordomo, Kluge Mädchen kommen überall hin 500.

<sup>1226</sup>Mayordomo, Kluge Mädchen kommen überall hin 500.

beziehungsweise „Weiterarbeit an der Parabel“<sup>1227</sup>. Mayordomo führt jedoch nicht weiter aus, was er unter einer Dekonstruktion der Parabel versteht. Seine Ausführungen sind lediglich skizzenhaft und lassen den Leser im Unklaren.<sup>1228</sup> Aufgrund inhaltlicher Parallelen subsumiere ich meine Kritik an Mayordomo unter die Kritik an Schottroffs Auslegungsversuch, die daher an der entsprechenden Stelle im nachfolgenden Gliederungspunkt mitzulesen ist.

#### 3.4.2.2 Sozialkritische Botschaft – Handeln auf Kosten anderer

In eine ähnliche Richtung wie Mayordomo argumentiert Schottroff, wenn sie behauptet: „Die Auslegungstradition hat *auf Kosten* der dummen Mädchen die klugen Mädchen zur Metapher für rechtes Verhalten vor Gott gemacht“<sup>1229</sup>. Für die Neutestamentlerin ist eine solche Auslegung angesichts des sozialgeschichtlichen Hintergrunds junger Mädchen nicht vertretbar. Dies gilt für Schottroff ausdrücklich auch für eine metaphorische Auslegung, welche die „Botschaft des ‚Bildes‘ nicht“<sup>1230</sup> vernachlässigen dürfe. Die Wirkabsicht des Gleichnisses Mt 25,1-13 weist Schottroff wie folgt aus: „Die Antwort der Hörenden kann nur sein: Aber wir kennen euch und nehmen euch auf. Diese Tür ist nicht verschlossen.“<sup>1231</sup> Die Rezipienten seien also dazu aufgefordert, sich mit den törichten Mädchen zu solidarisieren.<sup>1232</sup> Schottroffs Kommentar zum Gleichnis von den zehn Mädchen lässt zwei zentrale Aspekte unberücksichtigt.

Erstens: Die Klugen nehmen nicht *auf Kosten* der Törichten am Hochzeitsfest teil, da die beiden Gruppen nicht um eine begrenzte Anzahl von Plätzen konkurrieren. Die Erzählung macht vielmehr Gegenteiliges offenbar: Aus der Textinformation, dass alle Mädchen zu Beginn der Erzählung eine Gefäßfackel hatten, lässt sich schließen, dass auch die Teilnahme aller Mädchen an der Hochzeitsfeier vorgesehen war. Konradt ist daher zuzustimmen, dass nach dem Text „alle zehn Jungfrauen [am Hochzeitsfest] teilnehmen sollen“<sup>1233</sup>. Dass letztlich nur die Klugen teilnehmen, hat keine direkten Konsequenzen für die Dummen – auch die Auslegungstradition hat dies nicht behauptet. Oder spieltheoretisch gesprochen: Das Gleichnis ist kein Nullsummenspiel, wie auch Huebenthal/Vogelgesang feststellen. Die Klugen gewinnen nicht, weil die Dummen verlieren. Der Gewinn

---

<sup>1227</sup>Mayordomo, Kluge Mädchen kommen überall hin 500.

<sup>1228</sup>Vgl. Mayordomo, Kluge Mädchen kommen überall hin 500.

<sup>1229</sup>Schottroff, Gleichnisse Jesu 50, (Hervorhebung des Verfassers).

<sup>1230</sup>Schottroff, Gleichnisse Jesu 50.

<sup>1231</sup>Schottroff, Gleichnisse Jesu 54.

<sup>1232</sup>Vgl. Schottroff, Gleichnisse Jesu 54.

<sup>1233</sup>Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 385.

Gleichermaßen konstatiert Luz: „Die Leser/innen wissen, daß *alle* Frauen zum Bräutigam berufen waren.“ (Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 477, [kursiv im Original]).

der Klugen entspricht nicht dem Verlust der Törichten. Mit Huebenthal/Vogelgesang ist das Gleichnis von den zehn Mädchen stattdessen als Negativsummenspiel zu bestimmen, denn würden die Klugen teilen, reicht das Öl für niemanden. Kooperatives Verhalten der klugen Mädchen würde demnach zu Kooperationsverlusten führen, da in der Konsequenz keines der Mädchen mehr mit dem Bräutigam kooperieren kann.<sup>1234</sup>

Zweitens: Schottruff berücksichtigt nicht, dass das Gleichnis Mt 25,1-13 metaphorisch auszulegen ist. Eine metaphorische Deutung hat nicht einzelne Verse, sondern die ganze Szene und den Kontext als Bezugspunkt. In der Konsequenz abstrahiert die metaphorische Deutung vom Schicksal der Dummen und nimmt neben dem Erzählrahmen von Mt 25,1-13 auch die Endereignisse und das Gericht (Mt 24,3-25,46) in den Blick. Die endzeitliche Perspektive wird jedoch nur sichtbar, wenn man das Gleichnis nicht isoliert, sondern in seinem Kontext liest. Eine Identifikation mit den törichteren Erzählfiguren zu diskutieren, bedeutet, das Gleichnis allegorisch auslegen zu wollen. Eine metaphorische Auslegung darf diesen Fehler nicht begehen – ihr Bezugspunkt ist die ganze Szene.

### 3.4.2.3 Metaphorische Botschaft – Appell zum zielgerichteten Handeln

In meiner Arbeit versuche ich nicht das Gleichnis von den zehn Mädchen nach Mayordomo zu *dekonstruieren* oder mit Schottruff *allegorisch* zu deuten. Stattdessen lege ich die Textsequenz Mt 25,1-13 metaphorisch aus und analysiere auf diese Weise die Wirkabsicht(en) des Gleichnisses. Diesbezüglich sind die Ausführungen von Gliederungspunkt 3.3 *Metaphorische Auslegung* in Erinnerung zu rufen:<sup>1235</sup> Im Gleichnis von den zehn Mädchen geht es darum, dass der Leser zum zielgerichteten Handeln aufgefordert wird. Die Adressaten sollen nach der Lehre handeln, die das Evangelium vermittelt, und sich so auf die Wiederkunft des Menschensohnes vorbereiten.

Da beim Gleichnis von den zehn Mädchen das *Handeln* im Fokus steht, gewinnt das Nicht-Teilen der klugen Erzählfiguren an Profil. Den Hörern wird dadurch offenbar, dass sie im Hinblick auf das Endgericht für niemand anderes handeln können und dass sich Taten nicht auf andere übertragen lassen. Der Einzelne hat selbst dafür Sorge zu tragen, sein Handeln an der Lehre des Evangeliums auszurichten. In Bezug auf den Erzähltext gesprochen: Jeder ist selbst verantwortlich für seine Teilnahme an der Hochzeitsfeier.

Im Hinblick auf mein Forschungsdesign gehe ich näherhin der Frage nach, inwiefern der Autor den Aspekt der *Handlungswirksamkeit* bei der metaphorischen Sollensforderung von Mt 25,1-13 berücksichtigt. Oder vereinfacht ausgedrückt: Warum sollen die Leser den Handlungsappell des

---

<sup>1234</sup>Vgl. Huebenthal/Vogelgesang, *Wider die Spielverderbermentalität* 28.

<sup>1235</sup>Vgl. Zimmermann, *Parabeln* 409.

Gleichnisses umsetzen? Für die Erzählebene habe ich bereits dargestellt, dass sich die Argumentation der klugen Mädchen als utilitaristisch verstehen lässt – der Fokus liegt auf den Folgen der Teilungshandlung und sie berücksichtigen bei ihrer Entscheidung das Nutzenkriterium hinsichtlich aller, die von der Entscheidung betroffen wären. Die beiden Aspekte – die utilitaristische Argumentation der klugen Erzählfiguren und der durch das Gleichnis vermittelte Appell zum zielgerichteten Handeln – bilden die Hintergrundfolie für die Beantwortung der Frage nach der Handlungswirksamkeit der Sollensforderungen: Das Gleichnis von den zehn Mädchen macht seinen Lesern nicht offenbar, dass sie die Lehre, die das Matthäusevangelium entfaltet, um seiner selbst umsetzen sollen. Der metaphorische Handlungsappell wird auch nicht deontologisch begründet, wonach die sittliche Pflicht die Umsetzung des Handlungsappells motivieren sollte.<sup>1236</sup> Der Erzählrahmen von Mt 25,1-13 offenbart stattdessen an ein „Anreizsystem“<sup>1237</sup>, das die Umsetzung des Appells handlungswirksam stützt. Der Aufruf zum zielgerichteten Handeln ist schließlich mit der *lohnenden Zielvorstellung* verbunden am endzeitlichen Gastmahl teilzunehmen. Da das Gleichnis Mt 25,1-13 in den Kontext der Rede von den Endereignissen und vom Gericht (24,3-25,46) eingebettet ist, lässt sich die Botschaft an die Hörer präzisieren: Ihr Handeln soll durch die in Aussicht gestellte Teilnahme am endzeitlichen Gastmahl *und* das Bestehen im Endgericht motiviert werden. Die Umsetzung der narrativ vermittelten Sollensforderung wird folglich durch ein „Anreizsystem“ handlungswirksam gestützt. Die Teilhabe an der Gemeinschaft Gottes ist dabei die in Aussicht gestellte Belohnung, welche den Leser zur Umsetzung der Lehre des Evangeliums motivieren soll.

Vor diesem Hintergrund ist die metaphorische Aussage des Gleichnisses, sprich: die Aufforderung zum zielgerichteten Handeln nach dem Willen Gottes, als teleologisch und nicht als utilitaristisch zu begreifen.<sup>1238</sup> Der Appell zum Tun hat als Ziel keine „irdischen Formen von Wohlergehen und Glück“<sup>1239</sup>, sondern – ganz im Sinne der thomistischen Teleologie – die Gemeinschaft mit Gott. Unter einem Gesichtspunkt unterscheidet sich die Zielsetzung der utilitaristischen Ethik jedoch nicht von der der theologischen Ethik – beiden gilt das menschliche Glück als normatives Leitprinzip. Diese Gemeinsamkeit darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass die beiden Ethikformen grundsätzlich zu differenzieren sind. Ein wesentlicher Unterschied zwischen der utilitaristischen Ethik und

---

<sup>1236</sup>Eine Handlung als sittliche Pflicht auszuweisen, entspricht der Argumentation einer deontologischen Normbegründung. Deren Theorie ist grundsätzlich von einer teleologischen Normenbegründung zu unterscheiden. Zur Vertiefung verweise ich auf das entsprechende Kapitel in Peschkes Werk *Christliche Ethik – Grundlegungen der Moraltheologie*. (Vgl. Peschke, *Christliche Ethik* 142-152; vgl. hierzu auch Weber, *Allgemeine Moraltheologie* 138-148).

<sup>1237</sup>Den Begriff *Anreizsystem* setze ich im Zusammenhang mit den narrativen Texten des Matthäusevangeliums in Anführungszeichen, um damit zum Ausdruck zu bringen, dass ich den Begriff in diesem Kontext *cum grano salis* verwende.

<sup>1238</sup>Vgl. Peschke, *Christliche Ethik* 143.

<sup>1239</sup>Peschke, *Christliche Ethik* 143.

teleologischen Normenbegründung in der theologischen Ethik ist der je zugeschriebene Bedeutungsgehalt des menschlichen Glücks. Der Utilitarismus entfaltet das menschliche Glück als höchsten irdischen Wert. Demgegenüber ist das letzte Ziel der christlichen Ethik, wie es Thomas von Aquin beschreibt, das vollkommene Glück, das dem Menschen erst im Jenseits durch die göttliche Gnade zu eigen wird.<sup>1240</sup> Vereinfacht ausgedrückt: Da der Handlungsappell mit der Zielvorstellung verbunden ist, dass seine Umsetzung mit der Teilnahme am himmlischen Gastmahl honoriert wird, wird er teleologisch begründet. Obgleich sich also die Antwort der Klugen in Vers 9 als utilitaristisch verstehen lässt, trifft dies nicht gleichermaßen auf den Handlungsappell von Mt 25,1-13 zu. Erzähl- und Rezipientenebene sind diesbezüglich trennscharf voneinander zu unterscheiden, denn die metaphorische Botschaft von Mt 25,1-13 wird ausschließlich den Rezipienten vermittelt. Das Ziel der Handlung und die damit einhergehende Anreizlogik erschließt sich nur den Hörern des Matthäusevangeliums, nicht jedoch den Erzählfiguren der intradiegetischen Erzählung.

Die Geschichte Mt 25,1-13 macht auf der Rezipientenebene ferner einen sozialetischen Bedeutungsgehalt offenbar. Mit einer sozialetischen Lesebrille scheinen die beiden Prinzipien der Solidarität und Subsidiarität auf: Die Törichten appellieren mit ihrer Bitte an die Solidarität der Klugen. Sie befinden sich in einer Mangelsituation, allgemein: in einer Notlage, und erfragen, ob die klugen Mädchen ihnen helfen. Der Sache nach ist in der Erzählung von Solidarität als Tugend die Rede, und zwar im Sinne der freiwilligen Hilfsbereitschaft. Es geht in der Bitte der Törichten also um jene Solidarität, die aufgrund einer Notsituation angefragt wird.<sup>1241</sup> Die klugen Mädchen verweigern jedoch die solidarische Hilfestellung. Nach sozialetischer Lesart argumentieren die klugen Mädchen nach dem Subsidiaritätsprinzip. Meine Annahme will ich durch zwei Erläuterungen konkretisieren.

Erstens: Zur Erklärung ist die metaphorische Bedeutung des Gleichnisses in Erinnerung zu rufen. Das Gleichnis ist als Appell zum Handeln nach dem Willen Gottes zu verstehen, für welches jeder Mensch selbstverantwortlich ist. Den Aspekt der Eigenverantwortlichkeit hat das Subsidiaritätsprinzip zum Inhalt. Nach diesem Sozialprinzip darf Solidarität nicht die Selbstständigkeit eines Individuums beschränken. Für bestimmte Handlungen ist der Einzelne selbst verantwortlich, weshalb diese auch nicht von anderen übernommen werden sollen. Gegenstandsbereich des Subsidiaritätsprinzips sind demnach diejenigen Handlungen, die der Einzelne ebenso gut selber bewältigen kann. Anders formuliert: Alles, was ein Mensch genauso gut selbst leisten kann, für das ist er auch zustän-

---

<sup>1240</sup>Vgl. Peschke, Christliche Ethik 143.

<sup>1241</sup>Vgl. Baumgartner, Solidarität 284, 290.

dig. Das Subsidiaritätsprinzip hat – um es auf den Punkt zu bringen – den individuellen Kompetenzbereich und dessen Grenzen zum Inhalt.<sup>1242</sup> Der Bedeutungsgehalt des Subsidiaritätsprinzips entspricht der Erzählung und ihrer Pointe. So macht die Geschichte offenbar, dass es die Aufgabe der zehn Mädchen ist, ihre Gefäßfackeln vorzubereiten – hierin liegt ihr Beitrag im Rahmen der Hochzeitsfeier. Zudem wird mit dem Verhalten der klugen Mädchen deutlich, dass diese Aufgabe für alle, also auch für die Dummen zu bewältigen ist. Sie haben sich vorbereitet und sich um das benötigte Öl gekümmert. Dass die Aufgabe vom Einzelnen erfüllt werden kann, zeigt sich auch darin, dass die törichten Mädchen in Vers 10 versuchen, Öl zu kaufen. Die Vorbereitung der Gefäßfackeln fällt also in den Zuständigkeitsbereich der Mädchen und kann von den einzelnen Erzählfiguren geleistet werden.

Zweitens: Die Annahme, dass die klugen Mädchen nach dem Subsidiaritätsprinzip handeln, gilt nicht für die Erzählebene, sondern ausschließlich für die Rezipientenebene. Mit der Aufforderung Öl zu kaufen, klingt das Subsidiaritätsprinzip auf der Erzählebene lediglich an. Die klugen Mädchen bringen nicht vor, dass jeder selbst für die Vorbereitung der Gefäßfackeln verantwortlich ist. Sie verweisen nicht auf individuelle Kompetenzbereiche, sondern lediglich darauf, dass das Öl bei einer Teilungshandlung für niemanden ausreicht (vgl. V 9). Das, was das Subsidiaritätsprinzip zum Inhalt hat, wird nur den Hörern der Geschichte offenbar, nicht den törichten Erzählfiguren. Die Rezipienten erfahren durch die Erzählung, dass sie selbst dafür verantwortlich sind, nach dem Willen Gottes zu handeln.

Es ist festzuhalten: Durch eine sozialetische Lesebrille betrachtet, scheinen im Gleichnis von den zehn Mädchen die sozialetischen Prinzipien der Solidarität und der Subsidiarität auf. Der Fokus liegt dabei auf dem Grenzbereich zwischen dem Solidaritäts- und dem Subsidiaritätsprinzip. Die Erzählung vermittelt ihren Hörern näherhin, dass man sich nicht ausschließlich auf die (Solidar-)Gemeinschaft berufen kann; für gewisse Handlungen ist der Einzelne selbst zuständig. Konkret: Der Einzelne ist selbst verantwortlich, dass er nach dem Willen Gottes handelt und zum Hochzeitsmahl des ewigen Lebens eingeladen wird. Die sozialetische Lesart darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass es in der Textsequenz Mt 25,1-13 primär nicht um moralische Fragen geht, sondern um die angemessene Vorbereitung auf die Wiederkunft des Herrn.

---

<sup>1242</sup>Vgl. Bohrmann, Subsidiarität 298.

#### 4. Das Gleichnis von den anvertrauten Geldern (Mt 25,14-30)

<sup>14</sup> Es ist wie mit einem Mann, der auf Reisen ging. Er rief seine Diener und vertraute ihnen sein Vermögen an. <sup>15</sup> Dem einen gab er fünf Talente Silbergeld, einem anderen zwei, wieder einem anderen eines, jedem nach seinen Fähigkeiten. Dann reiste er ab.

Sofort <sup>16</sup> ging der Diener, der die fünf Talente erhalten hatte hin, wirtschaftete mit ihnen und gewann noch fünf weitere dazu. <sup>17</sup> Ebenso gewann der, der zwei erhalten hatte, noch zwei weitere dazu. <sup>18</sup> Der aber, der das eine Talent erhalten hatte, ging und grub ein Loch in die Erde und versteckte das Geld seines Herrn.

<sup>19</sup> Nach langer Zeit kehrte der Herr jener Diener zurück und hielt Abrechnung mit ihnen.

<sup>20</sup> Da kam der, der die fünf Talente erhalten hatte, brachte fünf weitere und sagte: Herr, fünf Talente hast du mir gegeben; sieh her, ich habe noch fünf dazugewonnen. <sup>21</sup> Sein Herr sagte zu ihm: Sehr gut, du tüchtiger und treuer Diener. Über Weniges warst du treu, über Vieles werde ich dich setzen. Komm, nimm teil am Freudenfest deines Herrn! <sup>22</sup> Dann kam der Diener, der zwei Talente erhalten hatte, und sagte: Herr, du hast mir zwei Talente gegeben; sieh her, ich habe noch zwei dazugewonnen. <sup>23</sup> Sein Herr sagte zu ihm: Sehr gut, du tüchtiger und treuer Diener. Über Weniges warst du treu, über Vieles werde ich dich setzen. Komm, nimm teil am Freudenfest deines Herrn!

<sup>24</sup> Es kam aber auch der Diener, der das eine Talent erhalten hatte, und sagte: Herr, ich wusste, dass du ein strenger Mensch bist; du erntest, wo du nicht gesät hast, und sammelst, wo du nicht ausgestreut hast; <sup>25</sup> weil ich Angst hatte, habe ich dein Geld in der Erde versteckt. Sieh her, hier hast du das Deine. <sup>26</sup> Sein Herr antwortete und sprach zu ihm: Du bist ein schlechter und fauler Diener! Du hast gewusst, dass ich ernte, wo ich nicht gesät habe, und sammle, wo ich nicht ausgestreut habe. <sup>27</sup> Du hättest mein Geld auf die Bank bringen müssen, dann hätte ich es bei meiner Rückkehr mit Zinsen zurückerhalten. <sup>28</sup> Nehmt ihm also das Talent weg und gebt es dem, der die zehn Talente hat! <sup>29</sup> Denn wer hat, dem wird gegeben werden und er wird im Überfluss haben; wer aber nicht hat, dem wird auch noch weggenommen, was er hat. <sup>30</sup> Werft den nichtsnutzigen Diener hinaus in die äußerste Finsternis! Dort wird Heulen und Zähneknirschen sein.

##### 4.1 Aufbau

Im Anschluss an Luz und Konradt lässt sich das Gleichnis von den anvertrauten Geldern (Mt 25,14-30) in drei Abschnitte untergliedern: Die Verse 14 und 15 sind die Exposition der Geschichte. Sie erzählen von einem Menschen, der seinen Sklaven vor der Abreise Geld anvertraut. Der zweite Teil (V 16-18) handelt von der Zeit zwischen Abreise und Wiederkunft des Herrn und skizziert, wie die Sklaven seinen Besitz verwalten. Der dritte Abschnitt umfasst die Verse 19 bis 30, in denen der Herr Rechenschaft von seinen Sklaven einfordert.<sup>1243</sup> Aufgrund des Umfangs und der Bedeutung differenziere ich den dritten Erzählabschnitt in die Einleitung zur Rechenschaftsszene (V 19), den Dialog

---

<sup>1243</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 494; vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 386.

Nach dem Wörterbuch von Bauer ist *doulos* mit *Sklave* zu übersetzen. (Vgl. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch 413).



zwischen dem Herrn und den ersten beiden Sklaven (VV 20-23) und den Dialog zwischen dem Herrn und dem dritten Sklaven (VV 24-30).

## 4.2 Analyse

### 4.2.1 Erster Erzählabschnitt (VV 14-15) – Das Anvertrauen der Gelder

Der erste Abschnitt (VV 14-15) erzählt von einem Menschen, der seinen drei Sklaven vor der Abreise unterschiedlich hohe Geldmengen anvertraut. Da die Empfänger als *doulos* bezeichnet werden, ist antiken Hörern bewusst, dass es sich nicht um eine Schenkung handelt, sondern das Geld im Besitz des Herrn verbleibt.<sup>1244</sup>

Mit den einleitenden Worten, „denn es ist wie“ (V 14), wird im griechischen Originaltext eine sprachliche Verbindung zur vorausgehenden Texteinheit Mt 25,1-13 hergestellt, die auf eine inhaltliche Bezogenheit schließen lässt.<sup>1245</sup> Ein Konnex zwischen dem Gleichnis von den anvertrauten Geldern und dem Gleichnis von den zehn Mädchen erschließt sich bereits von Vers 15. Hier wird offenbar, dass die Verteilung der Geldbeträge nach den Fähigkeiten der Sklaven erfolgt: Der erste Sklave erhält fünf, der zweite zwei und der dritte bekommt ein Talent. Die Verteilung nach den Fähigkeiten der Sklaven erinnert an die zu erfüllende Aufgabe im Gleichnis von den zehn Mädchen. Das Vorbereiten der Gefäßfackeln war schließlich auch für die törichten Mädchen eine Aufgabe, die sie grundsätzlich nicht überforderte – wie ich in Kapitel 3. *Das Gleichnis von den zehn Mädchen (Mt 25,1-13)* bereits erläutert habe. Im Gegenteil: Die Aufgabe war für alle Mädchen zu bewältigen und entsprach – in Anlehnung an Mt 25,14 – ihren Fähigkeiten.

Wie bereits angeklungen, erzählen die Verse 14 und 15, dass der Herr seinen Sklaven Geld anvertraut. Sie machen allerdings nicht offenbar, zu welchem Zweck der Herr handelt und seinen Sklaven das Geld anvertraut.<sup>1246</sup> Obgleich hier eine narrative Leerstelle vorliegt, lässt sich mit vier Argumenten – zwei Textbeobachtungen, einer antiken Quelle und einem intertextuellen Bezug – folgende Annahme plausibilisieren: In den einleitenden Versen ist der Auftrag des Herrn an seine Sklaven mitzulesen, dass sie das ihnen anvertraute Geld vermehren sollen.

Erstens – das Verhalten der ersten beiden Sklaven: Dass der erste Sklave sogleich begann, mit dem Besitz seines Herrn zu arbeiten, spricht dafür, dass er einen Auftrag erhalten hat – oder mit Luz:

---

<sup>1244</sup>Die Wortwahl der Geschichte entspricht dem sozialgeschichtlichen Hintergrund, da die Erzählung an keiner Stelle vom Gewinn der Sklaven spricht. Ein Sklave erwirtschaftet also nichts für sich selbst, sondern ausschließlich für seinen Herrn. (Vgl. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, 3. Teilband 500, siehe hier auch die Fußnoten 40-42).

<sup>1245</sup>Vgl. Fiedler, *Das Matthäusevangelium* 374; vgl. hierzu auch Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, 3. Teilband 494.

<sup>1246</sup>Vgl. Fiedler, *Das Matthäusevangelium* 374.

„Der erste Sklave gehorcht, ohne Zeit zu verlieren.“<sup>1247</sup> Analoges gilt für das Verhalten des zweiten Sklaven, der ebenfalls umgehend handelt. Die Unmittelbarkeit des Verhaltens macht plausibel, dass die beiden Sklaven zielgerichtet handeln und einem Auftrag nachgehen. Das heißt: Das Verhalten der ersten beiden Sklaven lässt sich plausibel als Reaktion auf einen zugetragenen Impuls deuten – den wohl auch der dritte Sklave vernommen hat.<sup>1248</sup>

Zweitens – das Urteil des Herrn und die Reaktion der drei Sklaven: Dem Text ist nicht zu entnehmen, dass die drei Sklaven verwundert gewesen wären, als sie nach der Wiederkunft des Herrn Rechenschaft ablegen mussten. Auch mit der Äußerung des dritten Sklaven lässt sich meine Position nicht widerlegen. Der dritte Sklave bringt schließlich nicht vor, dass die von ihm behauptete Strenge des Herrn darin bestünde, dass sein Herr willkürlich Rechenschaft einfordere. Anders formuliert: Der dritte Sklave macht seinem Herrn gerade nicht zum Vorwurf, dass er nicht wusste, dass er das Geld hätte vermehren sollen, sondern dass sein Herr erntet, wo er nicht gesät habe (vgl. V 24). Vor dem Hintergrund, dass der Herr seinen Sklaven einen Auftrag zur Vermehrung der anvertrauten Gelder gegeben hat, gewinnt Vers 24 an Plausibilität. Das Urteil des Herrn über den dritten Sklaven legt zudem nahe, dass ein impliziter Auftrag an die Sklaven mitzulesen ist und die Vermehrung des Geldes die Aufgabe der drei Sklaven war. So bringt die Anmerkung des Herrn zu den Bankiers zu gehen deutlich zum Ausdruck, dass die Sklaven an ihrem Hinzugewinn gemessen werden (vgl. V 27).

Drittens – der sozialgeschichtliche Hintergrund: Gemäß antiker Quellen war es geläufige Praxis, Sklaven die Verantwortung für Eigentum und Vermögen anzuvertrauen. Als wichtige Verweisstelle nennt Münch die Biografie von Calixtus I..<sup>1249</sup> Als Quelle kann zudem das Evangelium selbst herangezogen werden. Auch in den Gleichnissen vom unbarmherzigen Gläubiger (Mt 18,23-35) und vom treuen und bösen Sklaven (Mt 24,45-51) verwalten Sklaven den Besitz ihres Herrn.

Viertens – die lukanische Parallelstelle: Aus der Perspektive einer kanonischen Exegese lässt sich die bisherige Argumentation um einen intertextuellen Bezug erweitern. Ein Blick auf die Parallelstelle im Lukasevangelium (vgl. Lk 19,11-27) zeigt, dass der Herr seinen Sklaven in Vers 13 einen expliziten Auftrag erteilt: „Er rief zehn seiner Diener zu sich, verteilte unter sie zehn Minen und sagte: Macht Geschäfte damit, bis ich wiederkomme!“ Das Fehlen des ausdrücklichen Auftrags im Matthäusevangelium lässt sich von diesem Vers her deuten. Folglich ist bei der matthäischen Version des Gleichnisses von den anvertrauten Geldern der Auftrag in Lk 19,13 mitzulesen.<sup>1250</sup>

Meine Analyse zum ersten Erzählabschnitt schließt mit der Erläuterung des griechischen Wortes *talanton*. Der eigentlichen Wortbedeutung nach bezeichnet der griechische Begriff *talanton* eine

---

<sup>1247</sup>Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 493.

<sup>1248</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 507.

<sup>1249</sup>Vgl. Münch, Gewinnen oder Verlieren 243.

<sup>1250</sup>Vgl. Münch, Gewinnen oder verlieren 240.

Gewichtsangabe. In Mt 25,14-30 ist der Ausdruck jedoch hinsichtlich seiner zweiten Wortbedeutung zu übersetzen: *Talanton* bezeichnet ebenfalls eine Einheit im griechischen Münzsystem. Eine Umrechnung in das für damalige Adressaten vertrautere, römische Münzsystem macht zusammen mit einer intratextuellen Bezugsstelle die Dimension der erzählten Zahlenwerte ersichtlich: Ein Talent entspricht in römischer Währung 6.000 Denaren;<sup>1251</sup> vor dem Hintergrund von Mt 20,2 ist ein Talent 6.000 Tagelöhnen gleichzusetzen: „Er einigte sich mit den Arbeitern auf einen Denar für den Tag und schickte sie in seinen Weinberg.“ Dem dritten Sklaven, der *nur* ein Talent erhalten hat, werden also 6.000 Tagelöhne anvertraut.<sup>1252</sup> Eine Summe, für die ein antiker Tagelöhner – unter der Annahme der damals wohl üblichen 300 Arbeitstagen pro Jahr – 20 Jahre hätte arbeiten müssen.<sup>1253</sup>

Die Leser des Matthäusevangeliums sind an solch auffallend hohe Beträge gewöhnt. Im Gleichnis vom unbarmherzigen Gläubiger (Mt 18,23-35) ist in Vers 24 von einem Sklaven die Rede, der seinem König einen sehr großen Geldbetrag schuldet: „Als er nun mit der Abrechnung begann, brachte man einen zu ihm, der ihm zehntausend Talente schuldig war.“ Die Hörer sind ebenfalls mit der abfallenden Reihenfolge vertraut, in der die Vergabe der Talente erzählt wird. Es scheint literarische Eigenart des Verfassers zu sein, Zahlenfolgen antiklimaktisch darzustellen (vgl. Mt 13,8.23): „Ein anderer Teil aber fiel auf guten Boden und brachte Frucht, teils hundertfach, teils sechzigfach, teils dreißigfach. (...) Auf guten Boden ist der Samen bei dem gesät, der das Wort hört und es auch versteht; er bringt Frucht - hundertfach oder sechzigfach oder dreißigfach.“

#### 4.2.2 Zweiter Erzählabschnitt (VV 16-18) – Die Umsetzung des Auftrags

Der zweite Sinnabschnitt (VV 16-18) erzählt von der Abwesenheit des Herrn und wie die drei Sklaven ihren Auftrag, das Geld zu vermehren, umsetzen. Zuerst wird die Vorgehensweise der ersten beiden Sklaven skizziert: Sie führen ihre Aufgabe aus und *arbeiten* mit dem Geld des Herrn.<sup>1254</sup> An dieser Stelle wird nur erzählt, dass die ersten beiden Sklaven *mit Geld arbeiten*; es wird dabei nicht näher ausgeführt, auf welche Weise sie das Geld vermehrt haben.<sup>1255</sup>

---

<sup>1251</sup>Vgl. Münch, Gewinnen oder Verlieren 244; vgl. hierzu auch Fiedler, Das Matthäusevangelium 374.

<sup>1252</sup>Vgl. Fiedler, Das Matthäusevangelium 374.

<sup>1253</sup>Vgl. Mann, Die Demagogen und das Volk 135, siehe hier auch Fußnote 7.

<sup>1254</sup>Ogleich der griechische Ausdruck *ergazomai* nach Bauer mit *arbeiten* beziehungsweise *tätig sein* zu übersetzen ist, schlägt das Wörterbuch für Mt 25,16 die Übersetzung *mit Geld arbeiten vor*. (Vgl. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch 621).

<sup>1255</sup>Vgl. Münch, Gewinnen oder Verlieren 244.

Dieser Aspekt wird hier nicht weiter vertieft, da er Gegenstand von Gliederungspunkt 4.4 *Ethische Perspektive auf den Text* ist.

Im Ergebnis konnten beide das anvertraute Geld verdoppeln – der erste Sklave hat fünf und der zweite zwei Talente hinzugewonnen. Ihr Unternehmen war, so lässt sich mit Blick auf die Rechenschaftsszene und die Reaktion des Herrn vorwegnehmen, erfolgreich.<sup>1256</sup>

Vers 18 erzählt vom dritten Sklaven und seinem Umgang mit dem anvertrauten Geld. Sein Handeln kontrastiert das seiner Vorgänger. Er kommt dem Auftrag nicht nach, arbeitet nicht mit dem Geld seines Herrn, sondern vergräbt das eine Talent in der Erde. Diese Szene erinnert die Hörer des Matthäusevangeliums an das Gleichnis vom Schatz im Acker (Mt 13,44-46) – in Mt 13,44 wird ein vergrabener Schatz im Boden gefunden: „Mit dem Himmelreich ist es wie mit einem Schatz, der in einem Acker vergraben war. Ein Mann entdeckte ihn und grub ihn wieder ein. Und in seiner Freude ging er hin, verkaufte alles, was er besaß, und kaufte den Acker.“ Anders als heutige Leser vermuten könnten, galt in der Antike das Vergraben von Geld als sichere Aufbewahrungsmöglichkeit.<sup>1257</sup> Dass Vers 18 das Vorgehen des dritten Sklaven nicht näher beschreibt, ist als retardierendes Moment der Erzählung zu werten. Es zögert die Pointe der Geschichte hinaus, die erst im dritten Abschnitt auflöst, weshalb der dritte Sklave das anvertraute Talent vergrub und den Auftrag seines Herrn nicht erfüllte.

#### 4.2.3 Dritter Erzählabschnitt (VV 19-30) – Rechenschaftsdialekt

##### 4.2.3.1 Vers 19 – Hinführung zur Rechenschaftsszene

Mit Vers 19 beginnt der letzte und zugleich bedeutendste Erzählabschnitt (VV 19-30). Eingeleitet wird er durch die Rückkehr des Herrn, der nun mit seinen Sklaven Abrechnung halten will.<sup>1258</sup> Die Hörer der fünften Rede des Matthäusevangeliums wird sowohl die Wortwahl *Abrechnung halten* als auch die erzählte Situation nicht verwundern. Beide passen zum Kontext der Rede von den Endereignissen und vom Gericht (Mt 24,3-25,46).<sup>1259</sup>

---

<sup>1256</sup>Die Verdopplung der Gelder lässt sich mit der Erzählung als erfolgreich bezeichnen, da die ersten beiden Sklaven vom Herrn gelobt werden und der Herr ihnen einen Lohn verheißt (vgl. VV 21.23). Aus dieser Textbeobachtung darf jedoch nicht die Schlussfolgerung gezogen werden, dass das Handeln der ersten beiden Sklaven beziehungsweise die Verdopplung der Gelder auch unter ökonomischen Gesichtspunkten erfolgreich war – wie in der Sekundärliteratur bisweilen behauptet wird. (Vgl. Münch, Gewinnen oder verlieren 244). Für eine solche Bewertung fehlen wichtige Angaben, wie ich im Gliederungspunkt 5.4.1.1 *Die Verdopplung der anvertrauten Gelder – Haben die ersten beiden Sklaven rücksichtslos gewirtschaftet?* weiter ausführe.

<sup>1257</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 500-501.

<sup>1258</sup>Nach dem Wörterbuch von Bauer ist *sunairein logon* mit *Abrechnung halten* zu übersetzen. (Vgl. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch 971). Der griechische Ausdruck findet sich ebenso in Mt 18,23, sodass neben den hohen Geldbeträgen die Rechenschaftsszene eine weitere Parallele zum Gleichnis vom unbarmherzigen Gläubiger (Mt 18,23-35) darstellt.

<sup>1259</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 507.

#### 4.2.3.2 Verse 20-23 – Dialog zwischen dem Herrn und den ersten beiden Sklaven

Mit Vers 20 beginnt die Rechenschaftsszene zwischen dem Herrn und seinen Sklaven. Sie treten nacheinander vor ihren Herrn und legen genau in der Reihenfolge Rechenschaft über ihr Verhalten ab, in der ihnen der Herr sein Geld anvertraut hat (vgl. V 15). Der Sklave mit den fünf Talenten tritt als erstes vor und legt die Bilanz seines Handelns offen. Er konnte fünf Talente hinzugewinnen, und damit das Geld seines Herrn verdoppeln.<sup>1260</sup> Vers 22 erzählt von der Rechenschaft, die der zweite Sklave ablegt. Er bringt vor, dass er zwei Talente dazugewinnen konnte. Wie der erste hat also auch der zweite Sklave das anvertraute Geld verdoppelt.

Im Anschluss an die Stellungnahme der beiden Sklaven erfolgt jeweils eine kurze Rückmeldung durch den Herrn (vgl. VV 21.23). Dabei lobt er den zweiten Sklaven mit den exakt gleichen Worten wie den ersten Sklaven:<sup>1261</sup> „Recht so, du guter und treuer Knecht! Über weniges warst du treu, über vieles werde ich dich setzen; geh hinein in die Freude deines Herrn!“<sup>1262</sup> Beide rühmt er mit den Attributen *agathos* und *pistos* respektive *gut* und *treu*.<sup>1263</sup> Ferner ist hervorzuheben, dass nicht nur die Lobesworte identisch sind, sondern auch der verheißene Lohn: „Über weniges warst du treu, über vieles werde ich dich setzen; geh hinein in die Freude deines Herrn!“ (VV 21.23).<sup>1264</sup> In Bezug auf den Erzähltext lässt sich der Passus „über vieles werde ich dich setzen“ (VV 21.23) auf das Anvertrauen eines noch größeren Besitzes beziehungsweise noch höherer Verwaltungsaufgaben deuten.<sup>1265</sup>

Dass der Herr die ersten beiden Sklaven mit denselben Worten lobt und ihnen den exakt gleichen Lohn verheißt, kann den Leser der Textsequenz Mt 25,14-30 überraschen.<sup>1266</sup> Vor dem Hintergrund der Sekundärliteratur erscheint mir noch eine Anmerkung zur wortgetreuen Würdigung und der Verheißung des gleichen Lohns notwendig. Nach Münch ist der Herr „von der Logik des Gewinns bestimmt“<sup>1267</sup>. Mit der Erzählung lässt sich Münchs Annahme jedoch nicht belegen: Die ersten beiden Sklaven konnten das anvertraute Geld verdoppeln. Absolut gesehen, haben sie jedoch nicht

---

<sup>1260</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 387.

<sup>1261</sup>Vgl. Münch, Gewinnen oder Verlieren 241.

<sup>1262</sup>Übersetzung nach Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 385.

<sup>1263</sup>Nach dem Wörterbuch von Bauer kann *agathos* mit *tüchtig* beziehungsweise *brauchbar* oder auch *gut* übersetzt werden; *pistōs* mit *treu* beziehungsweise *zuverlässig*. (Vgl. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch 4-5, 1337).

Der volle Bedeutungsgehalt der beiden Adjektive erschließt sich jedoch erst durch die Zusammenschau mit den Attributen, mit denen der Herr den dritten Sklaven charakterisiert. Aufgrund dessen erläutere ich die Adjektive *agathos* und *pistōs* im nächsten Gliederungspunkt. (Vgl. Fiedler, Das Matthäusevangelium 375).

<sup>1264</sup>Übersetzung nach Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 385.

<sup>1265</sup>Dass der Herr angesichts von fünf beziehungsweise zwei Talenten von „weniges“ und „im Kleinen“ (VV 21.23) spricht, lässt ferner darauf schließen, dass die fiktionale Figur des Herrn wohl außergewöhnlich reich sein muss.

<sup>1266</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 387; vgl. hierzu auch Münch, Gewinnen oder Verlieren 251.

<sup>1267</sup>Münch, Gewinnen oder Verlieren 242.

denselben Erfolg erzielt. Konnte der erste Sklave fünf Talente hinzugewinnen, waren es beim zweiten nur zwei. Des Unterschieds von drei Talenten, sprich: 18.000 Denaren, wird sich der Herr wohl bewusst gewesen sein. Wenn seine Logik vom Gewinn geprägt wäre, müsste er die ersten beiden Sklaven unterschiedlich beurteilen. Da er jedoch beide Sklaven mit denselben Worten würdigt und ihnen denselben Lohn in Aussicht stellt, muss seine Denkweise von einem anderen Kriterium geprägt sein. Der Herr ist stattdessen von der Logik der Auftragserfüllung und des Handlungsvollzugs bestimmt – oder allgemein gesprochen: von der Logik der Kooperation. Schließlich hat der erste Sklave drei Talente mehr hinzugewonnen als der zweite Sklave, und damit eine Summe, die dem 60fachen Jahreslohn eines antiken Tagelöhners entspricht.<sup>1268</sup> Dadurch, dass der Herr trotz dieses enormen Unterschieds auf beide Sklaven in gleicher Weise reagiert, bringt die Erzählung zum Ausdruck, dass er absolute Leistungsunterschiede unberücksichtigt lässt. Das entscheidende Kriterium ist also nicht die absolut erwirtschaftete Summe, sondern die Umsetzung des erteilten Auftrags – oder allgemeiner formuliert: das Handeln nach dem Willen des Herrn.<sup>1269</sup>

Die Rückmeldung an die Sklaven wirft in ihrem Schlussteil die Frage auf, was mit dem *Hineingehen in die Freude des Herrn* gemeint ist. Eine mögliche Antwort orientiert sich an der metaphorischen Botschaft des Gleichnisses von den zehn Mädchen (Mt 25,1-13). Für diesen Deutungsversuch sprechen zwei Argumente. Erstens: Mit den einleitenden Worten, „denn es ist wie“, schließt das Gleichnis von den zehn Mädchen unmittelbar an die Textsequenz Mt 25,14-30 an – wie ich bereits bei der Analyse des ersten Erzählabschnitts dargestellt habe. Zweitens: Das griechische Verb *eisēlthon* kommt in Mt 25,21.23 wie auch in Mt 25,10 vor und stellt somit eine weitere Verbindung zwischen den beiden Textsequenzen her. Aufgrund der lockeren Überleitung und der semantischen Entsprechung lässt sich ein Konnex zwischen dem *Hineingehen in die Freude des Herrn* und dem *Hineingehen in den Hochzeitsaal* herstellen. Die Aussage des Herrn in Mt 25,21.23 kann sodann auf das endzeitliche Gastmahl auf dem Berg Zion hin interpretiert werden. Folgt man dieser Lesart, dann haben die Hörer in den Versen 21c und 23c an das endzeitliche Gastmahl zu denken, und damit an den metaphorischen Bezugsrahmen der vorausgehenden Textpassage.<sup>1270</sup>

---

<sup>1268</sup>Zur Plausibilisierung der Berechnung siehe die Ausführungen zum Begriff *talanton* unter Gliederungspunkt 4.2.1 *Erster Erzählabschnitt (Vv 14-15) – Das Anvertrauen der Gelder*.

<sup>1269</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 507.

<sup>1270</sup>In Anlehnung an Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 507-508; vgl. hierzu auch Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 387.

Obwohl die Annahme spekulativ ist, sprechen zwei weitere Indizien für sie. Der Ausdruck *hineingehen* kontrastiert das Schicksal des dritten Sklaven, der in die äußere Finsternis *hinausgeworfen* wird. Der Ort, wo Heulen und Zähneknirschen sein wird, ist der Gegenentwurf zur Gemeinschaft mit Gott. Bestärkend kommt hinzu, dass in Mt 19,24 das Verb *eiselton* in Verbindung mit der *basileia tou theou* verwendet wird. Diese kontextorientierte, metaphorische Lesart entspricht der Hermeneutik dieser Arbeit und ist die konsequente Fortführung der bisherigen Argumentation.

#### 4.2.3.3 Verse 24-30 – Dialog zwischen dem Herrn und dem dritten Sklaven

Mit Vers 24 beginnt die Rechenschaftsszene zwischen dem Herrn und dem dritten Sklaven. Sie umfasst sechs Verse und ist der Höhepunkt des letzten Erzählabschnitts. Während Vers 18 bloß skizziert, dass der dritte Sklave das anvertraute Talent vergräbt, legen die Verse 24 bis 30 seine Beweggründe offen.

In Vers 24 tritt der dritte Sklave vor den Herrn, um Rechenschaft über sein Handeln abzulegen. Der sich anschließende Dialog zwischen den beiden Erzählfiguren unterscheidet sich deutlich vom bisherigen Schema. Anders als seine Vorgänger beginnt der dritte Sklave nicht mit der Bilanzierung seines Verhaltens, sondern mit einer vorwurfsvollen Charakterisierung seines Herrn. Eine Situation, die angesichts der Hierarchie zwischen Herrn und Sklave eigentümlich wirkt: Anstatt seine Auftragsumsetzung darzulegen, bringt der Sklave vor, dass er *wusste*, dass sein Herr ein harter Mensch ist, weil er erntet, wo er nicht gesät hat (vgl. V 24). Bei seiner Aussage schwingt der Vorwurf mit, dass sein Herr ungerechte Erträge generiere.<sup>1271</sup> Zumindest scheint dies die Perspektive des dritten Sklaven zu sein. Die unterschwellige Anschuldigung lautet, dass sich sein Herr Geld zu eigen mache, das er nicht selbst erwirtschaftet hat. Diese Kritik ist nicht nur aufgrund des schon angesprochenen Hierarchiegefälles verwunderlich, sondern auch aufgrund der Besitzverhältnisse. Letztere lassen sich mit Konradt auf den Punkt bringen: „[T]atsächlich aber ‚erntet‘ der Herr, was *seine* Knechte in *seinem* Auftrag mit *seinen* Mittel gesät haben.“<sup>1272</sup>

In Vers 25 führt der dritte Sklave weiter aus, dass er sich fürchtete und deshalb das anvertraute Talent vergraben hat. Die vermeintliche Ertragsorientierung des Herrn war offenkundig der Auslöser seiner Angst.<sup>1273</sup> Die Logik des dritten Sklaven lässt sich wie folgt veranschaulichen: Seine Angst bestand weniger darin, keine Gewinne zu erzielen, sondern vielmehr darin, das anvertraute Talent zu verlieren und einen Verlust bilanzieren zu müssen. Bewahrt er das eine Talent also sicher auf, so kann er zwar keinen Ertrag generieren, verliert dafür aber auch nicht das Geld seines Herrn. Diesbezüglich ist in Erinnerung zu rufen: Das Vergraben von Geld galt in der Antike als sichere Aufbewahrungsmöglichkeit. Die Angst vor dem Verlust – so lässt sich schlussfolgernd festhalten – war die Handlungsmotivation des dritten Sklaven.<sup>1274</sup>

---

<sup>1271</sup>Die Frage, ob der Vorwurf des dritten Sklaven gerechtfertigt ist oder nicht, beantworte ich bei der Analyse von Vers 26.

<sup>1272</sup>Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 388; vgl. hierzu auch Münch, Gewinnen oder Verlieren 243.

<sup>1273</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 388.

Nach Bauer ist *phobeomai* mit *Angst haben* beziehungsweise *in Furcht geraten* oder *erstrecken* zu übersetzen. (Vgl. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch 1719). Wie der dritte Sklave fürchtete sich im Matthäusevangelium die Menschenmenge, nachdem sie die Heilung des Gelähmten sahen (vgl. Mt 9,8), wie auch Petrus beim Gang über das Wasser (vgl. Mt 14,30).

<sup>1274</sup>Vgl. Fiedler, Das Matthäusevangelium 375.

In Vers 26 folgt die Reaktion des Herrn auf die Aussage des dritten Sklaven. Für ein besseres Verständnis untergliedere ich die Antwort des Herrn in drei Teile.

Erstens: Im ersten Teil seiner Antwort charakterisiert der Herr den dritten Sklaven als *ponēros* und *ochnēros* beziehungsweise *böse* und *träge* (vgl. V 26).<sup>1275</sup> Das Begriffspaar steht den Attributen der ersten beiden Sklaven – *gut* und *treu* – gegenüber, weshalb sich erst durch die Zusammenschau der volle Bedeutungsgehalt der Adjektive erschließen lässt: Wie *gut* und *böse* bilden *treu* und *träge* ein Gegensatzpaar, sodass *Trägheit* in Opposition zur *Treue* steht. In Bezug auf den Erzähltext ist damit die einerseits *treue* und die andererseits *träge*, das heißt ängstliche Auftragsbefolgung gemeint. Aufgrund der Gegensätzlichkeit der Adjektivpaare werden die Hörer vermuten, dass die Reaktion des Herrn auf den dritten Sklaven negativ ausfallen wird. Ihre Annahme wird sich in den Versen 28 bis 30 bestätigen. Die Attribute *böse* und *träge* nehmen folglich das Urteil über den dritten Sklaven vorweg. Die Charakterisierung des dritten Sklaven wird in Vers 30 durch das Adjektiv *achreios* respektive *nutzlos* ergänzt.<sup>1276</sup> Dass er als *unbrauchbar* bezeichnet wird, unterstreicht nochmals den Kontrast zu den ersten beiden Sklaven. Sie haben sich für ihren Herrn als nützlich erwiesen, indem sie seinen Auftrag umgesetzt haben.<sup>1277</sup>

Zweitens: Im zweiten Teil seiner Antwort wiederholt der Herr den Vorwurf an seiner Person. Er greift die Charakterisierung des dritten Sklaven auf und wiederholt sie in Form einer Frage: „Wusstest du, dass ich ernte, wo ich nicht gesät habe, und einsammele, wo ich nicht ausgestreut habe?“<sup>1278</sup> In der Sekundärliteratur ist umstritten, ob die Frage des Herrn ironisch zu verstehen ist, und er damit die Richtigkeit der Aussage bestreitet, oder, ob sie einer Bestätigung gleichkommt.<sup>1279</sup> Unter sprachanalytischen Gesichtspunkten sind beide Interpretationsversuche zu verwerfen – weder ist die Frage des Herrn ironisch gemeint noch bejaht er die Charakterisierung seines Sklaven. Die sprachanalytische Perspektive macht stattdessen offenbar, dass der Herr den Standpunkt seines Sklaven aufgreift und diesen lediglich wiederholt. Dass es um dessen Sichtweise und nicht um die

---

<sup>1275</sup>Nach Bauer ist *ponēros* mit *schlecht*, *böse*, *lasterhaft* oder *verkommen* zu übersetzen; *ochnēros* mit *träge* respektive *faul*. (Vgl. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch 1385, 1141).

Obgleich das Wörterbuch von Bauer *faul* als Übersetzungsmöglichkeit von *ochnēros* vorschlägt, ist mit Fiedler darauf hin zu weisen, dass diese Variante nicht zum Erzählkontext passt. Der dritte Sklave führt sein Handeln auf Angst zurück (vgl. V 25). Insofern war der Sklave nicht faul, sondern von seiner Angst gehemmt. In Vers 26 ist *ochnēros* deshalb mit *träge* oder *zögerlich* zu übersetzen, worunter eine ängstliche Trägheit zu verstehen ist. (Vgl. Fiedler, Das Matthäusevangelium 375, siehe hier auch Fußnote 127).

<sup>1276</sup>Vgl. Münch, Gewinnen oder Verlieren 251.

Nach Bauer ist *achreios* mit *unnütz* beziehungsweise *nichtsnützig* zu übersetzen. (Vgl. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch 258).

<sup>1277</sup>Vgl. Fiedler, Das Matthäusevangelium 376.

<sup>1278</sup>Übersetzung nach Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 385.

<sup>1279</sup>Nach Fiedler hat der dritte Sklave seinen Herrn „richtig eingeschätzt“. (Fiedler, Das Matthäusevangelium 375). Eine Übersicht zu den verschiedenen Positionen findet sich bei Münch, Gewinnen oder Verlieren 241.



des Herrn geht, bekräftigt der Fortgang der Geschichte. In Versen 26 bis 27 deckt der Herr die fehlende Stringenz in der Logik des dritten Sklaven auf: Wenn er annimmt, dass sein Herr erntet, wo er nicht gesät hat, dann war ihm offenkundig bewusst, dass er an seinem Zugewinn gemessen wird. Logisch zwingend wäre daher nur der Handel mit dem Geld gewesen, nicht aber das Vergraben des anvertrauten Talents. Die Rückfrage an den Sklaven macht also ersichtlich, dass sein Vorgehen die nötige Stringenz vermissen lässt. So widerspricht das Vergraben des Talents seiner Prämisse, dass der Herr ihn an seinem Gewinn messen würde.<sup>1280</sup> Mit Anne Smets lässt sich zusammenfassend festhalten: „Er [, das heißt: der Herr,] kritisiert nicht das Bild, das der Sklave von ihm hat, sondern dass der Sklave nicht entsprechend gehandelt hat.“<sup>1281</sup> Darüber hinaus richtet sich Frage des Herrn gegen die angstbedingte Passivität, die den dritten Sklaven an seiner Aufgabenerfüllung hinderte. Mit dem Text muss das ängstliche Vergraben des Talents als unbegründet gelten: Einerseits hat der Herr seinen Sklaven mit der ihm zugetragenen Aufgabe nicht überfordert – wie ich bereits in Kapitel 4.2.1 erläutert habe.<sup>1282</sup> Andererseits stand dem dritten Sklaven eine naheliegende Alternative offen, die – anders als das Vergraben des Talents – zudem die logische Konsequenz seiner Prämisse gewesen wäre. Zumindest suggeriert dies der Herr mit seinem Hinweis in Vers 27. Er wendet ein, dass der Sklave das Geld doch zu den Bankiers hätte bringen sollen, woraufhin sich das Geld durch Zinserträge hätte vermehren können (vgl. V 27). Dass der Herr diese Möglichkeit im Kontext des Geldverlustes nennt, lässt vermuten, dass es sich dabei um eine sichere Anlageform handelte. Der Sklave hätte mit einem solchen Handeln offensichtlich das Risiko bei der Vermehrung des Geldes minimiert und zugleich nach dem Willen seines Herrn gehandelt.<sup>1283</sup> Für die Verse 24 bis 27 ist zu resümieren: Mit der Aussage des dritten Sklaven könnten die Hörer den Eindruck gewinnen, dass das Geschäfttreiben des Herrn ungerecht sei (vgl. VV 24-25). Die Verse 25 bis 27 relativieren den Vorwurf des dritten Sklaven nicht nur, sie zeigen vielmehr die Inkonsistenz seiner Argumentation auf und widerlegen seine Sichtweise. Pointiert ausgedrückt: In den Versen 24 bis 27 entlarvt nicht der dritte Sklave seinen Herrn, sondern der Herr seinen Sklaven.

Dritter Abschnitt: In den Versen 28 bis 30 verhängt der Herr zwei Sanktionen gegen den dritten Sklaven. Die erste Strafe besteht darin, dass dem Sklaven das anvertraute Talent weggenommen und dem ersten Sklaven übergeben wird. Konradt bewertet diesen Vorgang als „unpassend“<sup>1284</sup>, da der erste Sklave seine „Belohnung“ bereits erhalten habe. Gegen Konradts Position ist einzuwenden, dass von einer Belohnung nur im weiteren Sinne gesprochen werden kann. Der erste Sklave erhält schließlich keinen monetären Lohn, sondern nur einen weiteren Betrag zur Verwaltung – es

<sup>1280</sup>Vgl. Münch, Gewinnen oder Verlieren 241-242.

<sup>1281</sup>Smets, Das Endgericht Das Endgericht in der Endzeitrede Mt 24-25 und im Evangelischen Gesangbuch 170.

<sup>1282</sup>Vgl. Fiedler, Das Matthäusevangelium 375.

<sup>1283</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 388.

<sup>1284</sup>Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 389.

ist in Erinnerung zu rufen: Das Geld bleibt im Besitz des Herrn.<sup>1285</sup> Die nun vorliegende Erzählsituation erinnert die Leser des Matthäusevangeliums an das Gleichnis vom treuen und vom bösen Sklaven (Mt 24,45-51). In Mt 24,47 wird schließlich dem Knecht, der sich als treu erwiesen hat, weiteres Vermögen zur Verwaltung anvertraut: „Amen, ich sage euch: Er wird ihn über sein ganzes Vermögen einsetzen.“ Zudem ist den Lesern der Passus „wer hat, dem wird gegeben, und er wird im Überfluss haben; wer aber nicht hat, dem wird auch weggenommen, was er hat“ (V 29) bereits bekannt, und zwar aus der dritten Rede des matthäischen Jesus. Hier findet er sich in Mt 13,12 und damit im Anschluss an das Gleichnis vom Sämann (Mt 13,1-9) bei Jesu Erläuterung zu seiner gleichnishafte Rede (Mt 13,10-17): „Denn wer hat, dem wird gegeben und er wird im Überfluss haben; wer aber nicht hat, dem wird auch noch weggenommen, was er hat.“ Der Rückverweis macht nicht nur eine sprachliche, sondern auch eine inhaltliche Parallele sichtbar. In beiden Textsequenzen – sprich: Mt 13,10-17 und 25,14-30 – geht es um angemessene Nachfolge, die in der Befolgung von Jesu Lehre konkret wird.<sup>1286</sup> Vers 30 erzählt die zweite Sanktion, die der Herr gegen den dritten Sklaven verhängt: Er soll „in die äußerste Finsternis“ (V 30) hinausgeworfen werden; „dort wird Heulen und Zähneknirschen sein“ (V 30). Dem dritten Sklaven wird also nicht nur das anvertraute Talent weggenommen, der Herr befiehlt darüber hinaus, den Sklaven *in die äußerste Finsternis hinauszuführen*. Da die Texteinheit Mt 25,14-30 mit dieser Aussage endet, wissen die fiktionalen Erzählfiguren nicht, was mit dem Urteilsspruch näherhin gemeint ist. Dies gilt jedoch nicht für die Rezipienten des Matthäusevangeliums. Sie hören den obigen Urteilsspruch insgesamt sechsmal (vgl. Mt 8,12; 13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30).<sup>1287</sup> Vor dem Hintergrund der intratextuellen Referenzstellen und des Kontexts von der Rede von den Endereignissen und vom Gericht (Mt 24,3-25,46) werden sie das

---

<sup>1285</sup>In Münchs Ausführungen scheint die Frage auf, ob Vers 28 überhaupt von einer Bestrafung erzählt. Schließlich hat gerade der Auftrag, das anvertraute Geld zu vermehren, die Angst des dritten Sklaven ausgelöst: „Vom Standpunkt des dritten Sklaven aus wird er nur von einer ungeliebten Last befreit.“ (Münch, Gewinnen oder Verlieren 242). Münch ist insofern zuzustimmen, dass die bloße Wegnahme des Geldes für den dritten Sklaven wohl keine Bestrafung darstellt, zumal hier nicht von einer Enteignung erzählt wird – der Herr ist schließlich der Besitzer des Talents. Um die Handlung des Herrn als Sanktion zu verstehen, muss man sich zum einen von der Perspektive des letzten Sklaven lösen und zum anderen den zweiten Teil seiner Bestrafung in den Blick nehmen.

<sup>1286</sup>Ähnlich Fiedler, Das Matthäusevangelium 375.

Durch den intratextuellen Bezug kommt das Mahnwort in Mt 13,13 – „weil sie hören und doch nicht hören und nichts verstehen“ – erneut in den Blick und lässt sich sodann auf den dritten Sklaven hin deuten: Er hat seinen Auftrag erhalten, sprich gehört, aber nicht umgesetzt und damit auch nicht verstanden. Den Hörern der Rede von den Endereignissen und vom Gericht (Mt 24,3-25,46) soll der Rückverweis eine erneute Warnung sein, die zugleich mit der Aufforderung verbunden ist, dass sie Jesu Worte hören und befolgen sollen.

<sup>1287</sup>Zu den Parallelstellen von Mt 25,30 sind drei Anmerkungen zu machen. Erstens: Der Urteilsspruch begegnet den Lesern – bis auf eine Ausnahme – ausschließlich im Kontext von Gleichnissen. Der Ausnahmefall findet sich in der Textsequenz vom Hauptmann von Kafarnaum (Mt 8,5-13), näherhin in Mt 8,12 und damit im zweiten Erzählblock des Matthäusevangeliums (Mt 8-9). Zweitens: In Mt 13,42.50 werden die Betroffenen nicht in die äußerste Finsternis hinausgeworfen, sondern in den Ofen, indem das Feuer brennt. Drittens: In Mt 24,51 findet sich nur der letzte Teil des zitierten Mahnspruchs. (Vgl. Münch, Gewinnen oder Verlieren 251).

Urteil über den dritten Sklaven auf das endzeitliche Gericht hin deuten. Die Textsequenz Mt 25,14-30 eröffnet in der Zusammenschau mit der vorausgehenden Erzählung Mt 25,1-13 eine ergänzende Perspektive auf das Endgericht. So stellt die Bestrafung, die in Mt 25,14-30 erzählt wird, gegenüber der, die das Gleichnis von den zehn Mädchen narrativ vermittelt, eine Verschärfung dar. Die fünf törichten Mädchen wurden von der Feier im Hochzeitssaal ausgeschlossen. Demgegenüber wird gegen den dritten Sklaven ausdrücklich eine Sanktion verhängt; er soll „in die äußerste Finsternis“ (V 30) hinausgeworfen werden; „dort wird Heulen und Zähneknirschen sein“ (V 30). Für das Gerichtsmotiv in der Rede von den Endereignissen und vom Gericht (Mt 24,3-25,46) ist daher festzuhalten: Die Sanktionen, die gegen fiktionale Figuren verhängt werden, verschärfen sich. Die Zusammenschau mit dem Gleichnis von den zehn Mädchen macht jedoch auch eine weitere inhaltliche Parallele sichtbar. Die Textsequenz Mt 25,14-30 vermittelt den Lesern ebenfalls, dass im Endgericht ein doppelter Ausgang möglich ist: Auf der einen Seite stehen diejenigen, die ihre Aufgabe erfüllt haben und deshalb einen Platz im Himmelreich bekommen werden; auf der anderen Seite stehen die, die ihren Auftrag nicht umgesetzt haben und ihren Platz aufgrund des eigenen Verschuldens verlieren werden.<sup>1288</sup>

#### 4.3 Metaphorische Auslegung

Bei der Auslegung des Gleichnisses Mt 25,14-30 stelle ich die Metaphorizität der Texteinheit und die Kontextinformationen der Rede von den Endereignissen und vom Gericht (Mt 24,3-25,46) in Rechnung. Nach einer metaphorischen Auslegung geht es in der Textsequenz Mt 25,14-30, wie auch im vorausgehenden Gleichnis (Mt 25,1-13), um einen Appell zum zielgerichteten Handeln. Wie das Gleichnis von den zehn Mädchen fordert also auch die Parabel von den anvertrauten Geldern ihre Leser zum angemessenen Handeln nach der Lehre Jesu auf. Der Fokus liegt damit erneut auf der Umsetzung der Lehre, die das Matthäusevangelium narrativ entfaltet. Nach Münch sei eine „einheitliche Linie der Interpretation“ für das Gleichnis von den anvertrauten Geldern „nicht erkennbar“<sup>1289</sup>. Mehr noch: Für ihn biete die Parabel viel Spielraum für Interpretationen.<sup>1290</sup> Dass den Sklaven die Talente nach ihren Fähigkeiten anvertraut werden, „verlangt [nach ihm] geradezu nach einer Deutung“<sup>1291</sup>. Dem ist entgegenzuhalten, dass eine einheitliche Linie in der Interpretation für

---

<sup>1288</sup>Vgl. Münch, Gewinnen oder Verlieren 251.

<sup>1289</sup>Münch, Gewinnen oder Verlieren 252.

<sup>1290</sup>Vgl. Münch, Gewinnen oder Verlieren 252.

<sup>1291</sup>Münch, Gewinnen oder Verlieren 251.

Münch nur deshalb nicht erkennbar ist, da er den Kontext des Gleichnisses und dessen Metaphorizität nicht konsequent in Rechnung stellt. Eine Auslegung hat nicht die Talente allegorisch zu deuten, sondern die ganze Szene und den Erzählkontext in den Blick zu nehmen.

Die metaphorische Botschaft ist durch die Kontextinformationen der Rede von den Endereignissen und vom Gericht (Mt 24,3-25,46) zu präzisieren:<sup>1292</sup> Die Hörer sollen sich durch entschlossenes und zielgerichtetes Verhalten auf die Wiederkunft des Menschensohnes vorbereiten. Ihnen wird zudem eingeschärft, dass der, der seine Aufgabe erfüllt, im Endgericht bestehen wird; wer seinen Auftrag hingegen nicht umsetzt, wird „in die äußerste Finsternis“ (V 30) hinausgeworfen werden. Welche Aufgabe die Rezipienten konkret zu erfüllen haben, erschließt sich vom Evangelium her. Die Leser müssen insbesondere zur Bergpredigt zurückblättern; dort erfahren sie, welches Verhalten von Ihnen gefordert ist.<sup>1293</sup> Die Pointe der Parabel lässt sich in Anlehnung an Vers 29 illustrieren: „[W]er [seinen Auftrag erfüllt] hat, dem wird gegeben, und er wird im Überfluss haben; wer [dies] aber nicht hat, dem wird auch [sein Platz im Himmelreich] weggenommen“.

Ungeachtet dieser übereinstimmenden Botschaft von Mt 25,1-13 und Mt 25,14-30 gilt es auf unterschiedliche Nuancen in der Interpretation hinzuweisen: Das Gleichnis von den zehn Mädchen betont mit dem Appell zur Wachsamkeit (vgl. Mt 25,13) mehr die Dringlichkeit und damit den zeitlichen Aspekt des Handlungsappells. Die Hörer sollen ihre Aufgabe nicht nachlässig aufschieben, denn sie wissen nicht, wann der Menschensohn wiederkehrt und das himmlische Gastmahl stattfinden wird. Das Gleichnis von den anvertrauten Geldern akzentuiert hingegen den Aspekt der entschlossenen und angstfreien Aufgabenerfüllung. Nach Konradt können die Leser im Handlungsappell von Mt 25,14-30 „Ermahnung wie Ermutigung sehen, dass auch die, die meinen, wenig beitragen zu können, nichtsdestotrotz (auf)gefordert sind, das Ihre beizusteuern“<sup>1294</sup>. Mit Fiedler ist zu ergänzen, dass der Handlungsappell insbesondere an ängstliche Hörer gerichtet ist. Sie sollen sich die ersten beiden Sklaven zum Vorbild machen und sich als treu und zuverlässig erweisen.<sup>1295</sup> Die Adressaten des Gleichnisses Mt 25,14-30 sind also in erster Linie jene Leser, die ihren Beitrag für vergleichsweise gering erachten und/oder angsterfüllt ihre Aufgabe nicht bewältigen. Sie werden dazu aufgefordert, das ihnen Aufgetragene zu erfüllen, zumal es sie nicht vor eine unlösbare Aufgabe stellt. Mit dem Appell zur Aufgabenerfüllung schärft das Gleichnis von den anvertrauten Geldern ein, dass die Hörer entschlossen und zielgerichtet handeln sollen, und zwar in dem Sinne, dass sie die Handlungsanweisungen des Matthäusevangeliums umsetzen sollen.<sup>1296</sup>

---

<sup>1292</sup>Vgl. Münch, Gewinnen oder Verlieren 246.

<sup>1293</sup>Vgl. Münch, Gewinnen oder Verlieren 251.

<sup>1294</sup>Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 389.

<sup>1295</sup>Vgl. Fiedler, Das Matthäusevangelium 376.

<sup>1296</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 389.

#### 4.4 Ethische Perspektive auf den Text

Vor dem Hintergrund der allgemeinen Analyse untersuche ich das Gleichnis Mt 25,14-30 aus ethischer Perspektive. Gegenstand der nachfolgenden Ausführungen sind der Geldhandel der ersten beiden Sklaven und der Dialog zwischen dem Herrn und dem dritten Sklaven, da sich beide auch aus moralischer Perspektive deuten lassen. Die ethische Betrachtung des Textes nimmt ihren Ausgang bei der Erzählebene, um darauf bezugnehmend die Rezipientenebene zu erschließen. An dieser Stelle ist in Erinnerung zu rufen: Die ethische Perspektive auf die Erzählung Mt 25,1-13 darf jedoch nicht über hinwegtäuschen, dass es im Erzählkontext (Mt 24,3-25,46) in erster Linie nicht um Ethik oder Moral, sondern um Eschatologie geht – siehe Kapitel 2. *Die Rede von den Endereignissen und vom Gericht (Mt 24,3-25,46)*.

##### 4.4.1 Erzählebene

4.4.1.1 Die Verdopplung der anvertrauten Gelder – Haben die ersten beiden Sklaven rücksichtslos gewirtschaftet?

Meine ethische Analyse geht auf der Erzählebene der Frage nach, ob die ersten beiden Sklaven rücksichtslos gewirtschaftet haben. Diese Frage knüpft an den neutestamentlichen Diskurs an, der im Zusammenhang mit dem Geschäftshandeln dieser Erzählfiguren geführt wird. Beispielsweise bringt Luz das Handeln der ersten beiden Sklaven mit einem rücksichtslosen Wirtschaften in Verbindung.<sup>1297</sup>

„Angesichts der wirklich erstaunlich (und erzählerisch wohl übertriebenen) hohen Gewinnmargen wird manchen Hörer/innen der Gedanke an Skrupellosigkeit und Halsabschneiderei gekommen sein.“<sup>1298</sup>

Es ist jedoch darauf hinzuweisen, dass sich Luz' Aussage auf die Verzehnfachungs- beziehungsweise Verfünffachung des Geldes und damit auf die lukanische Version des Gleichnisses von den anvertrauten Geldern (Lk 19,11-17) bezieht. Die Verdoppelung des Besitzes im Matthäusevangelium kommentiert Luz nur fragmentarisch.<sup>1299</sup> Eine Hermeneutik, die sich an der Ganzschrift orientiert, kann sich mit Ausführungen zur synoptischen Parallelstellen nicht zufriedengeben. Sie hat dezidiert die Frage

---

<sup>1297</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 500; vgl. hierzu auch Münch, Gewinnen oder Verlieren 244.

<sup>1298</sup>Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 500.

<sup>1299</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 507.

Gleiches gilt für die Kommentare von Münch und Konradt. (Vgl. Münch, Gewinnen oder Verlieren 251; vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 387).

zu stellen, ob die ersten beiden Sklaven in Mt 25,14-30 rücksichtslos gewirtschaftet haben. Ausgangspunkt meiner Überlegungen sind diejenigen Anmerkungen in der Sekundärliteratur, die sich für die matthäische Version adaptieren lassen.

Sozialkritisch eingestellte Exegeten diskutieren Argumente, ob die ersten beiden Sklaven den Gewinn durch Zinserträge, Warenhandel oder durch Spekulationsgeschäfte erzielt haben könnten.<sup>1300</sup> Sie setzen sich auch mit dem Zeitraum des Geschäfttreibens auseinander. So findet sich bei Luz die Überlegung, wie man „in der Antike zu schnellem Gewinn“<sup>1301</sup> kommt. Den sozialgeschichtlichen Reflexionen ist gemeinsam, dass sie die Höhe der erzielten Gewinne kritisch hinterfragen und letztlich auf die Frage nach der Rentabilität des Wirtschaftens hinauslaufen.<sup>1302</sup>

Um über Spekulationen hinauszukommen und seriöse Angaben machen zu können, bedarf es eines Exkurses in die Rentabilitätsrechnung. Vier Kenngrößen sind für eine Rentabilitätsrechnung konstitutiv. Erstens: das Startkapital, zweitens: der Zinssatz, drittens: die Laufzeit und viertens: das Endkapital.<sup>1303</sup> Liegen drei der vier Faktoren vor, lässt sich die fehlende Kennzahl berechnen. Da die Exegese nicht jenseits des Textes argumentieren darf, ist in einem nächsten Schritt zu analysieren, welche Angaben die Erzählung zu diesen vier Parametern macht: Das Startkapital der ersten beiden Sklaven wird mit fünf beziehungsweise zwei Talenten ausgewiesen. Die vierte Kenngröße lässt sich ebenfalls mit der Geschichte bestimmen. Hinsichtlich des Endkapitals wird erzählt, dass die ersten beiden Sklaven das Startkapital verdoppeln konnten, sodass sie im Ergebnis über zehn respektive vier Talente verfügen. Zu den anderen beiden Kenndaten gibt der Text hingegen keine Auskunft. So macht die Erzählung nicht offenbar, welchen Zinssatz die Sklaven bei ihrer Arbeit mit den Geldern erhalten haben. Bezüglich des Zinssatzes ist zudem der Fehler zu vermeiden, dass man von einem einheitlichen Zinssatz in der Antike ausgeht. Schließlich belegen antike Quellen, dass es große zeitliche und regionale Unterschiede gab, und dass der Zinssatz auch je nach Art des Geschäfttreibens variierte.<sup>1304</sup> Die Geschichte gibt über den dritten Parameter – den Zeitraum – ebenfalls keine kon-

---

<sup>1300</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 500.

Zudem spricht Smets davon, dass die ersten beiden Sklaven „augenscheinlich unlautere Geschäfte gemacht haben“. (Smets, Das Endgericht Das Endgericht in der Endzeitrede Mt 24-25 und im Evangelischen Gesangbuch 168).

<sup>1301</sup>Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 500.

<sup>1302</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 500; vgl. hierzu auch Münch, Gewinnen oder Verlieren 244 sowie Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 387.

<sup>1303</sup>Die Kenngrößen des *Zinseszinses* und des *Steuersatzes* bleiben in meinen Ausführungen bewusst unberücksichtigt.

<sup>1304</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 500, in Fußnote 44 gibt Luz einen Überblick über die Zinssätze in der Antike; vgl. hierzu auch Thiel, Zins und Zinsverbot 1216.

Mit Münch ist darauf hinzuweisen, dass zur Zeit des Matthäusevangeliums Zinssätze bis circa 15 Prozent üblich waren. (Vgl. Münch, Gewinnen oder Verlieren 244). Nach Thiel ist für die neubabylonische bis zur hellenistischen Zeit bei Darlehen auf Geldbeträge sogar ein Zinssatz von etwa 20 Prozent üblich. (Vgl. Thiel, Zins und Zinsverbot 1216).

krete Auskunft. Es wird nicht erzählt, wie lange die ersten beiden Sklaven benötigten, um das anvertraute Geld zu verdoppeln. Die einzige Angabe, die von zeitlicher Relevanz ist, findet sich in Vers 25,19, wonach der Herr nach langer Zeit zurückkehrt. Diese Angabe ist jedoch zu unpräzise, um mit ihr die Laufzeit zu bestimmen. Sie lässt sich daher nicht für eine Rentabilitätsberechnung verwenden.

Es ist festzuhalten: Der Erzählung weist nur zwei der drei benötigten Kenndaten aus, weshalb eine Rentabilitätsrechnung für das Gleichnis der anvertrauten Gelder nicht durchführbar ist. Der Text erzählt nur, dass die beiden Sklaven die fünf beziehungsweise zwei Talente verdoppeln konnten und nun über zehn beziehungsweise vier Talente verfügen. Erst wenn mindestens ein weiterer Parameter – der Zinssatz oder die Laufzeit – bekannt wäre, ließe sich die Verdopplung der Gelder genauer beurteilen.<sup>1305</sup> Wer dessen ungeachtet von schnellen Gewinnen oder rücksichtslosem Wirtschaften spricht, dem mangelt es an wirtschaftlichem Sachverstand. Folglich geht auch Luz' Überlegungen zum schnellen Gewinn in der Antike am Text vorbei.<sup>1306</sup>

Die bisherigen Ausführungen wollen den Stellenwert sozialgeschichtlicher Exegese keinesfalls bestreiten. Sie hat wichtige Erkenntnisse vorgebracht, um das Gleichnis kontextualisieren zu können und so die sozialgeschichtliche Hintergrundfolie der Erzählung Mt 25,14-30 transparent zu machen. Die Fokussierung auf diese Hermeneutik hat allerdings dazu geführt, dass in der exegetischen Sekundärliteratur der Geldhandel der ersten beiden Sklaven jenseits des Textes diskutiert wird. Den sozialgeschichtlichen Überlegungen, die vom *Geschäftsgebaren* dieser Sklaven sprechen, ist dezidiert der Erzähltext entgegenzuhalten.<sup>1307</sup> Er macht offenbar, dass der behauptete Konnex zwischen der Verdopplung der Gelder und einem rücksichtslosen Wirtschaften sich narrativ nicht belegen lässt, und daher auch nicht vorhanden ist. Sozialgeschichtliche Auslegungsversuche machen also Zusatzannahmen, die sodann in den Text hineininterpretiert werden. Eine seriöse Textauslegung darf einen solchen Fehler nicht begehen und hat die Erzählung als einzige Bezugsgröße zu nehmen. Obgleich mindestens ein Parameter für die Rentabilitätsrechnung fehlt, lassen textbasierte und sozialgeschichtliche Referenzwerte Raum für spekulative Überlegungen. Es ist sinnvoll solchen Überlegungen nachzugehen, da sie zu einem besseren Textverständnis beitragen, und damit zu einem

---

<sup>1305</sup>In diese Richtung argumentiert ebenso Münch. Er weist in seinen Ausführungen darauf hin, dass die Kenngröße der Zeit fehlt und daher eine nähere Beurteilung zur Verdopplung der Gelder nicht möglich ist: „Für eine realistische Einschätzung müsste natürlich auch der Zeitraum bekannt sein, über den hin die Gewinne gemacht wurden (Monate, Jahre, Jahrzehnte?). Die Parabel sagt dazu wenig (...). Gerade die sparsamen Auskünfte in den Details lassen vor überzogenen Interpretationen gewarnt sein.“ (Münch, Gewinnen oder Verlieren 244).

<sup>1306</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 500.

Gegen Luz ließe sich einwenden, dass wenn der Herr erst „[n]ach langer Zeit“ (Mt 25,19) wiederkam, schnelle Gewinne nicht zwingend erforderlich waren. Jedoch ist auch diese Aussage spekulativ. Schließlich macht die Geschichte nicht offenbar, dass die Sklaven wussten, wann ihr Herr zurückkommen wird.

<sup>1307</sup>Vgl. Münch, Gewinnen oder Verlieren 244.

angemessenen Umgang mit dem Text. Eine kontextorientierte Argumentation legt mit Blick auf Mt 24,34 den Anlagezeitraum auf 30 Jahre fest: „Amen, ich sage euch: Diese Generation wird nicht vergehen, bis das alles geschieht.“ Voraussetzung für diese Annahme ist, dass man den griechischen Ausdruck *genea* mit Generation übersetzt und somit temporal versteht. Nach Luz entspricht eine *genea* einem Zeitraum von einem Menschenleben, das sich für die damalige Zeit auf circa 30 Jahre konkretisieren lässt; mit Blick in Dtn 2,7 ließe sich sogar von 40 Jahren sprechen.<sup>1308</sup> Wählt man eine Anlagedauer von 30 Jahren und zugleich den nach Münch höchsten Zinssatz von 15 Prozent, so entspricht der Endbetrag – unter Berücksichtigung des Zinseszins-effekts – dem circa 66-fachen des eingesetzten Geldes, und ohne Zinsansammlung dem 5,5-fachen. Demgegenüber steht die Verdopplung der Gelder durch die beiden Sklaven. Wie bereits erwähnt, haben diese Ausführungen lediglich illustrativen Zweck. Sie zeigen jedoch, dass die jeweilige Verdopplung des Geldes unter ökonomisch-sozialgeschichtlicher Perspektive keinesfalls unrealistisch ist. Es muss daher offenbleiben, ob die Verdopplung des Geldes tatsächlich ein „beachtliches Resultat“<sup>1309</sup> darstellt, wie Konrad behauptet.

#### 4.4.1.2 Die Aufforderung zu den Bankiers zu gehen – Ist der Herr eine moralisch fragwürdige Figur?

Nicht nur der Geldhandel der ersten beiden Sklaven ist in der neutestamentlichen Literatur umstritten, sondern auch die fiktionale Figur des Herrn.<sup>1310</sup> Vor dem Hintergrund der Sekundärliteratur gehe ich in meiner ethische Perspektive auf Mt 25,14-30 zudem der Frage nach, ob das Handeln und die Aussagen des Herrn fragwürdig sind. In diese Richtung argumentiert zum Beispiel Münch, der das Verhalten des Herrn als anstößig und abstoßend bewertet. Nach ihm ist sogar zu überlegen, ob die Erzählfigur des Herrn nicht einen „unmoralischen Helden“ darstelle.<sup>1311</sup> Mit Blick auf die Sozialgeschichte kritisiert Münch die Äußerungen des Herrn zu den Bankiers zu gehen:<sup>1312</sup>

„Zu bemerken ist noch, dass auch in neutestamentlicher Zeit im Judentum wahrscheinlich ein Zinsverbot herrschte (...) und das Zinswesen hier, aber auch vielfach in der paganen Welt nicht gut angesehen war. (...) So wirft die Empfehlung, zu den Bankiers zu gehen und Zinsen zu kasieren, auch ein Licht auf den Herrn selbst. Darf man bei den Leserinnen und Lesern die skizzierten Wertmaßstäbe voraussetzen, dann wird der – bildlich formulierte – Vorwurf des dritten Sklaven, sein Herr sei geldgierig und mache fragwürdige Gewinne, noch einmal bestätigt“<sup>1313</sup>.

---

<sup>1308</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 443, Fußnote 11.

<sup>1309</sup>Konrad, Das Evangelium nach Matthäus 387; vgl. hierzu auch Münch, Gewinnen oder Verlieren 244.

<sup>1310</sup>Vgl. Münch, Gewinnen oder Verlieren 247.

<sup>1311</sup>Münch, Gewinnen oder Verlieren 248.

<sup>1312</sup>Vgl. Münch, Gewinnen oder Verlieren 245.

<sup>1313</sup>Münch, Gewinnen oder Verlieren 245.



Münchs Aussage, dass im antiken Judentum *wahrscheinlich ein Zinsverbot* galt, scheint aufgrund von alttestamentlichen Belegstellen zunächst plausibel zu sein. Neben den Bibelstellen, die von einem expliziten Verbot sprechen (vgl. Ex 22,24-26; Lev 25,35-37; Dtn 23,20-21), finden sich weitere Verse, in denen die Zinsnahme kritisiert wird (vgl. Ps 15,5; Spr 28,8; Ez 18,8.13.17, 22,12; Hab 2,6).<sup>1314</sup> Anstatt vorschneller Schlussfolgerungen bedarf es einer differenzierteren Betrachtung der aufgeführten Referenzstellen zum Zinsverbot. Näherhin frage ich kritisch an, ob das alttestamentliche Zinsverbot ein kategorisches Gebot darstellt – wie Münch suggeriert. Gegen diese Annahme sprechen insbesondere zwei Gründe.

Erstens: Mit Blick in Ex 22,24-26, Lev 25,35-37 und Dtn 23,20-21 lässt sich Münchs Aussage dahingehend relativieren, dass das alttestamentliche Zinsverbot ein ausschließlich innerjüdisches Gebot war; das heißt: das Verbot galt – so die hier vertretene Annahme – nur unter Juden.<sup>1315</sup> Am deutlichsten tritt die Beobachtung bei Ex 22,24-26 hervor: „Leihst du einem aus meinem Volk, einem Armen, der neben dir wohnt, Geld, dann sollst du dich gegen ihn nicht wie ein Gläubiger benehmen. Ihr sollt von ihm keinen Zins fordern. Nimmst du von einem Mitbürger den Mantel zum Pfand, dann sollst du ihn bis Sonnenuntergang zurückgeben; denn es ist seine einzige Decke, der Mantel, mit dem er seinen bloßen Leib bedeckt. Worin soll er sonst schlafen? Wenn er zu mir schreit, höre ich es, denn ich habe Mitleid.“ Die Zinsnahme wird in diesem Passus ausschließlich von Menschen aus dem Volk Israel beziehungsweise von Mitbürgern verboten. Personen anderer ethnischer Herkunft sind vom Geltungsbereich dieser Verse nicht erfasst. Pointiert ausgedrückt: Der Schuldner durfte kein Jude sein; Personen anderer ethnischer Herkunft offensichtlich schon.

Bei Lev 25,35-37 findet sich der Einschub, dass das Zinsverbot auch für Fremde und Beisassen gelten soll: „Wenn dein Bruder verarmt und sich neben dir nicht halten kann, sollst du ihn, auch einen Fremden oder Beisassen, unterstützen, damit er neben dir leben kann. Nimm von ihm keinen Zins und Wucher! Fürchte deinen Gott und dein Bruder soll neben dir leben können. Du sollst ihm weder dein Geld noch deine Nahrung gegen Zins und Wucher geben.“ Demgegenüber spricht Dtn 23,21 ausdrücklich davon, dass man von einem Ausländer Zinsen nehmen darf: „Von einem Ausländer darfst du Zinsen nehmen, von deinem Bruder darfst du keine Zinsen nehmen, damit der HERR, dein Gott, dich segnet in allem, was deine Hände schaffen, in dem Land, in das du hineinziehst, um es in Besitz zu nehmen.“

Der vermeintliche Widerspruch lässt sich mit Blick in den hebräischen Text auflösen. Während in Lev 25,35-37 der *ger* das Bezugsobjekt ist, ist in Dtn 23,21 vom *nokhri* die Rede. Die unterschiedlichen Personenbezeichnungen legen nahe, dass die beiden Textstellen verschiedene Schuldner

---

<sup>1314</sup>Vgl. Kessler, Zins/Zinsverbot; vgl. hierzu auch Thiel, Zins und Zinsverbot 1216-1217.

<sup>1315</sup>Vgl. Thiel, Zins und Zinsverbot 1217; vgl. hierzu auch Gross, Die alttestamentlichen Gesetze zu Brache-, Sabbat-, Erlaß- und Jubeljahr und das Zinsverbot 2.

und damit differente Geltungsbereiche im Blick haben. Eine kurze Begriffsanalyse soll die dahinterstehenden Identitäten und die Aussageabsichten der beiden Texteinheiten erhellen.<sup>1316</sup> Beim *ger* handelt es sich um eine Person anderer Ethnie, die sich auf Dauer in Israel niedergelassen hat und auf die Gemeinde angewiesen war. Die Bezeichnung kommt einem Schutzstatus gleich, da der *ger* aufgrund seiner sozialen Abhängigkeit besondere Schutz- und Fördermaßnahmen erhielt. Ex 22,20 spricht davon, dass der *ger* nicht ausgenützt oder ausgebeutet werden darf: „Einen Fremden sollst du nicht ausnützen oder ausbeuten, denn ihr selbst seid im Land Ägypten Fremde gewesen.“ Nach Dtn 16,11 soll der *ger* an der Feier des Wochenfestes teilnehmen: „Du sollst vor dem HERRN, deinem Gott, fröhlich sein, du, dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin, auch die Leviten, die in deinen Stadtbereichen Wohnrecht haben, und die Fremden, Waisen und Witwen, die in deiner Mitte leben. Du sollst fröhlich sein an der Stätte, die der HERR, dein Gott, erwählen wird, indem er dort seinen Namen wohnen lässt.“ Lev 19,34 ist der wohl wichtigste Vers zur Stellung des *ger* im Alten Testament. Nach dieser Textstelle ist der *ger* zum einen den Einheimischen gleichzustellen und zum anderen ist er in den Geltungsbereich des Liebesgebotes zu inkludieren, sodass man ausdrücklich auch den *ger* lieben soll: „Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen. Ich bin der HERR, euer Gott.“ Von der privilegierten Stellung des *ger* ist die des *nokhri* grundlegend zu unterscheiden. Der als *nokhri* bezeichnete Fremde hält sich nur vorübergehend in Israel auf und genoss keinen besonderen Schutzstatus. In ihm ist ein wirtschaftlich unabhängiger Handelspartner zu sehen, der nicht auf die Hilfe der Israeliten angewiesen war und daher auch keine Fördermaßnahmen erhielt.

Es ist festzuhalten: Das Zinsverbot in Lev 25,35 ist vor dem Hintergrund des sozialen Abhängigkeitsverhältnisses des *gers* und seiner Gleichstellung mit den Einheimischen zu sehen. In Dtn 23,21 wird die Zinsnahme vom *nokhri* erlaubt, da er – anders als der *ger* – wirtschaftlich selbstständig ist und sich nur vorübergehend in einer israelitischen Gemeinde aufhält. Lev 25,35 und Dtn 23,21 stehen also nicht im Widerspruch zueinander; sie beziehen sich auf unterschiedliche Geltungsbereiche und haben jeweils andere Schuldner im Blick. Da Lev 19,34 den *ger* mit den Einheimischen gleichstellt, ist die vorangestellte These zu bekräftigen, dass sich das alttestamentliche Zinsverbot ausschließlich auf Juden beziehungsweise jüdische Schuldner erstreckt.<sup>1317</sup>

---

<sup>1316</sup>Die Begriffe werden nur so weit analysiert, wie es für die Fragestellung meiner Arbeit notwendig sind.

<sup>1317</sup>Vgl. Zehnder, Fremder (AT); vgl. hierzu auch Gross, Die alttestamentlichen Gesetze zu Brache-, Sabbat-, Erlaß- und Jubeljahr und das Zinsverbot 4.

Zweitens: Mit den Texteinheiten Ex 22,24-26, Lev 25,35-37 und Dtn 23,20-21 ist Münchs Aussage dahingehend zu relativieren, dass auch soziale Kriterien den Geltungsbereich des alttestamentlichen Zinsverbots beschränken. In den genannten Bibelstellen erscheint das Zinsverbot – mit Ausnahme von Dtn 23,20-21 – im Kontext von Notsituationen.

Nach Lev 25,35-37 soll man von einem Israeliten oder der einem Juden gleichgestellten Person keinen Zins nehmen, wenn sie „sich neben dir nicht halten kann“ beziehungsweise „neben dir [nicht] leben kann“. Der Geltungsbereich des Zinsverbots beschränkt sich somit auf Juden, die arm sind und deren Existenzsicherung bedroht ist. Das Verbot hat folglich zum Ziel, dass sich die prekäre Lebenssituation von jüdischen Mitbürgern durch die Zinsnahme nicht weiter verschlechtern soll.

Analoges gilt für das Zinsverbot in Ex 22,24-26. Nach Vers 24 soll man von demjenigen Israeliten keinen Zins nehmen, der arm ist. Dass sich die Textsequenz auf verarmte Juden bezieht, macht zudem die Pfandnahme des Mantels in den Versen 25 bis 26 anschaulich. Der Schuldnerkreis, den Ex 22,24-26 im Blick hat, lässt sich mit dem Text also eindeutig bestimmen. Stellt man die Textinformation in Rechnung, dann lässt sich damit der Geltungsbereich des Verbots ausweisen: Das Verbot zielt auch in dieser Textsequenz darauf ab, dass die Zinsnahme die bereits prekären Lebensumstände eines Israeliten nicht verschlimmern soll.

Fazit zum Zinsverbot im Alten Testament: In Bezug auf einschlägige Textsequenzen (vgl. Ex 22,24-26; Lev 25,35-37; Dtn 23,20-21) lässt sich für das Alte Testament kein kategorisches Zinsverbot plausibel machen, wohl aber ein partikuläres Gebot, dessen Geltungsbereich sich auf das innerjüdische Zusammenleben beschränkt und die Verschärfung prekärer Lebenssituationen verhindern will. Dass man von einem Bankier beziehungsweise Geldwechsler – wovon in Mt 25,14-30 ausdrücklich die Rede ist – keinen Zinsen nehmen darf, belegt keine der analysierten Bibelstellen. Mit Kaufhold ist daher zu resümieren:

„[D]er Typ des Darlehens, den der Pentateuch im Auge hatte, sei das zum Verbrauch bestimmte Notdarlehen für Arme, nicht ein kommerzielles Investitions- und Produktivdarlehen; es habe als unsittlich, gegolten, aus der Not des Stammesgenossen ein Geschäft zu machen.“<sup>1318</sup>

Die bisherige Argumentation will ich um zwei Aspekte ergänzen. Zum einen weisen antike Belege darauf hin, dass das Verleihen von Geld gegen Zins im Alten Orient geläufige Praxis war.<sup>1319</sup> Die Aufforderung des Herrn zu den Bankiers zu gehen, beschreibt also ein für antike Hörer vertrautes Vorgehen. Dies ist insbesondere vor dem Hintergrund des zeitgeschichtlichen Kontexts der Erzählung zu sehen. Wenn das Matthäusevangelium in Syrien entstanden ist und sich an Leser richtet, die im hellenistisch-römischen Kulturkreis zuhause sind, ist die Debatte zum jüdischen Zinsverbot womöglich hinfällig. Der historische Kontext des Matthäusevangeliums – siehe Gliederungspunkt

---

<sup>1318</sup>Kaufhold, Rez., Klingenberg, Das israelitische Zinsverbot in Torah, Mišnah und Talmud 320.

<sup>1319</sup>Vgl. Thiel, Zins und Zinsverbot 1216

1.3 – lässt die Diskussion zum jüdischen Zinsverbot in der Sekundärliteratur somit als redundant erscheinen.<sup>1320</sup> Zum anderen ist mit Eberhard Klingenberg auf ein angemessenes Verständnis der alttestamentlichen Textstellen zum Zinsverbot hinzuweisen. Sein Ergebnis zum israelitischen Zinsverbot,<sup>1321</sup> bringt Peter Schmiedel in seiner Dissertationsschrift treffend zum Ausdruck:

„Allerdings lassen die wiederholten Aufforderungen zur Einhaltung des Zinsverbotes und die dabei angedrohten Sanktionen darauf schließen, dass der moralische Anspruch und die gelebte Wirklichkeit seit alters her auseinanderklaffen. In der Antike wurde das Zinsverbot sowohl in Israel als auch in der Diaspora offenbar häufig übertreten.“<sup>1322</sup>

Mit der impliziten Aufforderung zu den Bankiers zu gehen, bezieht sich die Erzählung auf eine geläufige Praxis in der Antike. Eine moralische Aussage über den Herrn lässt sich hieraus jedoch nicht ableiten. Münchs Annahme, dass der Herr ein *unmoralischer Held* sei, lässt sich weder mit der Erzählung Mt 25,14-30 noch mit den intertextuellen Referenzstellen (vgl. Ex 22,24-26; Lev 25,35-37; Dtn 23,20-21) oder mit der Sozialgeschichte eindeutig belegen. Auf moralische Aussagen über die fiktionale Figur des Herrn ist daher zu verzichten, zumal die metaphorische Auslegung des Gleichnisses Mt 25,14-30 die ganze Szene als Bezugspunkt hat. Wie bei der Auslegung vom Gleichnis von den zehn Mädchen ist auch bei der Interpretation von Mt 25,14-30 der Fehler zu vermeiden, einzelne Erzählfiguren sozialkritisch zu diskutieren und allegorisch zu deuten. Es gilt stattdessen die Erzählung von den anvertrauten Geldern (Mt 25,14-30) metaphorisch auszulegen und dabei Text und Kontext (Mt 24,3-25,46) zu berücksichtigen – siehe hierzu die Ausführungen im Kapitel 4.3 *Metaphorische Auslegung*.

#### 4.4.2 Rezipientenebene – Die Botschaft an die Hörer

Die nachfolgenden Ausführungen nehmen die Kommunikationsebene des Textes in den Blick. Konkret geht es darum, welche potenzielle(n) Wirkabsicht(en) das Gleichnis von den anvertrauten Geldern hat. Ausgangspunkt sind die Antwortversuche in der Sekundärliteratur, in der sich auffällig viele, teils sehr unterschiedliche Auslegungen von Mt 25,14-30 finden. Die Fülle an Deutungen ist darauf zurückzuführen, dass das Gleichnis auch noch in neuerer Literatur allegorisch ausgelegt wird

---

<sup>1320</sup>Ferner ist anzumerken, dass nicht einfach vorausgesetzt werden kann, dass das jüdische Zinsverbot auf die Textstelle Mt 25,14-31 beziehungsweise auf jüdische Diasporagemeinden anwendbar ist. Die Behauptung, dass in jüdischen Diasporagemeinden das jüdische Zinsverbot galt, stellt vielmehr eine Zusatzannahme dar, die sich nicht mit der Texteinheit belegen lässt. Hinzu kommt, dass diese Annahme vor dem Hintergrund des Entstehungskontextes wenig plausibel ist. Zum einen setzen sich die matthäische Gemeinden nicht ausschließlich aus jüdischen Christusanhängern zusammen – auch Christuskgläubige aus den Völkern gehörten zu ihren Mitgliedern. Zum anderen wurde vorgebracht, dass die matthäischen Gemeinden die jüdische Lehre und die Gesetzestradiation kritisch reflektierte, neu interpretierte und sie sich teilweise von ihnen abwandte.

<sup>1321</sup>Vgl. Klingenberg, Das israelitische Zinsverbot in Torah, Mišnah und Talmud 54-55; vgl. hierzu auch Gross, Die alttestamentlichen Gesetze zu Brache-, Sabbat-, Erlaß- und Jubeljahr und das Zinsverbot 3.

<sup>1322</sup>Schmiedel, Wirtschaftsethik als Brücke zwischen westlicher Vernunftethik und islamischem Denken 172.

– eine Lesart, die für gewöhnlich einen großen Interpretationsspielraum bietet.<sup>1323</sup> Hinzu kommt, dass die fiktionale Figur des Herrn, aufgrund seines Handelns und seiner Aussagen, vor allem unter sozialkritisch eingestellten Exegeten als umstritten gilt und unterschiedliche Deutungen provoziert. Zur Illustration skizziere ich nachfolgend die Auslegungen von Luise Schottruff und Manfred Köhnlein.<sup>1324</sup>

#### 4.4.2.1 Sozialkritische Botschaft – das Gleichnis als Sinnbild für die Enteignung kleiner Bauern

Als Beispiel für sozialkritische Exegese setze ich mich mit der Gleichnisauslegung von Schottruff auseinander. In ihren Ausführungen kritisiert sie die Erzählfigur des Herrn scharf. Ihre Interpretation geht so weit, dass der dritte Sklave das positive und der Herr das negative Identifikationsangebot des Textes sei. Schottruff glaubt, den Herrn als gierigen Sklavenhalter identifizieren zu können, während der dritte Sklave das gesellschaftliche Unrecht zu durchbrechen versuche.<sup>1325</sup> Ein einschlägiger Passus, der Schottruffs Position gegenüber dem dritten Sklaven zusammenfassend zum Ausdruck bringt, lautet wie folgt:

„Er [, das heißt der dritte Sklave,] hat sich so verhalten, wie Jesus es in der Bergpredigt gelehrt hat. Er hat nicht dem Mammon gedient (Mt 6,24). Er hat sich geweigert, sich als Handlanger an der Enteignung der kleinen Bauern zu beteiligen. Diesen dritten Sklaven als Verkörperung von Menschen anzusehen, die Gottes Gerechtigkeit und Gottes Tora ablehnen, ist mir unerträglich.“<sup>1326</sup>

Schottruff versteht ihre sozialkritische Deutung als additiven Ansatz zur allegorischen Auslegung. Sie thematisiert die Lebensumstände antiker Hörer und reflektiert diese kritisch.<sup>1327</sup>

Ungeachtet des Stellenwerts sozialkritischer Exegese, den ich keinesfalls bestreiten will, erscheint mir Schottruffs Hermeneutik eigentümlich. Schließlich fokussiert sie sich einseitig auf die Sozialgeschichte und lässt Text sowie Kontext weitgehend unberücksichtigt.<sup>1328</sup> Mehr noch: Schottruff

---

<sup>1323</sup>Mit Münch lässt sich ein grober Überblick zu den allegorischen Auslegungsversuchen von Mt 25,14-30 geben: „Moderne Ausleger des matthäischen Textes deuten das Geld unter anderem auf das Wort Gottes, die Gottesherrschaft, auf Fähigkeiten (in Richtung der Charismen in 1Kor 12), auf das Tun der Gerechtigkeit oder Gottes Gaben im Allgemeinen“. (Münch, Gewinnen oder Verlieren 252).

<sup>1324</sup>Schottruffs und Köhnleins Interpretationsentwürfe stellen keine Extrempunkte in der neutestamentlichen Forschung dar, sondern repräsentieren mehrheitsfähige Positionen.

<sup>1325</sup>Vgl. Schottruff, Gleichnisse Jesu 292-293.

<sup>1326</sup>Schottruff, Gleichnisse Jesu 292.

<sup>1327</sup>Schottruff versteht ihre sozialgeschichtliche Lesart der Gleichnisse nicht als Korrektiv zur allegorischen Auslegung, die sie ausdrücklich nicht in Frage stellen will. (Vgl. Schottruff, Gleichnisse Jesu 225). Ihre Hermeneutik resultiert aus ihrer „theologischen Weigerung“, die prekäre Lebenssituation von Sklaven mit Gott in Verbindung zu bringen. (Schottruff, Gleichnisse Jesu 225).

<sup>1328</sup>Vgl. Schottruff, Gleichnisse Jesu 292.

Kritik an Schottruffs Interpretation äußert auch Münch. Obwohl er Schottruffs Methodik kritisiert und um eine metaphorische Auslegung bemüht ist, stellt auch er die Frage: „Kann diese Geschichte wirklich etwas über Gott oder den wiederkommenden Christus lehren?“ (Münch, Gewinnen oder Verlieren 247). Seine Überlegungen gipfeln in einer deutlichen Kritik an der Figur des Herrn – der einschlägige Passus lautet wie folgt:

macht Zusatzannahmen, die sie in den Text hineininterpretiert. In der Konsequenz argumentiert sie am Text vorbei und verzweckt diesen für ihre Lesart. Dass es in Mt 25,14-30 nicht um das Schicksal fiktiver Erzählfiguren geht, sondern darum, sich durch entschlossenes und zielgerichtetes Verhalten auf die Wiederkunft des Menschensohnes vorzubereiten, erschließt sich allerdings nur, wenn man bei der Auslegung die ganze Szene als Bezugspunkt nimmt und auch die Kontextinformationen (Mt 24,3-25,46) mitberücksichtigt. Gegen Schottroff ist ferner einzuwenden, woher der dritte Sklave – eine fiktionale Figur in einer intradiegetischen Erzählung – wissen sollte, was Jesus in der Bergpredigt gelehrt hat.

4.4.2.2 Wirtschafts- und gesellschaftskritische Botschaft – die Reichen werden immer reichen, die Armen immer ärmer

Anders als Schottroff versucht Köhnlein die Textsequenz Mt 25,14-30 nicht sozialkritisch auszulegen, sondern für den Lebenskontext moderner Gesellschaften transparent zu machen. Seine Deutung hat also nicht den Lebenskontext antiker, sondern nur gegenwärtiger Hörer im Blick. Dabei kommt er zudem Ergebnis, dass die Parabel Mt 25,14-30 als „Sittenbild des Kapitalismus“<sup>1329</sup> gelte, wie folgendes Zitat näherhin illustriert:

„Millionäre werden zu Billionären, Arbeitslose zu Almosenempfängern. Und dieses ganze System der Kapitalanhäufung bei den einen und der Hinunterverarmung bei den anderen scheint nun auch noch biblisch legitimiert zu sein.“<sup>1330</sup>

Bei seiner Auslegung vom Gleichnis von den anvertrauten Geldern (Mt 25,14-30) lässt Köhnlein zwei wichtige Aspekte unberücksichtigt.

Erstens: Annahmen zum Kapitalismus lassen sich nicht direkt, das heißt: ohne methodische Zwischenschritte, auf die Textsequenz Mt 25,14-30 beziehen. Diesbezüglich sind die Ausführungen aus Gliederungspunkt 5. *Methodische Vorüberlegungen* in Erinnerung zu rufen: Biblische Texte dürfen nicht als Steinbruch für externe Anliegen verzweckt werden. Eine biblische Erzählung ist zuerst in ihrer vorliegenden Gestalt und in ihrem Erzählkontext zu analysieren, ehe externe Anfragen an den Text gestellt werden. Aufgrund fehlender Methodenschritte ist es nicht verwunderlich, dass Köhnleins Interpretation Text und Kontext weitgehend unberücksichtigt lässt. Er macht stattdessen das Gleichnis zum Stichwortgeber für seine Kritik am Kapitalismus.

---

„Vielmehr ist sein Standpunkt überzeugend, obwohl seine Person fragwürdig oder abstoßend erscheint. Zu überlegen ist, ob unsere Erzählung damit in die Nähe der Parabeln mit ‚unmoralischen Helden‘ gehört“. (Münch, *Gewinnen oder Verlieren* 248). Münchs Aussage macht ersichtlich, wie sich Fehler bei der Textanalyse – siehe hierzu die Ausführungen unter Gliederungspunkt 4.4.1.2 zur nicht haltbaren Kritik an der Aufforderung zu den Bankiers zu gehen – auf die Interpretation auswirken.

<sup>1329</sup>Köhnlein, *Gleichnisse Jesu* 109.

<sup>1330</sup>Köhnlein, *Gleichnisse Jesu* 109.

Zweitens: Hinzu kommt, dass sich der Zusammenhang zwischen Kapitalismus und dem Gleichnis von den anvertrauten Geldern nicht stringent belegen lässt. Der Kapitalismus beschreibt – vereinfacht ausgedrückt – ein „Wirtschafts- und Gesellschaftssystem, das durch die drei Elemente privates Eigentum, Koordinierung der Wirtschaftsaktivitäten durch die Märkte und das Preissystem sowie Gewinn- und Nutzenmaximierung gekennzeichnet ist“<sup>1331</sup>. Das Gleichnis Mt 25,14-30 erfüllt keines der konstitutiven Merkmale des Kapitalismus, weshalb sich auch kein sachlogischer Konnex zwischen dem Kapitalismus und der Erzählung Mt 25,14-30 begründen lässt. Die Aussage ist aus historisch-soziologischer Perspektive abwegig, da der moderne Kapitalismus, der eine bestimmte Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung beschreibt, seinen Ursprung im ausgehenden 18. Jahrhundert hat.<sup>1332</sup> Das wirtschaftliche Denken in der Antike ist hiervon grundlegend zu unterscheiden, das vor allem von der Agrar- und Subsistenzwirtschaft bestimmt war.<sup>1333</sup> Folglich ist eine Kapitalismuskritik, die sich auf antike Texte stützt, als anachronistisch zu bezeichnen, und daher als unsachlich zurückzuweisen.<sup>1334</sup> Bei der Auslegung biblischer Texte gilt es stattdessen Erzähl- und Rezipientenebene differenzierter aufeinander zu beziehen und deren Unterschiedlichkeit zu beachten.

#### 4.4.2.3 Metaphorische Botschaft – Appell zum mutigen und zielgerichteten Handeln

In der Zusammenschau gilt es festzuhalten, dass Schottroff und Köhnlein nicht berücksichtigen, dass das Gleichnis Mt 25,14-30 metaphorisch auszulegen ist. Das heißt: Der Bezugspunkt für die Deutung ist nicht das Schicksal des dritten Sklaven oder die Vermehrung der anvertrauten Gelder, sondern die ganze Szene und der endzeitliche Erzählkontext (Mt 24,3-25,46). Dabei gilt folgender Kausalzusammenhang: Die endzeitliche Perspektive kommt erst in den Blick, wenn man bei der Auslegung die ganze Szene als Bezugspunkt nimmt und die Kontextinformationen der fünften Rede des Matthäusevangeliums (Mt 24,3-25,46) berücksichtigt. Andernfalls besteht Gefahr, den Text für eine persönliche Missbilligung antiker Sklavenpraxis oder für eine Kapitalismuskritik zu verzwecken. Eine seriöse Textauslegung darf diesen Fehler nicht begehen. Die nachfolgenden Ausführungen sind

---

<sup>1331</sup>Clapham, Kapitalismus.

<sup>1332</sup>Bundeszentrale für politische Bildung, Kapitalismus.

<sup>1333</sup>Vgl. Koenen/Mell, Landwirtschaft 329.

Die Aussage ist jedoch nicht so zu verstehen, dass die Bevölkerung im antiken Palästina ausschließlich Subsistenzwirtschaft betrieben hätte. Auf Märkten wurden Produkte verkauft beziehungsweise getauscht und auch steigende Steuern und Abgaben hatten zur Folge, dass landwirtschaftliche Erzeugnisse nicht nur für die Selbstversorgung verwendet wurden. (Vgl. Koenen/Mell, Landwirtschaft 329). Hinzu kommt, dass „die sich in römischer Zeit durchsetzende (Teil-)Pacht“ dazu führte, „dass der besitzlose Bauer als Kolone die Verfügung über seinen Anbau verlor“. (Koenen/Mell, Landwirtschaft 329).

<sup>1334</sup>Hinzu kommt, dass Köhnlein in seinen Ausführungen den Kapitalismus nur eindimensional, und damit unzureichend beschreibt. Beispielsweise lässt er die nachweislich wohlfördernde Wirkung des Kapitalismus vollkommen unberücksichtigt. Auf weitere Einwände gegen Köhnleins Darstellung des Kapitalismus verzichte ich an dieser Stelle und verweise auf das Kapitel 1.2.2 *Empirische Realisierungsbedingungen*.

daher als korrektiver Gegenentwurf zu Schottroffs und Köhnleins Auslegungsversuche zu verstehen.

Um die Kommunikationsebene des Textes zu erschließen und die Frage zu beantworten, welche Botschaft das Gleichnis von den anvertrauten Geldern an seine Hörer richten will, ist zunächst die metaphorische Auslegung des Gleichnisses in Erinnerung zu rufen: Im Gleichnis von den anvertrauten Geldern geht es darum, dass der Leser zum mutigen und zielgerichteten Handeln aufgefordert wird. Er soll die ihm anvertraute Aufgabe erfüllen und nach der Lehre handeln, die das Matthäusevangelium narrativ entfaltet. Auf diese Weise bereitet er sich adäquat auf die Wiederkunft des Menschensohnes und auf das Endgericht vor.

Wie im Gleichnis von den zehn Mädchen (Mt 25,1-13) wird auch im Gleichnis von den anvertrauten Geldern (Mt 25,14-30) das zielgerichtete Handeln bestimmter Erzählfiguren durch ein gegensätzliches Verhalten anderer fiktionaler Figuren kontrastiert. Die Gegenüberstellung schärft den Lesern ein, dass man im Hinblick auf das Endgericht nicht für jemand anderen handeln kann, sondern dass der Einzelne selbst für sein Schicksal verantwortlich ist. Den Hörern erschließt sich zudem, dass sie ihr Ergehen im Endgericht positiv beeinflussen können, indem sie nach der Lehre Jesu handeln. In Bezug auf den Erzähltext gesprochen: Jeder ist selbst dafür verantwortlich, ob er seine Aufgabe erfüllt und im Endgericht eine Belohnung zu erwarten hat oder, ob er seinen Auftrag nicht erfüllt und ihm mit der „äußerste[n] Finsternis“ (V 40) eine Bestrafung im Endgericht droht.

Vor dem Hintergrund meines Forschungsinteresses setze ich mich näherhin mit der Frage auseinander, inwiefern der Autor die *Handlungswirksamkeit* der metaphorischen Sollensforderung von Mt 25,14-30 berücksichtigt. Oder einfacher formuliert: Warum soll der Leser das geforderte Verhalten umsetzen? Ausgangspunkt zur Beantwortung der Frage ist die metaphorische Auslegung der Textsequenz Mt 25,14-30. Die Leser sollen mutig und zielorientiert nach der Lehre handeln, die das Evangelium narrativ entfaltet. Die Parabel vermittelt den Lesern somit das entscheidende Kriterium, an dem sie im Endgericht gemessen werden. Es wird ihnen damit zugleich das zentrale Kriterium aufgezeigt, das sie erfüllen müssen, um einen endzeitlichen Lohn erwarten zu können. Das Endgericht stellt mit der in Aussicht gestellten Belohnung und Bestrafung folglich eine Anreizlogik dar, dass den metaphorischen Handlungsappell von Mt 25,14-30 handlungswirksam stützt. Es kann und soll die Leser motivieren, dass sie sich entsprechend der Lehre des Evangeliums verhalten – das heißt: ein mit dieser Lehre korrespondierendes Handeln ist umzusetzen und zugleich ist ein gegensätzliches Tun zu unterlassen. Wie bei der metaphorischen Botschaft von Mt 25,1-13 gilt auch hier: Diese Informationen wird nicht den fiktionalen Figuren der intradiegetischen Erzählung vermittelt, sondern ausschließlich den Rezipienten der Rede von den Endereignissen und vom Gericht (Mt 24,3-25,46).



Wie im Gleichnis von den zehn Mädchen hat die Perspektive des Endgerichts also auch im Gleichnis von den anvertrauten Geldern handlungsmotivierenden Charakter – eine Erkenntnis, die vor dem Hintergrund des gemeinsamen Erzählkontextes nicht überrascht. So lässt sich das Endgericht als äußerer Anreiz verstehen, der die Umsetzung des metaphorischen Handlungsappells handlungswirksam stützen soll. Die Realisierung des Appells soll näherhin durch eine doppelte Anreizstruktur gewährleistet sein: Einerseits durch einen positiven Anreiz – wenn der Einzelne seine Aufgabe erfüllt, dann wird er mit dem Bestehen im Endgericht und der Gemeinschaft mit Gott belohnt werden. Andererseits durch einen negativen Anreiz – erfüllt er seine Aufgabe hingegen nicht, wird ihm die Teilhabe an der Gemeinschaft Gottes verwehrt und er wird in die äußerste Finsternis hinausgeworfen werden (vgl. V 30). Die Strafe, die die Textsequenz Mt 25,14-30 in Aussicht stellt, besteht nicht wie beim Gleichnis von den zehn Mädchen im bloßen Entzug der Belohnung – die Teilnahme am endzeitlichen Gastmahl ist nicht mehr möglich –, sondern auch aus einer dezidierten Bestrafung. Sie besteht – wie bereits vorgebracht – im Hinauswurf „in die äußerste Finsternis“ (V 30) und damit in einem negativen Ausgang im endzeitlichen Gericht. Belohnung und Bestrafung folgen jedoch nicht unmittelbar auf das konkrete Handeln, sondern sind erst im Endgericht zu erwarten. Der Verweis auf das positive Ergehen im Endgericht macht ersichtlich, dass der metaphorische Handlungsappell erneut teleologisch begründet wird: Der Handlungsappell hat die Gemeinschaft mit Gott als Ziel.<sup>1335</sup>

Die Hörer sollen sich von den in Mt 25,14-30 und dessen Kontext (Mt 24,3-25,46) aufscheinenden Anreizen motivieren lassen. Die lohnende Zielvorstellung einer eschatologischen Belohnung soll ebenso wie die strafende Perspektive der äußersten Finsternis das Handeln der Rezipienten stimulieren. Die Kontextinformationen und die Botschaft von Mt 25,14-30 offenbaren, dass der Autor den metaphorischen Handlungsappell des Gleichnisses an eine Anreizlogik knüpft und die Sollensforderung mit der in Aussicht gestellten Belohnung beziehungsweise Bestrafung zu stützen versucht.

Eine andere Handlungswirksamkeit machen Text und Kontext (24,3-25,46) nicht offenbar: Den Lesern wird nicht eingeschärft, dass sie aus moralischer Einsicht oder aus einer moralischen Motivation heraus handeln sollten. Ihnen wird nicht auch vermittelt, dass das geforderte Verhalten um seiner selbst getan werden müsse, um im Endgericht bestehen zu können. Die metaphorische Sollensforderung wird ebenso nicht deontologisch begründet, wonach die Umsetzung des Handlungsappells eine sittliche Verpflichtung darstelle und als Einlassbedingung für das Himmelreich gelte. An

---

<sup>1335</sup>Vgl. Peschke, Christliche Ethik 143.

Den Unterschied zwischen der utilitaristischen Ethik und der teleologischen Normenbegründung der theologischen Ethik habe ich bereits im Gliederungspunkt 3.4.2.3 *Metaphorische Botschaft – Appell zum zielgerichteten Handeln* erläutert, auf den ich daher an dieser Stelle zurückverweise.

die Hörer wird hingegen mehrmals appelliert, dass sie die Lehre des Evangeliums umsetzen sollen. Dieser Handlungsappell wird – wie oben ausführlich dargestellt – an ein „Anreizsystem“ geknüpft. Die Gemeinschaft mit Gott und das Bestehen im Endgericht ist die in Aussicht gestellte Belohnung, die die Umsetzung des Appells handlungswirksam stützt. Schließlich haben Belohnung und Bestrafung handlungsmotivierenden Charakter; sie haben zum Ziel, den Leser zu einem entsprechenden Handeln zu motivieren. Pointiert ausgedrückt: Das „Anreizsystem“, das Mt 25,14-30 und die Rede von den Endereignissen und vom Gericht (Mt 24,3-25,30) offenbaren, soll die Handlungswirksamkeit der metaphorischen Sollensforderung von Mt 25,14-30 stützen.

## 5. Die Erzählung vom Weltgericht (Mt 25,31-46)

<sup>31</sup> Wenn der Menschensohn in seiner Herrlichkeit kommt und alle Engel mit ihm, dann wird er sich auf den Thron seiner Herrlichkeit setzen. <sup>32</sup> Und alle Völker werden vor ihm versammelt werden und er wird sie voneinander scheiden, wie der Hirt die Schafe von den Böcken scheidet. <sup>33</sup> Er wird die Schafe zu seiner Rechten stellen, die Böcke aber zur Linken.

<sup>34</sup> Dann wird der König denen zu seiner Rechten sagen: Kommt her, die ihr von meinem Vater gesegnet seid, empfangt das Reich als Erbe, das seit der Erschaffung der Welt für euch bestimmt ist! <sup>35</sup> Denn ich war hungrig und ihr habt mir zu essen gegeben; ich war durstig und ihr habt mir zu trinken gegeben; ich war fremd und ihr habt mich aufgenommen; <sup>36</sup> ich war nackt und ihr habt mir Kleidung gegeben; ich war krank und ihr habt mich besucht; ich war im Gefängnis und ihr seid zu mir gekommen. <sup>37</sup> Dann werden ihm die Gerechten antworten und sagen: Herr, wann haben wir dich hungrig gesehen und dir zu essen gegeben oder durstig und dir zu trinken gegeben? <sup>38</sup> Und wann haben wir dich fremd gesehen und aufgenommen oder nackt und dir Kleidung gegeben? <sup>39</sup> Und wann haben wir dich krank oder im Gefängnis gesehen und sind zu dir gekommen? <sup>40</sup> Darauf wird der König ihnen antworten: Amen, ich sage euch: Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.

<sup>41</sup> Dann wird er zu denen auf der Linken sagen: Geht weg von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, das für den Teufel und seine Engel bestimmt ist! <sup>42</sup> Denn ich war hungrig und ihr habt mir nichts zu essen gegeben; ich war durstig und ihr habt mir nichts zu trinken gegeben; <sup>43</sup> ich war fremd und ihr habt mich nicht aufgenommen; ich war nackt und ihr habt mir keine Kleidung gegeben; ich war krank und im Gefängnis und ihr habt mich nicht besucht. <sup>44</sup> Dann werden auch sie antworten: Herr, wann haben wir dich hungrig oder durstig oder fremd oder nackt oder krank oder im Gefängnis gesehen und haben dir nicht geholfen? <sup>45</sup> Darauf wird er ihnen antworten: Amen, ich sage euch: Was ihr für einen dieser Geringsten nicht getan habt, das habt ihr auch mir nicht getan.

<sup>46</sup> Und diese werden weggehen zur ewigen Strafe, die Gerechten aber zum ewigen Leben.

## 5.1 Aufbau

Nach Luz und Konradt ist die Textsequenz vom Weltgericht (Mt 25,31-36) in drei Abschnitte zu untergliedern: Die Verse 31 bis 33 bilden die Einleitung der Geschichte. Sie erzählen, dass der Menschensohn kommt und alle Völker zusammenruft, um sie dann voneinander zu scheiden. Als Hauptteil folgt ein Dialog zwischen dem König und zwei angeklagten Gruppen (VV 34-45) – zunächst mit den als *gesegnet* und *gerecht* bezeichneten Erzählfiguren (vgl. VV 34.37), dann mit denen, die der König mit „*ihr Verfluchten*“ (V 41) anspricht.<sup>1336</sup> Aufgrund des Umfangs, seiner Bedeutung und der Parallelität des Gesprächsverlaufs differenziere ich den Hauptteil in zwei Abschnitte mit der plakativ gewählten Bezeichnung: „Belohnung für die Gerechten“ (VV 34-40) und „Bestrafung der Verfluchten“ (VV 41-45). Vers 46 schließt die Erzählung ab und resümiert das Urteil des Menschensohns.<sup>1337</sup>

## 5.2 Analyse

### 5.2.1 Erster Erzählabschnitt (VV 31-33) – Vom Kommen des Menschensohnes und der Scheidung der Völker

Mit Vers 31 beginnt der erste Erzählabschnitt (VV 31-33), der den Leser unmittelbar in die Geschichte einführt, und damit in die Ereignisse, die geschehen, wenn „der Menschensohn in seiner Herrlichkeit *kommt*“ (V 31): Er setzt sich auf den Thron und scheidet die Menschen voneinander (vgl. VV 31-32).<sup>1338</sup> Der Eindruck eines unvermittelten Einstiegs entsteht allerdings nur bei isolierter Betrachtung der Textsequenz Mt 25,31-36; die Leser der Rede von den Endereignissen und vom Gericht (Mt 24,3-25,30) werden ihn hingegen nicht haben. Aufgrund der sprachlichen Struktur – die Konjugation *hotan* stellt eine lockere Verbindung zur vorhergehenden Erzählung Mt 25,14-30 her – und des wieder aufgegriffenen Erzählfadens – erneut ist vom Kommen des Menschensohnes die

---

<sup>1336</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 517; vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 390-391; vgl. hierzu auch Kirchschräger, Mass-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments 74.

<sup>1337</sup>Im Hinblick auf den Aufbau der Erzählung vom Weltgericht (Mt 25,31-46) wird in der neutestamentlichen Forschung auch die Frage nach der Gattung der Textsequenz diskutiert. Während sich Luz gegen die Gattung *Gleichnis* ausspricht, verwendet beispielsweise Petr Pokorný den Ausdruck „Gleichnis vom Weltgericht“. (Pokorný, Jesus in Geschichte und Bekenntnis 237). Ebenso spricht Thomas Söding vom „Gleichnis vom Weltgericht“. (Vgl. Söding, Die Verkündigung Jesu 199, ebenso 235, 237 und 454).

Mit Blick auf den Gesamttext zeigt sich allerdings, dass die Texteinheit Mt 25,31-46 zu wenig Merkmale aufweist, um sie als Gleichnis nach Ruben Zimmermann zu klassifizieren. Lediglich der Vergleichspartikel „wie“ in V 32 ist als Gleichnismerkmal auszuweisen. Für Luz handelt es sich bei V 32bf um ein „kurzes Gleichnis“ beziehungsweise um eine Miniparabel innerhalb der Erzählung. (Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 517). Da konstitutive Merkmale fehlen, ist es sachlich falsch, die Erzählung Mt 25,31-46 als Gleichnis zu klassifizieren. Will dennoch eine Kategorisierung vorgenommen werden, kann die Erzählung als *Gerichtsrede* bezeichnet werden. (Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 517).

<sup>1338</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 390.

Rede (vgl. Mt 24,29-31) – erkennen sie, dass die Erzählung Mt 25,31-46 an den vorausgehenden Textkorpus und dabei besonders an den Passus Mt 24,29-31 anschließt. Pointiert ausgedrückt: In 25,31 wird der Erzählfaden von 24,30f wiederaufgenommen, der durch die gleichnishaften Unterweisungen im Mittelteil der Endzeitrede (Mt 24,32-25,30) unterbrochen wurde.<sup>1339</sup>

Obwohl Mt 25,31-33 und Mt 24,30-31 vom Kommen des Menschensohnes erzählen, bleiben für Konradt Anschluss und Parallelität der beiden Textstellen nicht spannungsfrei. Er verweist auf die unterschiedlichen Gerichtsszenen: Während Mt 25,32 narrativ wiedergibt, dass der Menschensohn alle Völker scheiden wird, macht Mt 24,31 hingegen offenbar, dass die Auserwählten zusammengeführt werden: „Er wird seine Engel unter lautem Posaunenschall aussenden und sie werden die von ihm Auserwählten aus allen vier Windrichtungen zusammenführen, von einem Ende des Himmels bis zum andern.“ Von einer Scheidung ist in Mt 24,31 also nicht explizit die Rede. Sie ist hier auch nicht erforderlich, da die Engel des Menschensohnes bereits die Auserwählten zusammenführen. Die Scheidung muss also bereits stattgefunden haben – so Konradt. Obgleich Konradts Argumentation stringent ist, ist sie nicht der einzig plausible Erklärungsansatz. Die vermeintliche Spannung der unterschiedlichen Gerichtsdarstellungen lässt sich zudem auf zwei weitere Arten auflösen. Erstens: Eine Möglichkeit erfolgt unter Einbezug einer einschlägigen jüdischen Quelle. Danach kannte das frühe Judentum keine einheitliche Gerichtskonzeption; es gab stattdessen eine Vielzahl an Vorstellungen, wie das Gericht Gottes vollzogen wird. Vor dem Hintergrund unterschiedlicher Gerichtsvorstellungen lässt sich sodann auch die vermeintliche Spannung zwischen Mt 24,30-31 und Mt 13,41 erklären. Sammeln die Engel einmal die Auserwählten, sind es in Mt 13,41 Verführer und Gesetzesübertreter.<sup>1340</sup>

Zweitens: Eine weitere Möglichkeit besteht darin, das Nebeneinander unterschiedlicher Gerichtsvorstellungen mit der Ganzschrift zu begründen. Wie unter Gliederungspunkt *1.1 Entstehungsszenario und Kontext* vorgebracht, macht das Matthäusevangelium ein universales Heilsuniversum offenbar. Angesichts der universalen Ausrichtungen auf alle Völker hin – hier ist insbesondere an den Missionsbefehl in Mt 28,19-20 zu denken – lassen sich die „Auserwählten“ (Mt 24,31) auf alle Völker hin transparent machen (vgl. Mt 25,32). Nach dieser Lesart paraphrasieren die Verse Mt 25,31-32 die Aussagen in Mt 24,30-31 und greifen den unterbrochenen Erzählfaden in stringenter Weise auf. Für die Lesart spricht zudem ein weiterer intratextueller Bezug. Zwar erzählt Mt 24,30-31 nicht von einer Scheidung, dafür aber die nachfolgende Textsequenz Mt 24,37-44. Sie illustriert mit Rückgriff auf die alttestamentliche Noacherzählung die Scheidung der Menschen, die insbesondere in den Versen Mt 24,40-41 sichtbar wird: „Dann wird von zwei Männern, die auf dem Feld arbeiten, einer

---

<sup>1339</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 390.

<sup>1340</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 391.

mitgenommen und einer zurückgelassen. Und von zwei Frauen, die an derselben Mühle mahlen, wird eine mitgenommen und eine zurückgelassen.“

Vers 32 vergleicht die Scheidung aller Völker mit der Trennung von Schafen und Böcken. In der neutestamentlichen Forschung wird hierzu die Frage diskutiert, wer mit der Bezeichnung „alle Völker“ (V 32) gemeint ist.<sup>1341</sup> Auf die diskursive Gegenüberstellung einzelner Argumente verzichte ich, da die Frage für meine Arbeit nicht weiter relevant ist.<sup>1342</sup> Meines Erachtens ist die Textstelle in Rechnung zu stellen, die ausdrücklich von *allen* Völkern spricht. Eine exklusivistische Auslegung kommt an dieser Formulierung nicht vorbei, insofern sie nicht jenseits des Textes argumentieren will. Folglich ist Konradt zuzustimmen, der *alle Völker* universal „im Sinne der ganzen Menschheit“<sup>1343</sup> versteht. Folgt man seiner Lesart, dann vermittelt Mt 25,31-46 die „Vorstellung eines universalen Beurteilungsgerichts“<sup>1344</sup>.

Nach Vers 33 werden die Schafe und die Böcke getrennt voneinander versammelt – die Schafe auf der rechten und die Böcke auf der linken Seite. Da sich Vers 32bf als „kurzes Gleichnis“<sup>1345</sup> beziehungsweise als Miniparabel innerhalb der Erzählung verstehen lässt, ist vor dem Hintergrund von Zimmermanns Parabeldefinition – siehe Gliederungspunkt 3.3 *Metaphorische Auslegung* – die Frage zu klären, inwiefern sich hier der Erzähltext auf eine für antike Hörer bekannte Realität bezieht.<sup>1346</sup> Oder zugespitzt formuliert: Wieso sollten damalige Hirten Schafe von Böcken scheiden? Für die Dechiffrierung des Sprachbildes ist entscheidend, wie das griechische Wort *eriphos* gedeutet wird. Übersetzt man *eriphos* nach dem Wörterbuch von Bauer mit *Bock*, dann lässt sich weiter folgern, dass der Hirte männliche von weiblichen Tieren scheidet. Einen Bezug zur Realität hat die geschlechterspezifische Scheidungshandlung, wenn ein Hirte die Tiere trennt, bevor er sie melken wird. Schließlich geben nur die weiblichen Schafe Milch, weshalb sie auf die rechte Seite kommen – und damit, was noch zu zeigen ist, auf die gute Seite.<sup>1347</sup> Bezugnehmend auf das Wörterbuch Gemoll, antike Lexikographen und Scholiasten gibt es noch eine weitere Übersetzungsmöglichkeit.

---

<sup>1341</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 391-392.

<sup>1342</sup>Eine Gegenüberstellung der verschiedenen Argumente findet sich bei Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 391-392.

<sup>1343</sup>Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 392.

<sup>1344</sup>Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 391.

<sup>1345</sup>Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 517.

<sup>1346</sup>Vgl. Zimmermann, Parabeln 409.

<sup>1347</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 533.

Mit Luz ist ferner auf einen weiteren Interpretationsentwurf hinzuweisen, der sich in der neutestamentlichen Literatur findet: Ausgangspunkt ist die Übersetzung von *eriphos* nach Bauer mit *Ziegenbock*. Als Bezug auf antike Rezipienten wird sodann auf einen antiken Hirtenbrauch hingewiesen, wonach Ziegen mehr Wärme brauchen und deshalb abends von den Schafen getrennt wurden. Allerdings ist diese Vorgehensweise auf einen Abschreibefehler und nicht auf eine antike Praktik zurückzuführen. (Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 533).

Nach diesen Quellen ist *eriphos* mit *Zicklein* zu übersetzen – ein Begriff für sehr junge Ziegenböcke.<sup>1348</sup> Dass antike Hörer mit der Trennung von jungen Zicklein und Schafen vertraut waren, legt der Blick in die Septuaginta nahe: *eriphos* ist in mehreren Stellen das Objekt einer Opferung respektive Schlachtungshandlung (vgl. Gen 27,9.16; 37,31; Ex 12,5; Lev 1,10; Ri 6,19; 13,15.19; 2Chr 35,7f; Tob 2,12f; Am 6,4; Jer 28,40 LXX.).<sup>1349</sup> Vor dem Hintergrund der alttestamentlichen Bezugsstellen trennt der Hirte in Vers 32b die jungen Ziegenböcke von den Schafen, da nur die jungen Zicklein für die Schlachtung vorgesehen sind.<sup>1350</sup> Es ist zu bilanzieren: Aufgrund der intertextuellen Referenzstellen im Alten Testament, des Gerichtsmotivs in Mt 25,31-46 und des Kontextes der Rede von den Endereignissen und vom Gericht (24,3-25,46) ist die Übersetzung von *eriphos* mit *Zicklein* am plausibelsten.

Für den ersten Erzählabschnitt analysiere ich abschließend die Platzierung der Schafe auf der rechten Seite und der jungen Zicklein auf der linken Seite. Schließlich lässt sich mit antiken Quellen annehmen, dass die Seitenzuweisung in Vers 33 nicht zufällig erfolgt. Rechts ist in der Antike und im damaligen Judentum die gute, glücksbringende Seite und links die schlechte Seite (vgl. Gen 48,13-14; Koh 10,2; Jon 4,11).<sup>1351</sup> Zu diesem Befund passt der Fortgang der Erzählung. Diejenigen auf der rechten Seiten werden in Vers 37 als „die Gerechten“ bezeichnet und ihnen wird die Inbesitznahme des Reiches (vgl. V 34) und das „ewige Leben“ (V 46) verheißen. Gleichermaßen werden die Zicklein nicht zufällig auf die linke, schlechte Seite gestellt. Sie sind dem Vergleich von Vers 32bf nach zur Schlachtung vorgesehen. Diejenigen auf der linken Seite werden ferner als die „Verfluchten“ (V 41) bezeichnet, die zugleich die „ewige Strafe“ (V 46) erhalten. Antike Hörer können das Urteil des Menschensohnes, das erst im Anschluss an die Verse 31 bis 33 erzählt wird, mit Vers 33 also bereits vorwegnehmen. Ferner ist für sie zweifelsfrei einsichtig, dass die Zicklein das negative und die Schafe das positive Identifikationsangebot der Erzählung Mt 25,31-46 darstellen.<sup>1352</sup>

---

<sup>1348</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 533-534.

Nach dem Wörterbuch Gemoll ist *eriphos* mit *junger Bock* beziehungsweise *junge Ziege* zu übersetzen. (Gemoll/Vretska, Gemoll 328).

<sup>1349</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 534.

<sup>1350</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 391.

<sup>1351</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 532, siehe hier auch Fußnote 116.

<sup>1352</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 533.

Der erzählte Ablauf dürfte bei damaligen Adressaten allerdings in einer anderen Hinsicht Verwunderung ausgelöst haben. Während sie mit Gerichtsverhandlungen vertraut waren, bei denen dem Urteil das Verhör vorausgeht, macht der Text einen davon abweichenden Gerichtsverlauf offenbar. (Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 533). Der eigentümliche Ablauf dürfte wohl erzähltechnisches Mittel sein, akzentuiert er „die Souveränität des Weltrichters“, welcher kein Verhör benötigt, um ein Urteil zu fällen – er weiß bereits um die Schuldhaftigkeit der Angeklagten. (Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 533).

### 5.2.2 Zweiter Erzählabschnitt VV 34-45 – Gerichtsdialoge

Mit Vers 34 beginnt die zweiteilige Gerichtsrede (VV 34-40.41-45) des Weltrichters und damit der Hauptteil der Erzählung. Wie bereits vorgebracht, differenziere ich den Hauptteil in die zwei Abschnitte: „Belohnung für die Gerechten“ (VV 34-40) und „Bestrafung der Verfluchten“ (VV 41-45).

#### 5.2.2.1 Verse 34-40 – Belohnung für die Gerechten

Vers 34 knüpft an den einleitenden Vergleich an und greift die räumliche Trennung aus Vers 33 auf. Er bringt unmissverständlich zum Ausdruck, dass mit der rechten, die gute Seite gemeint ist, indem er das Urteil über die *Schafe* und die damit einhergehenden Konsequenzen explizit macht: Diejenigen, die auf der rechten Seite versammelt wurden, dürfen das Reich in Besitz nehmen. Auffällig ist, dass ab Vers 34 *der König* und nicht mehr *der Menschensohn* das handelnde Subjekt der Erzählung ist. Obwohl im Matthäusevangelium die Verwendung des Hoheitstitels *König* für den Menschensohn eher ungewöhnlich ist, dürfte sie die Leser nicht zwangsläufig befremden.<sup>1353</sup> Für meine Fragestellung sind die Textbeobachtungen hinreichend, dass der Königstitel zum einen die anfänglich betonte Souveränität des Menschensohnes akzentuiert und zum anderen den Kontrast zu den „geringsten Brüder[n]“ (V 40) verstärkt, und damit zugleich die Pointe der Geschichte.<sup>1354</sup>

In den Versen 35 bis 36 begründet der Menschensohn-König sein Urteil – „denn“ – mit dem Verweis auf verschiedene Handlungen, die die Gerechten an ihm getan haben. Sie haben ihm in entsprechenden Notsituationen zu essen beziehungsweise zu trinken gegeben; sie haben ihm Obdach gewährt, Kleidung gegeben sowie ihm bei Krankheit und im Gefängnis besucht.<sup>1355</sup> Jüdische Hörer sind mit der Aufzählung solcher Taten vertraut. Sie kennen vergleichbare Auflistung aus alttestamentlichen Texten – insbesondere das rechte Handeln gegenüber Nackten und Hungernden wird hier genannt (vgl. Jes 58,7; Ez 18,7.16; Ijob 22,6f).<sup>1356</sup> Gleiches gilt für die Verbindung solcher Hand-

---

<sup>1353</sup>Die begriffliche Nähe von *Menschensohn* und *König* wird in Mt 16,28 bereits angebahnt. Luz verweist in diesem Zusammenhang noch auf Mt 20,21. (Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 534). Diese Referenzstelle hat meines Erachtens allerdings eine geringere Beweiskraft. Schließlich kommt hier kein Begriff des Wortfeldes *König* explizit vor. Lediglich durch den Ausdruck *Reich* und das implizierte Sitzen auf dem *Thron* wird das Bild des Königs angedeutet – ohne jedoch, dass in diesen Versen von Jesus als Menschensohn die Rede ist. Zudem verweist auf der Erzählebene nicht Jesus auf das jenseitige Königtum, sondern die Frau des Zebedäus (vgl. Mt 20,20-21).

<sup>1354</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 534.

Meine Ausführungen stellen die Textbeobachtungen in Rechnung, sodass im Nachfolgenden vom *Menschensohn-König* die Rede ist.

<sup>1355</sup>Kirchschläger, Mass-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments 75.

<sup>1356</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 535.

Intertextuelle Parallelstellen finden sich bei Jes 58,7 (Hungrige, Obdachlose, Nackte); Ez 18,7.16 (Hungrige, Nackte); Ijob 22,6f (Nackte, Durstige, Hungrige).

lungen mit dem Gerichtsmotiv: Der Konnex zwischen Handlungen an Bedürftigen und dem Gerichtsmotiv ist jüdischen Hörern bereits aus dem Alten Testament bekannt (vgl. Jes 58,1f.8; Ez 18,5.9.13; Ijob 22,3f.). Trotz der Vertrautheit mit einigen Erzählelementen dürfte die Geschichte Mt 25,31-46 bei jüdischen Rezipienten auch Verwunderung hervorgerufen haben – wie die Zusammenschau mit den aufgeführten alttestamentlichen Parallelstellen nahelegt: In Mt 25,31-46 ist es der Menschensohn-König, und nicht der Gott der alttestamentlichen Schriften, der das Gerichtsurteil fällt. Noch befremdlicher wird jüdischen Hörern wohl das Objekt der Handlungen erscheinen. Schließlich spricht der Menschensohn-König: Ihr „habt mir zu essen gegeben“ (Mt 25,35). So gilt das Handeln an Notleidenden als zugleich am Menschensohn-König getan. Die Erzählung trägt dieser Diskrepanz und der wohl erzeugten Irritation Rechnung, indem die Erzählfiguren die Urteilsbegründung hinterfragen. Ebenso ist es wohl erzähltechnische Absicht, dass jede Wohltat nochmals aufgegriffen wird. Durch dieses retardierende Moment wird die Beantwortung der Frage hintenangestellt und die Spannung erhöht. Erst in Vers 40 erhalten die Erzählfiguren und Leser eine Antwort.<sup>1357</sup> Doch auch ohne jüdisch-alttestamentlichen Hintergrund dürften diese sogenannten „Barmherzigkeitstaten“<sup>1358</sup> die Leser des Matthäusevangeliums nicht allzu sehr überraschen. Das Handeln an Bedürftigen erinnert sie an die Aufforderung zur Nächstenliebe und Barmherzigkeit aus vorausgehenden Textstellen (vgl. Mt 5,43-48; 12,7; 22,34-40; 23,23). Der intratextuelle Zusammenhang wird darin konkret, dass die in den Versen 35 bis 36 erzählten Taten die matthäische Forderung der Nächstenliebe und Barmherzigkeit veranschaulichend einschärfen. Die beiden Verse illustrieren zudem, was Handeln nach dem *echten* Willen Gottes bedeutet (vgl. Mt 5,21-48; 6,9.10b; 12,50; 15,4; 18,14; 19,3-9). Die Aufzählung der Handlungen in den Versen 35 bis 36 ist daher auch nicht restriktiv, sondern exemplarisch zu verstehen. In anderen Worten: Die Textsequenz Mt 25,31-46 bringt die matthäische Aufforderung zur Nächstenliebe und Barmherzigkeit plakativ zum Ausdruck, und zwar am Beispiel des Eingreifens bei einer menschlichen Notlage. Sie gibt zudem die Antwort auf die Frage, was Handeln nach dem *echten* Willen Gottes konkret bedeutet.<sup>1359</sup>

Auf die Begründung des Urteils folgen in den Versen 37 bis 39 mehrere Rückfragen der gerechten Erzählfiguren. Sie zeigen sich unwissend und fragen den Menschensohn-König, wann sie die aufgeführten Handlungen an ihm realisiert hätten.<sup>1360</sup> Für Konradt ist darin das „Rätsel“<sup>1361</sup> der Erzählung

---

<sup>1357</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 536; vgl. hierzu auch Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 393-394.

<sup>1358</sup>Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 393.

<sup>1359</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 393.

Die Annahme, dass die Erzählfiguren auf der rechten Seite nach dem Willen Gottes gehandelt haben, wird auch durch die Textbeobachtung gestützt, dass sie als „die Gerechten“ (V 37) bezeichnet werden (vgl. hierzu auch Mt 5,6.10.20).

<sup>1360</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 394; vgl. hierzu auch Kirchschräger, Mass-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments 75.

<sup>1361</sup>Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 391.



zu sehen – Luz spricht in diesem Zusammenhang vom „Unwissenheitsmotiv“<sup>1362</sup>. Im Hintergrund steht die Frage nach der Handlungsmotivation der Protagonisten, die in der Sekundärliteratur wie folgt gestellt wird: Wenn die gerechten Erzählfiguren nicht wussten, dass sie mit ihren Taten am Menschenohn-König handeln, haben sie dann selbstlos gehandelt?<sup>1363</sup> Tun sie „das Gute um seiner selbst willen“<sup>1364</sup>? Der Handlungsintention der Erzählfiguren kommt in der Auslegungsgeschichte großes Interesse zu und ist auch für meine Fragestellung von zentraler Bedeutung, weshalb ich sie in einem eigenen Gliederungspunkt thematisiere – siehe 5.4 *Ethische Perspektive auf den Text*.

Luz stellt in Bezug auf die Verse 35 bis 39 die Hypothese auf, dass mit dem Tempuswechsel und dem fortan verwendeten Aorist eine paränetische Selbstreflexion der Hörer intendiert ist:<sup>1365</sup> „Aus dieser im Futur gehaltenen Gerichtsschilderung erfahren sie also etwas über ihre eigene Gegenwart.“<sup>1366</sup> Hieraus ziehe ich die Schlussfolgerung, dass die Hörer nicht aus einzelnen Versen, sondern aus der gesamten Erzählung Mt 25,31-46 *etwas über ihre eigene Gegenwart* erfahren. Auch dieser Aspekt wird im Gliederungspunkt 5.4 *Ethische Perspektive auf den Text* näher entfaltet.

In Vers 40 beantwortet der Menschenohn-König die Rückfrage der gerechten Erzählfiguren. Mit seiner Antwort löst er zugleich das *Rätsel* der Geschichte auf. Er wertet das Handeln an Notleidenden als ein ihm selbst zuteilgewordenes Handeln.<sup>1367</sup> Da das *Rätsel* der Erzählung in Vers 45 erneut aufgelöst wird, konkretisiere ich die Pointe bei der Analyse dieses Verses. Aus demselben Grund erläutere ich auch erst im nachfolgenden Kapitel, wer mit den „geringsten Brüder[n]“ (V 40) gemeint ist.

#### 5.2.2.2 Verse 41-45 – Bestrafung der Verfluchten

Mit Vers 41 beginnt der Dialog des Menschenohn-Königs mit denjenigen, die sich auf der linken Seite befinden. Die Hörer werden erwarten, dass aufgrund der Platzierung auf der linken, schlechten Seite das Urteil negativ ausfallen wird. Ihre Annahme bestätigt sich in Vers 41b, als der Menschenohn-König diejenigen auf der linken Seite mit „ihr Verfluchten“ anspricht und ihnen verkündet, dass für sie das „ewige Feuer“ (V 41) bestimmt ist. Er begründet sein Urteil damit, dass sie ihm in den jeweiligen Notsituationen nicht zu essen beziehungsweise trinken gegeben haben; sie haben

---

<sup>1362</sup>Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 536.

<sup>1363</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 536; vgl. hierzu auch Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 394-395.

<sup>1364</sup>Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 394.

<sup>1365</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 535.

<sup>1366</sup>Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 535.

<sup>1367</sup>Vgl. Konradt, das Evangelium nach Matthäus 394; vgl. hierzu auch Kirchschräger, Mass-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments 75.

ihm auch nicht Obdach gewährt, Kleidung gegeben oder ihn bei Krankheit wie auch im Gefängnis besucht (vgl. Mt 25,42-43).<sup>1368</sup>

Obleich zwischen dem ersten und zweiten Gerichtsdialog eine parallele Struktur feststellbar ist, macht die Zusammenschau der Verse 34 und 41 zwei Abweichungen sichtbar. Erstens: Während in Vers 34 die Schafe vom „Vater gesegnet“ sind, werden in Vers 41 diejenigen auf der linken Seite lediglich als „die Verfluchten“ bezeichnet. Es fehlt also der Zusatz, wonach die Böcke vom Vater verflucht wären. Analog verhält es sich mit den Konsequenzen des Urteils – und damit zweitens: Der Lohn, der den Gerechten verheißen wird, ist die Inbesitznahme des Reiches, das „seit der Erschaffung der Welt für [sie] bestimmt“ (V 34) war. Demgegenüber ist das „ewige Feuer“ (V 41) nicht für die „Verfluchten“ (V 41) vorherbestimmt, sondern für den „Teufel“ (V 41) und „seine Engel“ (V 41). Beide Abweichungen lassen sich vor dem Hintergrund einer alttestamentlich bezeugten Glaubensvorstellung plausibel machen: Der Text bringt hier die prinzipielle Vorrangigkeit von Gottes Segen zum Ausdruck, wonach der Mensch von Gott gesegnet und für das Reich Gottes bestimmt ist. Sein Schicksal ist allerdings offen; der Mensch kann sich um seine Bestimmung bringen, wenn er nicht nach dem Willen Gottes handelt.<sup>1369</sup> Welches Schicksal den Menschen ebenfalls ereilen kann, macht der dritte Erzählabschnitt offenbar.

Auf das Urteil folgen in Vers 44 die Rückfragen der Verfluchten an den Menschensohn-König. Auch sie zeigen sich unwissend und fragen, wann sie die verschiedenen Handlungen am Weltrichter nicht realisiert hätten.<sup>1370</sup>

Beim zweiten Gerichtsdialog liegt der erzählerische Schwerpunkt ebenfalls auf dem letzten Vers – hier: Vers 45. Obgleich das *Rätsel* der Erzählung bereits in Vers 40 aufgelöst wurde, wird die Pointe in Vers 45 nochmals wiederholt und damit dem Leser eingeschärft: Der Menschensohn-König setzt sich auf besondere Weise mit den Notleidenden in Beziehung,<sup>1371</sup> indem er „das Handeln an Bedürftigen als ein dem Weltenrichter [– besser: dem Menschensohn-König –] selbst zuteilgewordenes Tun“<sup>1372</sup> wertet. Indem sich der Menschensohn-König in den Versen 40 und 45 mit den Be-

---

<sup>1368</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 540.

<sup>1369</sup>Vgl. Haag, Herrschaft Gottes, Reich Gottes 26-27; vgl. hierzu auch Scheuer, Segen, Segnung 397.

<sup>1370</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 393.

Entgegen der Parallelität der zweiteiligen Gerichtsrede (Mt 25,34-40.41-45) wird die Rückfrage der Verfluchten in syntaktisch verkürzter Form erzählt. Während in den Versen 37 bis 39 dreimal das Satzglied „wann haben wir dich gesehen“ mit jeweils zwei Taten verbunden ist, werden in Vers 44 alle sechs Handlungen im Anschluss an die Frage „wann haben wir dich gesehen“ vorgebracht. Bei der verkürzten Rückfrage an den Menschensohn-König ist zudem eine andere Wortwahl auffällig. Die Verfluchten verknüpfen die sechs Hilfeleistungen mit dem Verb *diakonein* (V 39), sodass sie letztlich nachfragen, wann sie ihren Dienst am Herrn nicht geleistet hätten. (Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 393-394).

<sup>1371</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 391.

<sup>1372</sup>Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 393.

dürftigen in Beziehung setzt, macht die Textsequenz vom Weltgericht (Mt 25,31-46) einen wichtigen Aspekt des matthäischen Glaubens- und Wirklichkeitsverständnisses offenbar. Vor dem Hintergrund dieser Texteinheit gilt es Handlungen am Notleidenden nicht auf die konkret zwischenmenschliche Ebene zu beschränken, denn das, „was dem Bedürftigen getan wird oder versagt bleibt, *gilt* als gleichzeitig dem Menschenrichter Jesus getan oder nicht getan“<sup>1373</sup>. Die Erzählung Mt 25,31-46 vermittelt seinen Hörern also ein triadisches Beziehungsverständnis, wonach das Beziehung zum Nächsten den Menschensohn-König inkludiert. Es gilt jedoch anzumerken, dass es sich dabei nicht um eine matthäische Neuschöpfung handelt, wie einschlägige Stellen des Alten Testaments zeigen: „Wer den Geringen bedrückt, schmäht dessen Schöpfer, ihn ehrt, wer Erbarmen hat mit dem Bedürftigen“ (Spr 14,31, vgl. Spr 19,17).<sup>1374</sup>

Meine Analyse zum zweiten Gerichtsdialog geht abschließend der Frage nach, wer mit den „geringsten Brüder[n]“ (V 40) respektive den „Geringsten“ (V 45) gemeint ist.<sup>1375</sup> In der neutestamentlichen Forschung besteht hierzu kein einhelliger Konsens, stattdessen werden verschiedene Erklärungsansätze und Argumente diskutiert.<sup>1376</sup> Da die Fragestellung für meine Arbeit nicht weiter von Bedeutung ist, beschränke ich mich auf zwei Aussagen: Die Deutungen reichen von „allgemein notleidende Menschen“<sup>1377</sup>, „allein (notleidende) Christen“<sup>1378</sup> bis hin zu „Wandermissionare“<sup>1379</sup>. Vor dem Hintergrund des universalen Gerichtsentwurfs – siehe die Ausführung zum ersten Erzählabschnitt – ist die Position am plausibelsten, die unter den „geringsten Brüdern[n]“ (V 40) allgemein Bedürftige versteht.

### 5.2.3 Dritter Erzählabschnitt (V 46) – Zusammenfassende Schlussbemerkung

Die Textsequenz vom Weltgericht (Mt 25,31-46) hat mit Vers 46 einen knapp formulierten Schluss.<sup>1380</sup> Dabei bringt Vers 46 das Gerichtsverständnis, das die Texteinheit narrativ vermittelt, auf den Punkt: Nach Mt 25,31-46 ist im Endgericht die Möglichkeit einer Allversöhnung ausgeschlossen. Erzählt wird stattdessen ein anderer, näherhin ein doppelter Ausgang: ewiges Leben

---

<sup>1373</sup>Konrad, Das Evangelium nach Matthäus 394, (kursiv im Original).

<sup>1374</sup>Auch im außerbiblischen Traditionsraum des Judentums finden sich entsprechende Vorstellungen, wonach die Missachtung eines Menschen der Missachtung Gottes gleichkommt. (Vgl. Konrad, Das Evangelium nach Matthäus 394 sowie Kirchschräger, Mass-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments 76).

<sup>1375</sup>Vgl. Konrad, Das Evangelium nach Matthäus 391.

<sup>1376</sup>Eine Übersicht über die verschiedenen Argumente findet sich bei Konrad, Das Evangelium nach Matthäus 392.

<sup>1377</sup>Konrad, Das Evangelium nach Matthäus 392.

<sup>1378</sup>Konrad, Das Evangelium nach Matthäus 392.

<sup>1379</sup>Konrad, Das Evangelium nach Matthäus 392.

<sup>1380</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 541.

oder ewige Strafe sind die in Aussicht gestellten Schicksale. Den Lesern wird durch die Schlussbemerkung jedoch nicht nur eingeschärft, dass sie im Endgericht zwei diametral entgegengesetzte Schicksale zu erwarten haben, sondern auch, dass sie selbst beeinflussen können, mit welchem Schicksal sie letztlich rechnen können.<sup>1381</sup>

Die Schlussbemerkung zum *ewigen Leben* erinnert aufgrund ihrer exponierten Stellung an die Textsequenz Mt 5,20-48, und damit an die sechs Antithesen in der Bergpredigt. Die Parallelität erschließt sich vom Inhalt her: Auch Mt 5,20 macht offenbar, dass im Himmelreich ein doppelter Ausgang möglich ist – die Teilhabe daran und der Ausschluss davon.<sup>1382</sup> Vers 48 knüpft an die Botschaft von Mt 5,20 an und vermittelt den Lesern, wie ihnen eine Teilhabe am Reich Gottes möglich wird. Sie haben nach dem *echten* Willen Gottes zu handeln und damit die Lehre umzusetzen, die ihnen das Matthäusevangelium narrativ entfaltet.<sup>1383</sup> Aufgrund der inhaltlichen Nähe lenkt Mt 25,46 den Blick des Lesers zurück auf die Bergpredigt.

### 5.3 Gesamtbetrachtung

Die Leser der Rede von den Endereignissen und vom Gericht (Mt 24,3-25,46) werden aufgrund der Kontextinformationen annehmen, dass die ersten drei Verse von Mt 25,31-46 eine (endzeitliche) Gerichtszene einleiten. Von Kapitel 24 herkommend werden sie also die Scheidung des Menschensohn-Königs als Gerichtshandlung deuten.<sup>1384</sup> Das Gerichtsverständnis, das in Mt 25,31-46 aufscheint, bezieht sich zum einen universal auf alle Völker und ist zum anderen auch durch einen offenen, genauer: doppelten Ausgang gekennzeichnet. Den Rezipienten wird ferner vermittelt, dass sie im Endgericht nach ihrem Handeln beurteilt werden und dass ewiges Leben beziehungsweise ewige Strafe die zu erwartenden Schicksale sind.<sup>1385</sup>

Wie unter Gliederungspunkt 2. *Die Rede von den Endereignissen und vom Gericht (Mt 24,3-25,46)* dargestellt, ist das Endgericht nicht nur Gegenstand der Kapitel 24 und 25. Es gehört vielmehr zu den Grundcharakteristika des gesamten Matthäusevangeliums und ist zugleich ein Zielpunkt auf den die matthäische Jesusgeschichte als Ganze hinausläuft:<sup>1386</sup> Das Gericht wird bereits in Mt 3,7-

---

<sup>1381</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 391.

<sup>1382</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 76-77.

Die Gerechtigkeit der Pharisäer und Schriftgelehrten reicht offensichtlich nicht, um in das Himmelreich zu kommen (vgl. Mt 5,20). Mit Konradt ist ferner darauf hinzuweisen, dass Mt 5,20 einerseits zur Texteinheit Mt 5,17-20 gehört, andererseits aber auch „eine Art Obersatz“ zu den sechs nachfolgenden Antithesen darstellt. (Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 77).

<sup>1383</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 99.

<sup>1384</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 530-532.

<sup>1385</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 541.

<sup>1386</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 544-545.

12 von Johannes dem Täufer angekündigt und ist anschließend Gegenstand weiterer Erzählungen. Mit dem Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,24-30), dessen Deutung (Mt 13,36-43) und dem Gleichnis vom Fischernetz (Mt 13,47-50) habe ich im oben genannten Gliederungspunkt bereits drei Texteinheiten vorgebracht, in denen das Endgericht aufscheint. Darüber hinaus gilt es auch Textsequenzen für das endzeitliche Gericht transparent zu machen, in denen von *Lohn* beziehungsweise *Strafe* oder von *ewigem Leben* oder der *Hölle* erzählt wird.<sup>1387</sup> Mit Luz gilt dies „für den ersten Teil (5,3-12.22.25f.29f; 6,2.4.18; 7,1f; 8,11f; 9,38; 10,14f.28), besonders aber für die beiden ‚Scheidungskapitel‘ 11 und 12, wo κρίσις zum Leitwort wird (11,6.20-24; 12,20.27.33-37.41f; vgl. 31f), für den Hauptteil über die Gemeinde (16,25-27; 18,8f; 19,16.24.27-30; 20,11-16) und für den Jerusalemteil (21,18-20; 22,11-14; 23,33; vgl. 23,34-24,2)“<sup>1388</sup>. Das Endgericht ist insbesondere Zielpunkt der ersten vier Redeblocke, die alle mit Gerichtsankündigungen beziehungsweise Gerichtsmotiven enden: in der Bergpredigt die Texteinheit Mt 7,13-27, in der Aussendungsrede die Verse Mt 10,32-33.40-42, in der Gleichnisrede die Sequenz Mt 13,37-43.47-50 und in der Gemeinderede das Gleichnis vom unbarmherzigen Gläubiger (Mt 18,23-35).<sup>1389</sup> Mit Luz ist zusammenfassend auf den Punkt bringen:

„[D]as Endgericht [ist] im Mt-Evangelium ständig präsent und prägt sich den Köpfen und den Gemütern seiner Leser/innen ein.“<sup>1390</sup>

Vor dem Hintergrund meiner Forschungsfrage konkretisiere ich im nächsten Schritt eine ethische Lesart von Mt 25,31-46, die an den ethischen Implikationen ansetzt, die in der narrativen Analyse bereits angeklungen sind.

#### 5.4 Ethische Perspektive auf den Text

Im Anschluss an die allgemeine Analyse untersuche ich die Texteinheit Mt 25,31-46 aus ethischer Perspektive. Aufgrund seiner moralischen Relevanz steht das bereits angesprochene Unwissenheitsmotiv beziehungsweise die Handlungsintention der gerechten Erzählfiguren im Fokus meiner Betrachtung. Die ethische Perspektive nimmt als erstes die Erzählebene in den Blick, um darauf beziehungsweise die Rezipientenebene zu analysieren. Erneut ist in Erinnerung zu rufen: Die ethische Perspektive auf die Erzählung Mt 25,1-13 darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass es im Erzählkontext (Mt 24,3-25,46) zentral nicht um Ethik oder Moral, sondern um Eschatologie geht – siehe Kapitel 2. *Die Rede von den Endereignissen und vom Gericht (Mt 24,3-25,46)*.

---

<sup>1387</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 545.

<sup>1388</sup>Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 545.

<sup>1389</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 545.

<sup>1390</sup>Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 545.

#### 5.4.1 Erzählebene – Was ist die Handlungsmotivation der gerechten Erzählfiguren?

Meine ethische Analyse der Erzählebene geht der Frage nach: Was ist die Handlungsmotivation der gerechten Erzählfiguren? Die Frage knüpft an den neutestamentlichen Diskurs an, der im Zusammenhang mit den möglichen Handlungsmotiven der Gerechten geführt wird.<sup>1391</sup> In Anlehnung an Kant und die liberale Theologie stellt beispielsweise Luz die Anfrage an den Text, ob die Gerechten, das Gute um seiner selbst willen tun. Er kommt dabei zum Ergebnis, dass keine der angeklagten Erzählgruppen – weder die Gerechten noch die Verurteilten – wusste, dass sie mit ihren Taten am Menschensohn-König selbst gehandelt haben. Seine Annahme bringt er mit dem Begriff des Unwissenheitsmotivs plakativ zum Ausdruck.<sup>1392</sup> Nach Luz habe dieses Motiv eine ausschließlich literarische Bedeutung, denn man dürfe es „wahrscheinlich (...) nicht aus der Textwelt in die reale Welt transportieren“<sup>1393</sup>. Weiter führt Luz aus, dass das Unwissenheitsmotiv als retardierendes Moment dient, und damit die Pointe der Erzählung einschärft.<sup>1394</sup> Es illustriert zudem das Lohnverständnis des Textes, das er wie folgt ausweist:<sup>1395</sup>

„Die Gerechten haben nicht ‚gerechnet‘ und nicht durch ihre Liebe ihren Lohn verdienen wollen.“<sup>1396</sup>

Mit dem Zitat lässt sich ferner die Ausgangsfrage beantworten, was die Handlungsmotivation der gerechten Erzählfiguren ist. Nach Luz waren die Gerechten unwissend und haben nicht kalkuliert. Sie haben sich nicht von einem externen Anreiz motivieren lassen und haben nicht beabsichtigt, durch ihr Handeln einen Lohn zu erhalten.<sup>1397</sup>

Als Zwischenfazit ist festzuhalten: Luz' Ausführungen zur Handlungsmotivation – Luz spricht diesbezüglich vom Unwissenheitsmotiv und Lohnverständnis des Textes – beschränken sich auf die literarische Ebene. Ferner belässt er es bei einer negativen Bestimmung der Handlungsabsicht – die

---

<sup>1391</sup>Es geht damit um die Intention, und damit um ein wichtiges Kriterium in der theologisch-ethischen Beurteilung von Handlungen. (Vgl. Weber, *Allgemeine Moraltheologie* 252-255). Hierbei handelt es sich jedoch nicht um ein Alleinstellungsmerkmal der theologischen Ethik. Auch andere Ethikansätze akzentuieren bei der Beurteilung einer Handlung die Intention. Allen voran ist hier die Gesinnungsethik zu nennen, die im Denkhorizont der Philosophie des deutschen Idealismus steht. (Vgl. Weber, *Allgemeine Moraltheologie* 251-252).

<sup>1392</sup>Vgl. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, 3. Teilband 536.

Obgleich Kirchschräger den Begriff des Unwissenheitsmotivs nicht verwendet, kommt seine Analyse zum gleichen Ergebnis: Die gerechten Erzählfiguren haben nicht gewusst, dass sie bei ihren Taten zugleich am Menschensohn-König handeln. (Vgl. Kirchschräger, *Mass-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments* 75).

<sup>1393</sup>Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, 3. Teilband 536.

<sup>1394</sup>Vgl. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, 3. Teilband 536-537.

Das Lohnverständnis, das der Text offenbar macht, analysiere ich im Gliederungspunkt 5.4.2 *Rezipientenebene – Die Botschaft an die Hörer*, wo ich gegen Luz die Position vertrete, dass man das Unwissenheitsmotiv aus der Textwelt in die reale Welt transportieren darf. Genau hier setzt meine textpragmatische Analyse an, die die potenzielle Wirkabsichten von Mt 25,31-46 untersucht und der Frage nachgeht, was der Autor mit seinem Text bewirken will, und ob sich dabei Handlungsanweisungen an die Rezipienten feststellen lassen.

<sup>1395</sup>Vgl. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, 3. Teilband 537.

<sup>1396</sup>Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, 3. Teilband 537.

<sup>1397</sup>Vgl. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, 3. Teilband 537.

gerechten Erzählfiguren haben *nicht gerechnet* und sie haben sich *nicht durch einen Lohn motivieren* lassen.<sup>1398</sup>

Luz ist dahingehend zuzustimmen, dass die gerechten Erzählfiguren unwissend waren. Sie haben insofern nicht gerechnet, da sie nicht wussten, dass sie mit dem Handeln an Bedürftigen zugleich auch am Menschensohn-König handeln würden (vgl. VV 37-39). Kritischen Rückfragen, ob dem *tatsächlich* so sei und die Angaben auch *wirklich* korrekt seien, ist der Erzähltext entgegenzuhalten. Er betont sechsmal und damit in aller Deutlichkeit, dass die Gerechten nicht wussten, dass sie mit ihren Taten am Menschensohn-König handeln. Der Text macht daher eindrücklich, das ihnen Glauben zu schenken ist.

Die narrativ bezeugte Unwissenheit gibt zudem Antwort auf die Frage nach der Handlungsmotivation der gerechten Erzählfiguren. Stellt man die Textinformation in Rechnung, dann lässt sich folgende Annahme plausibilisieren: Die Handlungsmotivation der Gerechten war nicht, dass sie mit ihrer Hilfeleistung zugleich am Menschensohn-König handeln und sich dadurch auch einen Lohn verdienen wollten. Dieser Motivationsgrund kann also mit dem Erzähltext ausgeschlossen werden. Weitere Annahmen zur Handlungsintention der Gerechten lassen sich mit dem Text jedoch nicht belegen. Deshalb ist dem zweiten Teil von Luz' Aussage, dass die gerechten Erzählfiguren keinen Lohn verdienen wollten, ebenfalls nicht zuzustimmen. Zwar ist die Schlussfolgerung vom Unwissenheitsmotiv auf eine nicht-lohnrorientierte Handlungsmotivation naheliegend und auf den ersten Blick plausibel, allerdings geht sie am Text vorbei. In anderen Worten: Anhand der Textinformation, dass die Gerechten nicht wussten, dass sie mit ihrem Handeln zugleich auch am Menschensohn-König handeln, ist eine nicht-lohnrorientierte Handlungsintention nicht stringent. Der zweite Teil von Luz' Annahme geht damit über den Text hinaus und ist als reine Spekulation zu bewerten. Obgleich meine Ausführung den zweiten Teil von Luz' Aussage widerlegen, bedeutet das nicht, dass ein Umkehrschluss zu seiner Position – im Sinne einer positiven Formulierung – richtig wäre. So sind Überlegungen, ob die Gerechten den Bedürftigen nur geholfen haben, um das ewige Leben zu erhalten (vgl. Mt 25,46), gleichermaßen als spekulativ zu bewerten. Die Antwort muss auch hier sein: Der Text gibt hierzu keine Auskunft; die Frage zur tatsächlichen Handlungsmotivation muss offenbleiben.

Es ist festzuhalten: Warum die Gerechten den bedürftigen Menschen letztlich geholfen haben, macht die Textsequenz Mt 25,31-46 an keiner Stelle offenbar. Die Frage muss daher offenbleiben, zumal sich nur ein möglicher Motivationsgrund ausschließen lässt.

---

<sup>1398</sup>Konradt weist mit seinen Ausführungen zur Unwissenheit der gerechten Erzählfiguren in eine ähnliche Richtung wie Luz. So ist auch für Konradt die Unwissenheit der Gerechten als literarisches Mittel zu begreifen, weshalb seine Analyse der Erzählebene ebenfalls auf die literarische Bedeutung des Unwissenheitsmotivs beschränkt. (Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 394-395).

#### 5.4.2 Rezipientenebene – Die Botschaft an die Hörer

Die nachfolgenden Ausführungen haben die Kommunikationsebene des Textes zum Gegenstand. Näherhin setze ich mich mit der Frage auseinander, welche potenzielle(n) Wirkabsicht(en) die Textsequenz Mt 25,31-46 hat. Meine Ausführungen zur Rezipientenebene nehmen ihren Ausgang bei den Antwortversuchen, die sich in der Sekundärliteratur finden.

Wie bereits vorgebracht, beschränkt Luz seine Ausführung zum Unwissenheitsmotiv und zum Lohnverständnis des Textes auf die Erzählebene.<sup>1399</sup> In der Konsequenz lässt er die Frage unberücksichtigt, welche Botschaft den Hörern durch das Unwissenheitsmotiv beziehungsweise durch das narrativ vermittelte Lohnverständnis offenbar wird. Dass Luz diese Fragestellung nicht näher untersucht, ist insofern überraschend, da sie in seiner Erklärung zum ersten Gerichtsdialog (VV 35-39) aufscheint:

„Nun beginnt der eigentliche Gerichtsdialog. Seine Feststellungen und Fragen sind im Aorist formuliert, als Rückblende auf das gegenwärtige Leben der Leser/innen. Aus dieser im Futur gehaltenen Gerichtsschilderung erfahren sie also etwas über ihre eigene Gegenwart.“<sup>1400</sup>

Im Anschluss führt Luz jedoch nicht weiter aus, worin die erwähnte Rückblende konkret wird und was die Adressaten näherhin über ihre eigene Gegenwart erfahren. Da er sich auf diesen Passus beschränkt, muss offenbleiben, welche Wirkabsicht(en) er für das Lohnverständnis des Textes letztlich annimmt. Anders als Luz analysieren Konradt und Kirchschräger die Kommunikationsebene des Textes, deren Position ich jeweils in den Grundzügen darstelle.<sup>1401</sup>

##### 5.4.2.1 Christologische Botschaft – Handeln am Bedürftigen als Handeln an Christus

Konradt geht in seiner Analyse zu Mt 25,31-46 nicht der Frage nach, was den Rezipienten durch die Unwissenheit der gerechten Erzählfiguren narrativ vermittelt wird – seine Argumentation gleicht in dieser Hinsicht der von Luz. Wie bei der allgemeinen Analyse vorgebracht, deutet auch Konradt das Unwissenheitsmotiv ausschließlich als literarisches Mittel, dass die Pointe der Textsequenz Mt 25,31-46 einschärft (vgl. VV 40.45). In seinem Kommentar erschließt er die Bedeutung des Unwissenheitsmotivs also nur für die Erzähl-, nicht jedoch für die Rezipientenebene. Dass Konradt dieser Fragestellung nicht nachgeht, ist insofern überraschend, da er im Anschluss an seine Ausführungen zur literarischen Funktion des Unwissenheitsmotivs die Botschaft der Erzählung Mt 25,31-46 analysiert:<sup>1402</sup>

---

<sup>1399</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 536.

<sup>1400</sup>Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 535.

<sup>1401</sup>Konradts und Kirchschrägers Interpretationsentwürfe stellen keine Extrempunkte in der neutestamentlichen Forschung dar, sondern repräsentieren mehrheitsfähige Positionen.

<sup>1402</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 394-395.



„Die erzählte Welt ist aber nicht mit der Kommunikationsebene des Evangelisten zu verwechseln. (...) Den Adressaten des Mt wird durch den Text hingegen gerade eingeschärft, dass die von ihnen geforderten Werke der Barmherzigkeit ‚Dienst‘ an Christus sind.“<sup>1403</sup>

Nach Konradt wird den Rezipienten in Mt 25,31-46 narrativ vermittelt, das Handeln am Bedürftigen zugleich Handeln an Jesus Christus ist. Vor diesem Hintergrund zählt er die Hilfe für einen notleidenden Menschen zu den konstitutiven Merkmalen des Christseins.<sup>1404</sup>

Konradt ist insofern zuzustimmen, dass Mt 25,31-46 den Adressaten vermittelt, dass die Hilfe für einen Notleidenden zugleich Handeln – und damit *Dienst* – an Jesus Christus ist. Konradt lässt jedoch einen wichtigen Aspekt unberücksichtigt: Obgleich er die Rezipientenebene thematisiert, setzt er sich nicht mit der Frage auseinander, welche Botschaft das Lohnverständnis des Texts den Rezipienten offenbar macht. Diese Leerstelle schließe ich im übernächsten Gliederungspunkt.

#### 5.4.2.2 Solidarische Botschaft – Appel zum selbstlosen Helfen

Kirchschläger analysiert ebenfalls die Kommunikationsebene des Textes Mt 25,31-46. Seine Ausführungen weisen in eine ähnliche Richtung wie die Konradts, gehen bei genauerer Betrachtung aber deutlich über dessen Position hinaus. Dies ist darauf zurückzuführen, dass Kirchschläger schwerpunktmäßig ethische Prinzipien in biblischen Erzählungen zu erschließen versucht.<sup>1405</sup> Nach Kirchschläger vermittele die Textsequenz zum einen, dass die Leser durch die Hilfe am Notleidenden Christus begegnen können.<sup>1406</sup> Die ethische Leitlinie, die die Erzählung Mt 25,31-46 einschärft, sei zum anderen: Das Zusammenleben der Menschen nach dem „ethische[n] Prinzip der Solidarität“<sup>1407</sup>. Dieses Prinzip werde den Lesern nicht bloß verkündet, sondern sei ihnen als Imperativ zugleich aufgegeben. Die Geschichte habe also die Wirkabsicht, dass die Leser barmherzig handeln

---

<sup>1403</sup>Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 395.

<sup>1404</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 394-395.

Ferner führt Konradt aus, dass für ihn „der Rekurs auf Mt 25,31-46 als Grundtext der Diakonie (...) zu Recht“ besteht. (Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 395).

<sup>1405</sup>Vgl. Kirchschläger, Mass-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments 4.

<sup>1406</sup>Vgl. Kirchschläger, Mass-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments 76.

Bei genauerer Betrachtung gilt es Kirchschlägers Position von der Konradts abzugrenzen. Wie im vorausgehenden Gliederungspunkt dargestellt, ist für Konradt die Wirkabsicht des Textes darin zu sehen, dass Handeln am Bedürftigen als Dienst an Jesus Christus offenbar wird. Von einer „Christusbegegnung“ spricht Konradt im Gegensatz zu Kirchschläger nicht. (Kirchschläger, Mass-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments 76; vgl. hierzu auch Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 394-395). Nach Kirchschläger beinhalte die Hilfe am Notleidenden die Begegnung mit Jesus Christus, der im notleidenden Menschen präsent sei. (Vgl. Kirchschläger, Mass-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments 76, 78). Meines Erachtens lässt sich nur Konradts Position mit dem Text belegen. Schließlich erzählt die Geschichte lediglich, dass der Menschensohn-König das Handeln am Bedürftigen als ein Handeln an ihm selbst wertet: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.“ (Mt 25,40) Dass man Christus bei den erzählten Handlungen zugleich auch begegnen könne, lässt sich mit dem Text hingegen nicht stringent belegen.

<sup>1407</sup>Kirchschläger, Mass-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments 77.

und allen Menschen in Notsituationen helfen sollen.<sup>1408</sup> Kirchschräger untersucht in seinem Kommentar darüber hinaus das Lohnverständnis des Textes und setzt sich dabei mit der Frage auseinander, welche Handlungsmotivation die Textsequenz Mt 25,31-46 seinen Hörern offenbar macht.<sup>1409</sup> In einem einschlägigen Passus konstatiert er:

„Bedingungslose Solidarität, die keine Grenzen kennt, mit allen Menschen wird von den Menschen verlangt, was Jesus am Beispiel der notleidenden Menschen explizit macht. (...) Solidarität um der Solidarität und *nicht um einer Belohnung willen* wird den Menschen verkündigt, und das Subjekt dieser Botschaft – Jesus Christus – erweist sich für die Adressatinnen und Adressaten als glaubwürdiger Bote dieser Nachricht“<sup>1410</sup>.

Nach Kirchschräger sei es ebenso die Wirkabsicht des Textes, dass die Adressaten solidarisch handeln und dass zugleich die Hilfeleistung am Bedürftigen um der Solidarität willen motiviert sein soll. Die Erzählung vermittele den Rezipienten näherhin, dass „der Mensch in Not den Zweck des Eingreifens bilden“<sup>1411</sup> solle. Von Lohnerwartungen dürfe ihr Handeln hingegen nicht motiviert sein, wie Kirchschräger in Bezug auf den Erzähltext argumentiert. Oder allgemein formuliert: Die Handlungsmotivation bei der Hilfe für einen notleidenden Menschen habe also vom Motiv der individuellen Vorteilserwartung zu abstrahieren.<sup>1412</sup>

Kirchschräger argumentiert damit auf der Ebene eines wirkungsgeschichtlich weitverbreiteten Deutungstyps, und zwar der universalen Deutung von Mt 25,31-46. Dieser Deutungstyp lässt sich mit Luz in verschiedene Unterformen ausdifferenzieren.<sup>1413</sup> Bei zwei Subkategorien lassen sich Analogien zu Kirchschrägers Interpretation feststellen: Zum einen bei der Auslegung der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts, die betont, dass „*das Gute, vor allem die Liebe, nur um seiner selbst willen getan werden kann*“<sup>1414</sup>. Zum anderen mit der Deutung von Mt 25,31-46 als „*Grundtext der Diakonie*“<sup>1415</sup>. In Bezug auf die Textsequenz Mt 25,31-46 wird die Lehre von den sieben leiblichen Werken der Barmherzigkeit begründet. Die Liste der sechs Handlungen aus Mt 25,31-46 wurde um das Begraben der Toten nach Tob 1,17 erweitert und gilt seit dem Mittelalter als festes Traditionsgut.<sup>1416</sup> Dabei werden die Werke der Barmherzigkeit mit selbstlosem Handeln in Verbindung gebracht, das auf eine lohnorientierte Motivation verzichten müsse – wie ein Auszug aus der Katechese von Kardinal Christoph Schönborn veranschaulichen soll:

---

<sup>1408</sup>Vgl. Kirchschräger, Mass-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments 78.

<sup>1409</sup>Vgl. Kirchschräger, Mass-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments 76.

<sup>1410</sup>Kirchschräger, Mass-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments 76, (Hervorhebung durch den Verfasser).

<sup>1411</sup>Kirchschräger, Mass-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments 76.

<sup>1412</sup>Vgl. Kirchschräger, Mass-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments 76.

<sup>1413</sup>Ein Überblick findet sich bei Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 521-526.

<sup>1414</sup>Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 522, (kursiv im Original).

<sup>1415</sup>Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 522, (kursiv im Original).

<sup>1416</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 522.

„Jesus will nicht, dass wir die anderen, unsere Not leidenden Brüder und Schwestern, bloß als Instrument unserer eigenen Heiligung, als Mittel zum frommen Zweck benützen. Immer wieder ist es die selbstlose, selbstvergessene Gabe, die Gottes Erbarmen auf uns herabruft. Wir spüren deutlich, ob die Werke der Barmherzigkeit selbstlos, um des Nächsten willen geschehen, oder ob dabei auf Lohn, Anerkennung, eigenes ‚Sich-gut-fühlen‘ geschaut wird. Deshalb gibt es die wirklich lautere, selbstlose gute Tat auch bei Menschen, die sich selber als Atheisten verstehen.“<sup>1417</sup>

Kirchschlägers Ausführungen zur Wirkabsicht des Textes, wonach die Rezipienten *nicht um einer Belohnung willen* handeln sollten und dass stattdessen „der Mensch in Not den Zweck des Eingreifens bilden“<sup>1418</sup> solle, sind jedoch nicht frei von Widersprüchen. Bereits an dieser Stelle will ich gegen Kirchschläger einwenden, dass seine Argumentation doppeldeutig ist. Zum einen postuliert er, dass die Textsequenz Mt 25,31-46 seinen Adressaten „Solidarität um der Solidarität“<sup>1419</sup> willen offenbare. Er behauptet zum anderen, dass „der Mensch in Not den Zweck des Eingreifens bilden“<sup>1420</sup> solle. Aus ethischer Sicht wirft seine Wortwahl die Frage auf, was den Lesern letztlich vermittelt wird. Sollen sie nun solidarisch um der Solidarität willen sein oder sollen sie solidarisch handeln, weil es um den notleidenden Menschen geht? Die Doppeldeutigkeit ist darauf zurückzuführen, dass Kirchschläger nicht näher bestimmt, was er unter *Solidarität* und *Zweck der Hilfe* versteht. Der Widerspruch lässt sich mit folgender Erklärung auflösen: Den Lesern wird verkündet, dass sie solidarisch sein sollen, weil sie die Solidarität dazu verpflichtet. Ein notleidender Mensch ist der Zweck ihrer Hilfe in dem Sinne, dass er zum Anlass oder Grund für ihre Solidarität wird. Nach dieser Lesart ist Solidarität hier als Grundhaltung oder Maxime zu verstehen, aus der sich in bestimmten Situationen konkrete Handlungen ergeben. Zu solidarischen Handlungen soll es folglich genau dann kommen, wenn man einem notleidenden Menschen begegnet.

Um meine Einwände gegen Kirchschlägers Argumentation plausibel machen zu können, ist seine Position zunächst weiter zu explizieren. Kirchschläger begründet die Handlungsmotivation, die den Rezipienten vermittelt werde, von der Unwissenheit der gerechten Erzählfiguren her. Wie bereits dargelegt, haben sie nicht gewusst, dass sie mit ihrem Handeln am Bedürftigen zugleich auch am Menschensohn-König handeln, und – so Kirchschläger weiter – dafür im Himmelreich mit dem ewigen Leben honoriert werden. Triebfeder ihres Handelns sei daher nicht eine (endzeitliche) Belohnung, sondern die Hilfe am notleidenden Menschen.<sup>1421</sup> Im nächsten Schritt schließt Kirchschläger von der Erzählwelt und den von ihm getroffenen Zusatzannahmen direkt auf die Handlungsmotivation, die der Text seinen Lesern offenbar macht: Gemäß seiner Vorannahmen kommt er zu dem

---

<sup>1417</sup>Schönborn, 7. Katechese: Die Werke der Barmherzigkeit.

<sup>1418</sup>Kirchschläger, Mass-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments 76.

<sup>1419</sup>Kirchschläger, Mass-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments 76.

<sup>1420</sup>Kirchschläger, Mass-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments 76.

<sup>1421</sup>Vgl. Kirchschläger, Mass-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments 75-76.

Ergebnis, dass „Solidarität um der Solidarität und nicht um einer Belohnung willen“<sup>1422</sup> die Handlungsintention der Leser sein solle.

Kirchschläger differenziert nur unzureichend zwischen Erzähl- und Rezipientenebene, wobei näherhin drei Aspekte gegen seine Position vorzubringen sind.

Erstens: Obgleich die gerechten Erzählfiguren nicht wussten, dass sich der Menschensohn-König mit den Bedürftigen in Beziehung setzt, lässt sich mit dieser Textbeobachtung nicht stringent belegen, dass es in der Texteinheit Mt 25,31-46 um *selbstlose* Hilfeleistungen an Bedürftigen und bedingungslose Solidarität gehe. Kirchschlägers Annahme geht vielmehr am Erzähltext vorbei, der lediglich Auskunft darüber gibt, dass die Gerechten nicht wussten, dass sie mit ihren Taten auch am Menschensohn-König handeln. Die Handlungsmotivation wird hier negativ bestimmt, sodass man genau diese Handlungsintention ausschließen kann. Weitere Angaben zur Handlungsmotivation der Gerechten lassen sich dem Text hingegen nicht entnehmen. Der Leser erfährt also nicht, was die Erzählfiguren letztlich zur Hilfeleistung motiviert hat. Die falsche Annahme ist darauf zurückzuführen, dass Kirchschläger Zusatzannahmen macht und den Text hineininterpretiert. So glaubt er, die Handlungsintention der Gerechten näher bestimmen zu können, und zwar, dass nicht das ewige Leben, sondern die Hilfe am Bedürftigen ihr Handeln motiviert habe. Da Kirchschläger hier jenseits des Textes argumentiert und auf dieser Grundlage seine weiteren Annahmen trifft, ist es nicht verwunderlich, dass sich seine Behauptung, den Adressaten werde bedingungslose Solidarität verkündet, nicht mit der Erzählung Mt 25,31-46 belegen lässt. Der erste Kritikpunkt gewinnt vor dem Hintergrund des zweiten Einwands weiter an Plausibilität.

Zweitens: Von der Unwissenheit der gerechten Erzählfiguren unvermittelt auf die Rezipientenebene zu schließen – das heißt: vom Erzähltext direkt auf die Handlungsmotivation zu schließen, die der Text seinen Adressaten offenbar macht –, widerspricht der Auffassung, dass Evangelien als intentionale Kommunikationsgeschehen zu verstehen sind. Denn obgleich eine fiktionale Figur in einer intradiegetischen Erzählung nicht weiß, dass sie mit ihrem Handeln zugleich am Menschensohn-König handelt, lässt dies keine unmittelbare Schlussfolgerung für die Rezipientenebene zu. Oder mit Konradt gesprochen: „Die erzählte Welt ist (...) nicht mit der Kommunikationsebene des Evangelisten zu verwechseln.“<sup>1423</sup> In Anlehnung an Konradt lässt sich weiter gegen Kirchschläger argumentieren: Den Adressaten der Matthäusevangeliums wird durch die Textsequenz vom Weltgericht (Mt 25,31-46) gerade eingeschärft, dass sie durch Handlungen an Bedürftigen mit einer Belohnung im Endgericht rechnen können.<sup>1424</sup> Ich gehe auf den Aspekt an dieser Stelle nicht weiter ein, da ich ihn im anschließenden Kapitel ausführlich darstellen werde.

---

<sup>1422</sup>Kirchschläger, *Mass-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments* 76.

<sup>1423</sup>Konradt, *Das Evangelium nach Matthäus* 395.

<sup>1424</sup>Vgl. Konradt, *Das Evangelium nach Matthäus* 395.

Drittens: Hinzu kommt, dass Kirchschrägers Akzentuierung der (selbstlosen) Handlungsmotivation sowohl an der Botschaft der Texteinheit Mt 25,31-46 als auch an der des Kontextes (Mt 24,3-25,46) vorbeigeht. Wie in der allgemeinen Analyse vorgebracht, macht die Textsequenz Mt 25,31-46 offenbar, dass das angemessene Handeln das entscheidende Kriterium im Endgericht ist. In den Versen 40 und 45 stellt der Menschensohn-König unmissverständlich heraus, dass das, was getan beziehungsweise nicht getan wurde, über das Schicksal im Endgericht entscheiden wird. In meinen Ausführungen zum Gleichnis von den zehn Mädchen und zum Gleichnis von den anvertrauten Geldern habe ich exemplarisch aufgezeigt, dass die Leser im paränetischen Mittelteil der fünften Rede des matthäischen Jesu zum zielgerichteten Handeln aufgefordert werden. Auch im unmittelbaren Erzählkontext von Mt 25,31-46 liegt der Fokus also auf der Handlung und nicht auf der Motivation. Dass es im Endgericht auf eine sittliche Handlungsintention ankomme, macht die Rede von den Ereignissen und vom Gericht (Mt 24,3-25,46) hingegen nicht offenbar und wird daher auch nicht von den Lesern gefordert.

#### 5.4.2.3 Teleologische Botschaft – das Himmelreich als Handlungsanreiz

Es greift zu kurz, die Botschaft der Textsequenz Mt 25,31-46 auf den im Gliederungspunkt 5.4.2.1 *Christologische Botschaft – Handeln am Bedürftigen als Handeln an Christus* dargestellten Aspekt zu beschränken. Schließlich wird den Lesern durch die Texteinheit Mt 25,31-46 auch der Beurteilungsmaßstab des Endgerichts eingeschärft, den es vor dem Hintergrund der weiteren Ausführungen zu explizieren gilt: Das entscheidende Kriterium ist – wie schon im Gleichnis von den zehn Mädchen und im Gleichnis von den anvertrauten Geldern – die Handlung selbst – oder wie Konradt gesprochen:

„25,31-46 entwirft also ein Gerichtsszenarium, dass *alle* Menschen danach beurteilt werden, wie sie sich in Situationen, in denen sie dazu in der Lage waren, Hilfe zu leisten, denen gegenüber verhalten haben, die sich in einer Notsituation befanden.“<sup>1425</sup>

Obleich Konradts Aussage teilweise über den Text hinausgeht,<sup>1426</sup> lässt sich mit diesem Zitat der Beurteilungsmaßstab im Endgericht pointiert zum Ausdruck bringen. Die gerechten Erzählfiguren werden mit dem ewigen Leben honoriert, weil sie gehandelt und Notleidenden geholfen haben. Eine vermeintlich sittliche Handlungsintention macht die Erzählung hingegen nicht offenbar.<sup>1427</sup> Wer solche Überlegungen dennoch anstellt, argumentiert jenseits des Textes – einen Fehler, den eine seriöse Textauslegung nicht begehen darf. Der Text gibt zur Handlungsintention der Gerechten

---

<sup>1425</sup>Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 393.

<sup>1426</sup>Die Textsequenz Mt 25,31-46 macht schließlich die Situation, in der die Hilfeleistung erfolgte, nicht offenbar. Dem Erzähltext lässt sich nicht entnehmen, unter welchen näheren Umständen die gerechten Erzählfiguren den Notleidenden geholfen haben.

<sup>1427</sup>Vgl. Konradt, Das Evangelium nach Matthäus 394-395.

über das negativ bestimmte Unwissenheitsmotiv hinaus keine weitere Auskunft. Der Leser weiß also nicht, was ihr Handeln letztlich motiviert hat. Ihm wird stattdessen vermittelt, dass das entscheidende Kriterium im Endgericht der Handlungsvollzug ist, und zwar die Umsetzung der Lehre, die das Matthäusevangelium narrativ entfaltet. Oder wie sich mit Luz pointiert zum Ausdruck bringen lässt: „Es geht Matthäus um Praxis“<sup>1428</sup>.

Die Botschaft an die Leser ist damit nur zum Teil erschlossen. Das volle Deutungsspektrum wird erst sichtbar, wenn man die Textsequenz Mt 25,31-46 im Kontext der Rede von den Endereignissen und vom Gericht (Mt 24,3-25,46) liest und interpretiert. So lässt sich in der Zusammenschau mit dem Gleichnis von den zehn Mädchen (Mt 25,1-13) und dem Gleichnis von den anvertrauten Geldern (Mt 25,14-30) eine weitere Wirkabsicht von Mt 25,31-46 plausibilisieren: Die Texteinheit Mt 25,31-46 trägt der Handlungswirksamkeit der in den vorausgehenden Gleichnissen vermittelten Sollensforderung zum zielorientierten Handeln Rechnung. Mit dem Endgericht werden die metaphorischen Appelle also handlungswirksam gestützt. Das Endgericht kann die Leser dazu motivieren, dass sie die Lehre Jesu befolgen. Es soll zudem gewährleisten, dass die narrativ vermittelte Lehre des Matthäusevangeliums umgesetzt wird. Die textpragmatische Analyse von Mt 25,31-46 gibt also Antwort auf die Frage, welche Handlungsmotivation die Rede von den Endereignissen und vom Gericht (24,3-25,46) offenbar macht beziehungsweise warum die Leser die Lehre Jesu umsetzen sollen. So vertrete ich gegen Luz die Position, dass man das Unwissenheitsmotiv aus der „Textwelt in die reale Welt transportieren“<sup>1429</sup> darf, und deute gegen Konrad das Unwissenheitsmotiv nicht ausschließlich als literarisches Mittel. Transportiert man das Unwissenheitsmotiv in die Welt der Leser und erschließt seine Bedeutung für die Rezipientenebene, dann lassen sich folgende Annahmen schlussfolgern: Den Adressanten der fünften Rede Jesu wird durch die Erzählung vom Weltgericht (Mt 25,31-46) der Handlungsappell zum zielgerichteten Handeln aus dem paränetischen Mittelteil (Mt 24,32-25,30) eingeschärft. Das Endgericht lässt sich diesbezüglich als „Anreizsystem“ verstehen, dass die Leser zur Umsetzung des metaphorischen Appells motivieren soll. Den Lesern wird durch die Texteinheit Mt 25,31-46 vermittelt, dass im Endgericht das Handeln nach dem *echten* Willen Gottes mit dem ewigen Leben honoriert wird. Das Schicksal der Verurteilten macht ihnen zudem offenbar, dass ein Unterlassen der Lehre Jesu mit der ewigen Strafe sanktioniert wird (vgl. V 46). Im Hinblick auf die Kommunikationsebene des Textes und die Frage nach der Handlungswirksamkeit der Sollensforderungen gilt es, die Erzähl- und Rezipientenebene differenziert aufeinander zu beziehen. Hätten die gerechten Erzählfiguren nicht gerechnet – wie Luz annimmt –<sup>1430</sup> oder wäre

---

<sup>1428</sup>Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 437.

<sup>1429</sup>Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 536.

<sup>1430</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband 537.

die Handlungsmotivation die Hilfe am notleidenden Menschen – wie Kirchschräger behauptet –<sup>1431</sup>, dann lassen sich derartige Mutmaßungen, ungeachtet ihrer fehlenden Stringenz, nicht unvermittelt auf die Leser übertragen. Mit Konradt lässt sich präzisieren: „Die erzählte Welt ist (...) nicht mit der Kommunikationsebene des Evangelisten zu verwechseln.“ Schließlich können die Rezipienten aufgrund der im Text offenbarten Botschaft damit *rechnen*, dass die Hilfe am Bedürftigen im Endgericht honoriert wird. Denn, selbst wenn die fiktionalen Figuren der intradiegetischen Erzählung nicht kalkuliert hätten, so können es allemal die Adressaten des Matthäusevangeliums. Ihnen wird das entscheidende Kriterium und der doppelte Ausgang im Endgericht eingeschärft. Daher können sie sehr wohl – gegen Luz – „durch ihre Liebe ihren Lohn verdienen wollen“<sup>1432</sup>. Durch die Erzählung wird ihnen schließlich vermittelt, welches Kriterium im Endgericht entscheidend ist und welche Handlungen sie für einen positiven Ausgang zu realisieren haben.

Die Stringenz meiner Argumentation lässt sich mit folgender Rückfrage an den Text nachweisen: Wenn man mit einer lohnorientierten Handlungsmotivation nach dem Willen Gottes handelt, kann man dann in das Himmelreich kommen? Der Texteinheit 25,31-46 gibt auf die Frage eine eindeutige Antwort: Das Hauptkriterium für das Urteil des Weltrichters ist die Handlung selbst – und nicht die Intention. Die Antwort lässt sich mit Blick auf den Kontext Mt 25,31-46 bekräftigen. So habe ich in meinen Analysen zum Gleichnis von den zehn Mädchen (Mt 25,1-13) und zum Gleichnis von den anvertrauten Geldern (Mt 25,14-30) herausgearbeitet, dass es in beiden Textsequenzen um zielorientiertes Handeln geht. Beide Gleichnisse vermitteln dem Leser, dass der Fokus auf der Aufgabenerfüllung liegt. Die Akzentuierung der Handlung ist zudem nicht nur ein Leitmotiv der fünften Rede des matthäischen Jesus (Mt 24,3-25,46), sondern auch des gesamten Matthäusevangeliums. Obige Kontrollfrage lässt sich daher gleichermaßen mit dem Appell in Mt 16,27 beantworten: „Der Menschensohn wird mit seinen Engeln in der Herrlichkeit seines Vaters kommen und dann wird er jedem nach seinen Taten vergelten.“ Die in Aussicht gestellte Belohnung beziehungsweise Bestrafung stellt also ein „Anreizsystem“ dar, das die Leser zur praktischen Umsetzung der im Evangelium vermittelten Sollensforderung motivieren soll. Oder anders formuliert: Der Appell zum zielgerichteten Handeln wird durch das Endgericht handlungswirksam gestützt.

---

<sup>1431</sup>Vgl. Kirchschräger, *Mass-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments* 76.

<sup>1432</sup>Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, 3. Teilband 537.

## IV. Schlussbetrachtung

Das Ziel meiner Arbeit ist die Intensivierung des Dialogs zwischen theologischer Ethik und deutschsprachiger Wirtschaftsethik. Nachdem ich in den Teilen II und III Homanns Ansatz und die Argumentation ausgewählter Texte im Matthäusevangelium vorgestellt und im Hinblick auf die Handlungswirksamkeit von Sollensforderungen analysiert habe, zeige ich in diesem Kapitel auf, inwiefern eine moderne Wirtschaftsethik an meine ethische Perspektive auf diese Texte anschlussfähig ist, aber auch: wo Grenzen der Anschlussfähigkeit erreicht sind. Ich stelle ebenfalls dar, welchen Beitrag eine ethische Perspektive auf narrative Texte des Matthäusevangeliums zur wirtschaftsethischen Fragestellung leisten kann: Wie wird Moral handlungswirksam? In meinen Ausführungen expliziere ich zunächst die Analyse der Handlungswirksamkeit von Sollensforderungen, ehe ich auf das adäquate Verständnis der daraus abgeleiteten Analogien eingehe.

### 1. Analogien zwischen Homann und dem Matthäusevangelium – Handlungswirksamkeit von Sollensforderungen

Homanns (wirtschafts-)ethische Konzeption hat zum Ziel, moralische Prinzipien systematisch und auf Dauer wirksam werden zu lassen. Diesbezüglich geht er der Frage nach, wie Moral ausbeutungsrésistent umgesetzt werden kann.<sup>1433</sup> Bei meiner ethischen Perspektive auf die ausgewählten Texteinheiten des Matthäusevangeliums habe ich aufgezeigt, dass bei den narrativ vermittelten Sollensforderungen der Aspekt der Handlungswirksamkeit mitberücksichtigt wird. So sind die metaphorischen Handlungsappelle der Gleichnisse von den zehn Mädchen (Mt 25,1-13) und von den anvertrauten Geldern (Mt 25,14-30) mit der lohnenden Zielvorstellung verbunden, im Endgericht zu bestehen. Die Textsequenz vom Weltgericht (Mt 25,31-46) entfaltet diese Anreizlogik narrativ und soll die vorausgehenden Sollensforderungen handlungswirksam stützen. Näherhin lassen sich zwischen drei normativen Urteilen von Homanns Ethikansatz und meiner ethischen Lesart des Matthäusevangeliums Entsprechungen feststellen.

Meine ethische Lesart tangiert dabei auch ökonomische Fragestellungen, die ich jedoch nur hinsichtlich Homanns (wirtschafts-)ethischer Position untersuche. Demgegenüber suchen Huebenthal/Vogelgesang nach Anhaltspunkten im Matthäusevangelium, die sich mit rationalen und spieltheoretischen Überlegungen verbinden lassen.<sup>1434</sup> Hieraus leiten sie „handlungsleitende Axiome für

---

<sup>1433</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 266-267; vgl. hierzu auch Homann, Ethik in der Marktwirtschaft 12.

<sup>1434</sup>Vgl. Huebenthal/Vogelgesang, Sauerteig sein 279.



das Verhalten der Adressaten bei der Verkündung des Gottesreiches“<sup>1435</sup> ab. Als zentrale Verhaltensregel gilt beispielsweise, dass die Adressaten – ganz im Sinne der von Axelrod begründeten Tit-for-Tat-Strategie – zunächst Kooperation anbieten und danach die Handlungsstrategie des Interaktionspartners spiegeln sollen. Durch rationales und nutzenmaximierendes Handeln sollen die Jesusnachfolger Kooperationsgewinne erzielen, und damit zur Verbreitung der christlichen Botschaft beitragen.<sup>1436</sup> Vor diesem Hintergrund bringen Huebenthal/Vogelgesang kooperatives Handeln in Einklang mit dem Motiv des rationalen Eigennutzstrebens,<sup>1437</sup> worauf auch ich in den nachfolgenden Ausführungen näher eingehen werde.

### 1.1 Anreizkompatible Gestaltung moralischer Normen

Zu den normativen Urteilen von Homann gehört die anreizkompatible Gestaltung moralischer Normen – siehe Gliederungspunkt *1.4.2 Anreizkompatible Gestaltung moralischer Normen*. Bezüglich seines Postulats lässt sich eine Analogie mit dem „Anreizsystem“ herstellen, das das Matthäusevangelium offenbart. Um die Behauptung plausibel zu machen, sind das Anreizsystem bei Homann und das im Matthäusevangelium offenbarte „Anreizsystem“ in Erinnerung zu rufen und sodann zueinander in Beziehung zu setzen.

Nach Homann ist bei normativen Urteilen zwingend der Aspekt der Handlungswirksamkeit zu berücksichtigen. Werden moralische Handlungsanweisungen lediglich begründet, deren Umsetzung jedoch vernachlässigt, dann bleiben die Normen *beim Sollen stehen*.<sup>1438</sup> Moralische Prinzipien sind stattdessen anreizkompatibel zu gestalten und in eine sanktionsbewehrte Rahmenordnung zu implementieren. Auf diese Weise kann institutionenkonformes moralisches Handeln ausbeutungsrésistent umgesetzt werden. Im Ergebnis werden die moralischen Sollensforderungen handlungswirksam gestützt und moralisch kooperatives Verhalten kann bereits aus Eigeninteresse realisiert werden. Homann beschreibt zwei Möglichkeiten für die anreizkompatible Gestaltung moralischer Sollensforderungen. Einerseits die Belohnung als positiver Handlungsanreiz und andererseits die Bestrafung als negativer Handlungsanreiz.<sup>1439</sup>

Wie meine ethische Perspektive auf die ausgewählten Texteinheiten gezeigt hat, werden die narrativ vermittelten Sollensforderungen durch eine doppelte Anreizstruktur gestützt. Zum einen durch einen positiven Anreiz – wer die narrativ vermittelten Sollensforderungen des Evangeliums

---

<sup>1435</sup>Huebenthal/Vogelgesang, Sauerteig sein 279.

<sup>1436</sup>Vgl. Huebenthal/Vogelgesang, Sauerteig sein 280.

<sup>1437</sup>Vgl. Huebenthal/Vogelgesang, Sauerteig sein 284-285.

<sup>1438</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 38.

<sup>1439</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 266-267.

umsetzt, wird mit dem Bestehen im Endgericht belohnt werden. Zum anderen durch einen negativen Anreiz – wer die Handlungsanweisungen hingegen nicht realisiert, wird im Endgericht nicht bestehen und in die äußerste Finsternis hinausgeworfen werden (vgl. Mt 25,30).

In der Zusammenschau zeigt sich, dass zwischen dem narrativ vermittelten Lohn- und Strafgedanken des Matthäusevangeliums und Homanns Anreizlogik ein analoges Verhältnis besteht. Sowohl bei Homann als auch im Matthäusevangelium werden Handlungsanweisungen nicht nur vermittelt; sie werden zugleich anreizkompatibel gestaltet und somit handlungswirksam gestützt. Analog zu Homanns Position setzt die Umsetzung der Lehre Jesu, und zwar aufgrund der Anreizlogik, nicht zwingend eine moralische Gesinnung voraus. Die Umsetzung ist mit individuellen Vorteilserwartungen unterlegt, sodass die Umsetzung der narrativ vermittelten Sollensforderungen bereits aus Eigennutz erfolgen kann. Moralisches Handeln muss daher nicht aus Überzeugung oder Einsicht erfolgen – diesen Aspekt stelle ich im nächsten Gliederungspunkt eigens dar. Ferner will ich ausdrücklich darauf hinweisen, dass die anreizkompatible Gestaltung von Sollensforderungen für das gesamte Matthäusevangelium gilt und sich nicht auf die Rede von den Endereignissen und vom Gericht (Mt 24,3-25,46) beschränkt. So lässt sich meine Annahme nicht durch den Einwand relativieren, dass sich im Matthäusevangelium auch Sollensforderungen finden, die nicht *unmittelbar* an eine Anreizlogik geknüpft sind. An einem Beispiel will ich meine Position deutlich machen: Mit Blick auf die Goldene Regel in der Bergpredigt – „alles, was ihr wollt, dass euch die Menschen tun, das tut auch ihnen! Darin besteht das Gesetz und die Propheten“ (Mt 7,12) – ließe sich meinen Ausführungen entgegenhalten, dass hier keine Anreizlogik offenbar wird. Diese Textbeobachtung ist auf den ersten Blick korrekt, jedoch begeht ein solcher Einwand den Fehler, die Texteinheit isoliert zu betrachten und den Kontext beziehungsweise die Ganzschrift zu vernachlässigen. Liest man das Evangelium als Ganzes – siehe hierzu Gliederungspunkt 5. *Methodische Vorüberlegungen* –, so wird den Rezipienten spätestens durch die Rede von den Endereignissen und vom Gericht (Mt 24,3-25,46) bewusst gemacht, dass die narrativ vermittelten Handlungsanweisungen des Evangeliums an ein „Anreizsystem“ geknüpft sind. Die Anreizlogik, die die Rede vom Endgericht offenbart, erfasst demnach auch die Sollensforderung von Mt 7,12. Mit Schüllers Arbeiten zur Goldenen Regel und zum Gericht Gottes lässt sich resümieren: „Tu anderen Gutes, und du wirst Gutes (als Lohn) empfangen“<sup>1440</sup>.

Das analoge Verhältnis, das zwischen Homanns Ethikansatz und meiner ethischen Perspektive auf das Matthäusevangelium bezüglich der anreizkompatiblen Gestaltung moralischer Normen besteht, ist jedoch im Hinblick auf drei Aspekte zu relativieren. Erstens – die zeitliche Dimension: Im Matthäusevangelium erfolgt die Belohnung beziehungsweise Bestrafung im Endgericht, und damit

---

<sup>1440</sup>Schüller, Die Begründung Sittlicher Urteile 102.

in der Endzeit. Erst bei der Wiederkunft des Menschensohnes erhalten diejenigen die ewige Strafe, die die Sollensforderungen, die das Evangelium narrativ entfaltet, nicht erfüllt haben, wohingegen diejenigen, die sie befolgt haben, mit dem ewigen Leben belohnt werden. Die dem Evangelium inhärente Anreizlogik abstrahiert somit von innerweltlichen Belohnungen und stellt eine Belohnung erst für die Wiederkunft des Menschensohnes in Aussicht. Von einer eschatologischen Anreizlogik grenzt sich Homann entschieden ab. Nach ihm darf die Belohnung für institutionenkonformes Verhalten nicht erst im Jenseits stattfinden, da ein solcher Gedanke die Menschen lediglich vertröstet. Hinzu kommt, dass eine solche Anreizlogik die Umsetzung moralischer Prinzipien empirisch nicht garantieren kann.<sup>1441</sup> Homann vertritt daher die Position, dass die anreizkompatible Gestaltung moralischer Normen empirisch herzustellen ist.<sup>1442</sup> Mit dem ersten Aspekt korreliert auch der zweite Unterschied. Zweitens – der Sanktionsmechanismus: Im Matthäusevangelium entscheidet der Weltrichter über Belohnung und Bestrafung. Er entscheidet anhand des Kriteriums, ob nach dem *echten* Willen Gottes gehandelt wurde oder nicht. Bei Homann erfolgen Belohnung und Bestrafung im Diesseits durch sanktionsbewehrte Institutionen, die die Einhaltung der bestehenden Regeln garantieren sollen. Drittens – und hierauf liegt der Schwerpunkt meiner Darstellung – das angemessene Verständnis der aufgezeigten Parallele: Wie ich ausführlich in Gliederungspunkt 2. *Anschlussfähigkeit zwischen Homanns Konzeption und dem Matthäusevangelium* darlegen werde, handelt es sich bei der Parallele zwischen Homanns Ethikansatz und meiner ethischen Lesart des Matthäusevangeliums lediglich um eine Analogie.

Vor diesem Hintergrund habe ich Mt 10,42 – „Amen, ich sage euch: Er wird gewiss nicht um seinen Lohn kommen“ – als Titel meiner Arbeit gewählt. Der Vers bringt plakativ zum Ausdruck, dass die narrativen Sollensforderungen des Matthäusevangeliums anreizkompatibel gestaltet sind. Liest man das Evangelium als Ganzes und aus der von mir gewählten ethischen Perspektive, wird diese Aussage plausibel. Dem Leser wird in der matthäischen Jesusgeschichte eingeschärft, dass er „gewiss nicht um seinen Lohn kommen“ (Mt 10,42) wird, wenn er die narrativ vermittelten Handlungsanweisungen befolgt und die Lehre des Evangeliums umsetzt.

## 1.2 Rehabilitierung des Eigennutzstreben

Zu Homanns normativen Urteilen gehört ebenfalls die Rehabilitierung des Eigennutzstreben – siehe Gliederungspunkt 1.4.3 *Rehabilitierung des Eigennutzstrebens*. Diesbezüglich lässt sich eine weitere

---

<sup>1441</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 58.

<sup>1442</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 64.

Analogie zwischen Homann und meiner ethischen Perspektive auf das Matthäusevangelium herstellen. Die Hintergrundfolie meiner Behauptung bildet Gliederungspunkt 5. *Die Erzählung vom Weltgericht (Mt 25,31-46)*. In meiner Analyse zur Textsequenz vom Weltgericht (Mt 25,31-46) habe ich aufgezeigt, dass der Menschensohn-König nicht anhand der Handlungsmotivation, sondern anhand des Kriteriums entscheidet, ob der *echte* Wille Gottes faktisch umgesetzt worden ist oder nicht. Als Wirkabsicht der Erzählung nehme ich daher an, dass den Rezipienten genau dieser Bewertungsmaßstab vermittelt wird: Das entscheidende Kriterium im Endgericht ist nicht die Handlungsintention, wonach eine altruistische oder uneigennützig Handlungsmotivation mit dem ewigen Leben honoriert würde. Die Texteinheit schärft den Lesern vielmehr ein, dass für das Urteil des Menschensohn-Königs ausschlaggebend ist, ob die Handlungsanweisungen, die das Matthäusevangelium narrativ entfaltet, faktisch umgesetzt wurden oder nicht. Mit dem positiven und negativen Ausgang im Endgericht offenbart die Texteinheit vom Weltgericht (Mt 25,31-46) – wie vorausgehend dargestellt – eine Anreizlogik. Dieser Logik entsprechend muss die narrativ vermittelte Lehre des Evangeliums nicht aus Überzeugung oder Einsicht realisiert werden. Sie wird mit individuellen Vorteilserwartungen unterlegt und kann daher bereits aus Eigennutz umgesetzt werden. Meine Argumentation ist jedoch nicht so zu verstehen, dass die Handlungsmotivation nach der Lehre des Matthäusevangeliums unbedeutend wäre. Im Evangelium finden sich schließlich auch Texteinheiten, die die *richtige* Handlungsintention zum Gegenstand haben. Dies lässt sich in Bezug auf die sechste Seligpreisung – „Selig, die rein sind im Herzen; denn sie werden Gott schauen“ (Mt 5,8) – exemplarisch aufzeigen. Nach jüdischem Sprachgebrauch ist mit dem Ausdruck *reines Herz* die Reinheit im menschlichen Wollen, Denken und Handeln gemeint (vgl. Ps 73,1), sodass in Mt 5,8 auf die Bedeutung einer integren Gesinnung hingewiesen wird.<sup>1443</sup> Hinzu kommt, dass die sechste Seligpreisung nach Luz eine eschatologische Verheißung beinhaltet und als solche zu interpretieren ist. Nach diesem Verständnis werden diejenigen, die reinen Herzens sind, das ewige Leben erhalten.<sup>1444</sup>

Die vermeintliche Spannung, dass das Matthäusevangelium eine Analogie zu Homanns Postulat der Rehabilitierung des Eigennutzstrebens aufweist und seinen Rezipienten zugleich die Bedeutung einer integren Handlungsintention einschärft, lässt sich mit Blick auf die Ganzschrift auflösen: Im Matthäusevangelium vermitteln Texteinheiten wie die sechste Seligpreisung die Bedeutung einer *richtigen* Gesinnung. Mit der eschatologischen Verheißung in Mt 5,8 scheint zudem die Möglichkeit auf, durch eine sittliche Handlungsmotivation das ewige Leben zu erhalten. Die Texteinheit vom Weltgericht (Mt 25,31-46) schärft demgegenüber das *entscheidende* Kriterium ein, das im Endgericht

---

<sup>1443</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 1. Teilband 285.

<sup>1444</sup>Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 1. Teilband 286-287.

über einen positiven oder negativen Ausgang bestimmt. Der Menschensohn-König spricht schließlich explizit von den Taten, die an ihm *getan* beziehungsweise *nicht getan* wurden und begründet mit Verweis auf verschiedene Handlungen respektive deren Unterlassung sein Urteil. Demnach ist der Handlungsvollzug das zentrale Kriterium im Endgericht. Mit dieser Textbeobachtung lässt sich ein Vorrang des Handlungsvollzugs vor der Handlungsintention in der matthäischen Gerichtslogik plausibel machen. Eine moralische Handlungsmotivation, die auf Altruismus oder Uneigennützigkeit basiert, ist keine notwendige Bedingung für das Bestehen im Endgericht; der adäquate Handlungsvollzug nach der Lehre Jesu ist dagegen hinreichende und notwendige Bedingung zugleich. Das Verhältnis von Handlungsvollzug und Handlungsmotivation lässt sich hierbei wie folgt präzisieren: Obgleich das entscheidende Kriterium im Endgericht die Umsetzung der Lehre Jesu ist, ist die Handlungsmotivation nach der Lehre des Matthäusevangeliums keinesfalls als irrelevant zu bewerten. Sie ist allerdings dem Handlungsvollzug untergeordnet, und somit von nachrangiger Bedeutung. Aufgrund der Akzentuierung des Handlungsvollzugs kann also eine eigennutzorientierte Handlungsmotivation durchaus zu einem positiven Ausgang im Endgericht führen, insofern die narrativ vermittelten Handlungsanweisungen umgesetzt werden. Auf den Punkt gebracht: Im Endgericht liegt der Fokus auf dem Handeln nach der Lehre, die das Matthäusevangelium narrativ vermittelt.

Der Titel der Arbeit – „Amen, ich sage euch: Er wird gewiss nicht um seinen Lohn kommen“ (Mt 10,42) – illustriert die Parallele, die sich aus der von mir gewählten ethischen Perspektive zwischen Homanns Postulat der Rehabilitierung des Eigennutzstrebens und dem Matthäusevangelium ziehen lässt. Das Handeln nach dem *echten* Willen Gottes muss nicht zwangsläufig aus moralischer Motivation heraus erfolgen. Die Intention der Handlung ist nicht entscheidend, um im Endgericht zu bestehen und das ewige Leben zu erhalten. Der Menschensohn-König entscheidet anhand eines anderen Kriteriums im Endgericht. Für sein Urteil und einen positiven Ausgang im Endgericht ist ausschlaggebend, ob das gewünschte Verhalten im Sinne des Evangeliums umgesetzt wurde oder nicht. Folglich ist mit der Handlungsintention des Eigennutzstrebens ein positiver Ausgang im Endgericht möglich, insofern die Lehre des Matthäusevangeliums befolgt wird. Das Handeln am Nächsten und das Streben nach individueller Besserstellung müssen nicht im Widerspruch zueinander stehen oder sich gegenseitig ausschließen. Schließlich muss das Streben nach dem individuellen Nutzen nicht zwangsläufig auf Kosten anderer geschehen, sondern kann zugleich zur Besserstellung der Mitmenschen führen. Der Konnex, der zwischen Homann und der Lehre des Evangeliums besteht, lässt sich mit der Zusammenschau zweier Aussagen plakativ zum Ausdruck bringen. Homanns

Postulat, dass die Gesellschaft ein „Unternehmen der Zusammenarbeit zum gegenseitigen Vorteil“<sup>1445</sup> sein soll, entspricht einem wichtigen Aspekt des Gebotes zur Nächstenliebe: „Du sollst deinen Nächsten lieben *wie dich selbst*.“ (Mt 22,39, [Hervorhebung durch den Verfasser]) Beide Aussagen sind einerseits mit einem reinen Egoismus unvereinbar. Andererseits sind sie grundlegend von einem Appell zur bedingungslosen Selbsthingabe zu unterscheiden, wonach man sich altruistisch für andere aufopfern sollte. Eigennutzstreben und die gleichzeitige Besserstellung anderer – oder theologisch gesprochen: Eigenliebe und Nächstenliebe – schließen sich nicht gegenseitig aus, sondern können und sollen sich komplementär zueinander verhalten. Mit dem bekannten Diktum von Adam Smith lässt sich das vorausgehend beschriebene Verständnis von Eigennutzstreben re-sümieren:

„Nicht vom Wohlwollen des Metzgers, Brauers und Bäckers erwarten wir das, was wir zum Essen brauchen, sondern davon, daß sie ihre eigenen Interessen wahrnehmen. Wir wenden uns nicht an ihre Menschen- sondern an ihre Eigenliebe, und wir erwähnen nicht die eigenen Bedürfnisse, sondern sprechen von ihrem Vorteil“<sup>1446</sup>.

### 1.3 Zweistufige Ethik

Zu Homanns normativen Urteilen gehört ferner die Zweistufigkeit seines Ethikansatzes – siehe Gliederungspunkt *1.4.4 Zweistufigkeit der Ethik*. Er entwickelt seinen Ansatz als Handlungsethik und Ordnungsethik, und argumentiert dabei für den systematischen Vorrang der Ordnungsethik.<sup>1447</sup> Zwischen Homanns Position und meiner Betrachtung des Matthäusevangeliums lässt sich eine Analogie herstellen, die ich mit zwei Textbeobachtungen plausibilisiere.

Erstens: Im Matthäusevangelium finden sich verschiedene Sollensforderungen. Einerseits wortwörtliche Handlungsanweisungen wie zum Beispiel die bereits thematisierte Goldene Regel in der Bergpredigt (Mt 7,12): „Alles, was ihr wollt, dass euch die Menschen tun, das tut auch ihnen! Darin besteht das Gesetz und die Propheten“. Ferner finden sich in der Rede von den Endereignissen und vom Endgericht (Mt 24,3-25,46) metaphorische Handlungsappelle an die Leser, von denen ich in meiner Arbeit zwei näher analysiert habe – siehe insbesondere die Gliederungspunkte *3.3 Metaphorische Auslegung* und *4.3 Metaphorische Auslegung*. Die Handlungsanweisungen, die im Matthäusevangelium narrativ vermittelt werden, lassen sich aus ethischer Perspektive der Handlungsethik zu ordnen, da sie sich als „Richtschnüre für sittlich richtiges Verhalten“<sup>1448</sup> deuten lassen.

---

<sup>1445</sup>Homann, Sollen und Können 138; vgl. hierzu auch Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit 105, 149.

<sup>1446</sup>Smith, Der Wohlstand der Nationen 17.

<sup>1447</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 106-107; vgl. hierzu auch Homann, Wirtschaftsethik: Versuch einer Bilanz und Forschungsaufgaben 198.

<sup>1448</sup>Merkel/Schlögl-Flierl, Moraltheologie kompakt 24.

Zweitens: Im Matthäusevangelium lassen sich neben narrativ vermittelten Sollensforderungen, die sich an den einzelnen Handelnden richten, auch Texteinheiten finden, die sich nach ethischer Lesart eher der Ordnungs- als der Handlungsethik zuordnen lassen. Allen voran ist hier die Textsequenz vom Weltgericht (Mt 25,31-46) zu nennen, die die narrativen Sollensforderungen des Matthäusevangeliums mit einem „Anreizsystem“ verknüpft. Die in Mt 25,31-46 vermittelte Vorstellung vom Endgericht lässt sich als sanktionsbewehrte Rahmenordnung im Homann'schen Sinn interpretieren, da bei evangeliumskonformen Verhalten eine Belohnung im Endgericht verheißen wird, wohingegen bei Verstößen gegen die Lehre des Evangeliums Sanktionen drohen.

Das Nebeneinander der narrativ vermittelten Handlungsanweisungen und der Anreizlogik des Endgerichts ist keinesfalls als Widerspruch zu verstehen. Moralische Handlungsappelle dienen als Orientierungshilfe in der Lebensführung und sollen die Realisierung moralischer Prinzipien stützen. Die Rahmenordnung stützt wiederum die Umsetzung der moralischen Handlungsappelle, sodass diese auch handlungswirksam werden. Analog zu Homanns Ansatz werden im Matthäusevangelium die narrativ vermittelten Sollensforderungen durch die übergeordnete „Instanz“ des Endgerichts gestützt. In Homanns Duktus: Die Handlungsanweisungen, die das Matthäusevangelium zum Beispiel in der Bergpredigt entfaltet, sind als Spielzüge zu verstehen. Sie werden den Rezipienten in verschiedenen Texteinheiten des Evangeliums vermittelt und sollen für alle Adressaten gleichermaßen gelten. Die fünfte Rede des matthäischen Jesus (Mt 24,3-25,31) mit der darin offenbarten Anreizlogik schärft – in diesem Duktus bleibend – die geltenden Spielregeln ein. Durch die narrativ vermittelte Belohnung und Bestrafung sollen die individuellen Spielzüge präformiert werden, indem erwünschtes und unerwünschtes Verhalten vorgegeben und zugleich handlungswirksam gestützt wird. So werden die narrativ vermittelten Handlungsanweisungen an einen positiven Anreiz beziehungsweise deren Unterlassung an einen negativen Anreiz gekoppelt. In der Konsequenz wissen die Akteure, welche Spielzüge sie machen sollen und welche sie zu unterlassen haben. Über die Einhaltung der Spielregeln wird letztlich im Endgericht entschieden.

Im Titel der Arbeit – „Amen, ich sage euch: Er wird gewiss nicht um seinen Lohn kommen“ (Mt 10,42) – scheint die Parallele, die aus meiner ethischen Perspektive zwischen Homanns Zweistufigen Ethikansatz und dem Matthäusevangelium besteht, ebenfalls auf. So lässt der Vers bereits anklingen, dass der Leser die Lehre des Evangeliums umsetzen soll, und er dafür im Endgericht eine Belohnung erhalten wird.

## 2. Anschlussfähigkeit zwischen Homanns Konzeption und dem Matthäusevangelium

Im vorausgehenden Kapitel habe ich Parallelen zwischen drei normativen Urteilen von Homanns Ethikansatz und meiner ethischen Lesart des Matthäusevangeliums hergestellt. Im vorliegenden Kapitel plausibilisiere ich, dass die aufzeigten Parallelen lediglich als Analogien, und damit *cum grano salis* zu verstehen sind.

In den bisherigen Ausführungen ist bereits angeklungen, dass sich das Matthäusevangelium von Homanns (wirtschafts-)ethischer Konzeption hinsichtlich des zeitgeschichtlichen Hintergrunds, der Wirkabsicht(en) und des religiösen Kontexts unterscheidet. Das Matthäusevangelium ist in der Antike und vor dem Hintergrund wirtschaftlicher und sozialer Bedingungen entstanden – von denen das Evangelium auch erzählt und die ich unter Kapitel 1.1 *Entstehungsszenario und Kontext* ausgeführt habe –, die sich von Homanns (wirtschafts-)ethischer Konzeption für moderne Gesellschaften grundlegend unterscheiden. Das Matthäusevangelium zielt darauf ab, die jüdische Grundausrichtung, den Glauben an Jesus als den Sohn Gottes und die Mission von Christusgläubigen aus den Völkern miteinander in Einklang zu bringen. Homanns (wirtschafts-)ethische Konzeption hat hingegen zum Ziel, dass Moral unter den Bedingungen moderner Gesellschaften systematisch und auf Dauer handlungswirksam wird. Das Matthäusevangelium beinhaltet in erster Linie Offenbarungs- und Glaubensaussagen in Bezug auf das Leben, den Tod und die Auferstehung von Jesus Christus. Demgegenüber verzichtet Homann in seinem (wirtschafts-)ethischen Ansatz ausdrücklich auf metaphysische Begründungen. Dass die Parallelen zwischen meiner ethischen Betrachtung des Matthäusevangeliums und Homanns Ansatz als Analogien zu verstehen sind, begründe ich in erster Linie jedoch nicht mit diesen Unterschieden, sondern in Anlehnung an die Positionen von Schüller und Gehlen.

### 2.1 Unterscheidung zwischen normativer Ethik und Paränese

Bei den Parallelen zwischen Homanns (wirtschafts-)ethischer Konzeption und meiner ethischen Perspektive auf das Matthäusevangelium handelt es sich um Analogien, da sie mit Schüller unterschiedlichen Typen der ethischen Argumentation zuzuordnen sind. Homanns Ansatz ist – wie bereits unter Gliederungspunkt 1. *Forschungsinteresse* vorgebracht – auf der Ebene der normativen Ethik zu verorten, da er sich mit der „Erklärung und Begründung sittlicher Vorschriften“<sup>1449</sup> auseinandersetzt. Von Homanns Argumentationstyp grundlegend zu unterscheiden ist die Argumenta-

---

<sup>1449</sup>Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile 17; vgl. hierzu auch Homann, Sollen und Können 14.



tion, die sich in den ausgewählten Texten des Matthäusevangeliums findet. Die Aussagen der untersuchten Textsequenzen, die ich vom Kontext der Rede von den Endereignissen und vom Gericht (Mt 24,3-25,46) her erschlossen habe, lassen sich mit Schüller als Paränese, als moralische Mahn- und Scheltrede verstehen. Eine paränetische Rede ist dadurch gekennzeichnet, dass Sollensforderungen beziehungsweise sittliche Vorschriften wiederholt eingeschärft werden, deren Verbindlichkeit jedoch nicht eigens begründet, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt wird.<sup>1450</sup> Schüller selbst führt die von mir ausgewählten Texteinheiten nicht als Beispiel für eine paränetische Rede auf. Er weist zwar darauf hin, dass das Neue Testament „in seinen ethischen Abschnitten fast durchweg aus Paränese besteht“<sup>1451</sup>, begründet seine Annahme jedoch mit der Ausdeutung anderer Textsequenzen, wie der in Gliederungspunkt 1. *Forschungsinteresse* erläuterten Texteinheit von Jesus und der Ehebrecherin (Joh 8,3-11) sowie neutestamentlicher „*Tugend- und Lasterkataloge*“<sup>1452</sup> (vgl. 1 Kor 6,9f.; Gal 5,19-21; Eph 4,25-32; 1 Tim 1,9f.) und den „*neutestamentlichen Haustafeln*“<sup>1453</sup> (Kol 3,18-4,1; Eph 5,21-6,9).<sup>1454</sup> Die Argumentation der von mir ausgewählten Textsequenz lässt sich als Paränese verstehen, da sie deren konstitutiven Merkmale aufweisen. So werden die Rezipienten im Gleichnis von den zehn Mädchen (Mt 25,1-13) und im Gleichnis von den anvertrauten Geldern (Mt 25,14-30) zum zielgerichteten Handeln aufgefordert. Sie sollen die Lehre umsetzen, die das Matthäusevangelium narrativ entfaltet. Die Sollensforderungen zielen damit „auf das *Tun* dessen, was als sittliche Forderung schon erkannt und anerkannt ist“<sup>1455</sup>. Über die Geltung dieser Forderung wird bei antiken Rezipienten Einverständnis bestanden haben und sie werden die Befolgung der Lehre des Matthäusevangeliums als sittliche Sollensforderung bereits erkannt und anerkannt haben. Die Handlungsappelle der Gleichnisse von den zehn Mädchen (Mt 25,1-13) und von den anvertrauten Geldern (Mt 25,14-30) lassen sich daher als allgemeiner Appell verstehen: „Tu deine Pflicht!“<sup>1456</sup> Derartige Aufforderungen sind nach Schüller charakteristisch für die Paränese.<sup>1457</sup> Die Texteinheit vom Weltgericht (Mt 25,31-46) verknüpft die metaphorische Botschaft des Gleichnisses von den zehn Mädchen (Mt 25,1-13) und des Gleichnisses von den anvertrauten Geldern (Mt 25,14-

---

<sup>1450</sup>Vgl. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile 15-16.

<sup>1451</sup>Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile 23.

<sup>1452</sup>Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile 20, (kursiv im Original).

<sup>1453</sup>Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile 21, (kursiv im Original).

<sup>1454</sup>Vgl. Fonk, Glauben, handeln und begründen 133-134.

In der neutestamentlichen Forschung besteht Einigkeit darüber, dass die Textsequenzen Kol 3,18-4,1 und Eph 5,21-6,9 zu den neutestamentlichen Haustafeln zählen. Es wird ferner diskutiert, welche Texteinheiten ebenfalls zu dieser Kategorie zu zählen sind. Häufig werden dabei folgende Sequenzen genannt: 1Petr 2,13-3,7; 1Tim 2,8-15; 6,1-2; Tit 2,1-10. (Vgl. Dettinger, Neues Leben in der alten Welt 109-110).

<sup>1455</sup>Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile 17, (kursiv im Original).

<sup>1456</sup>Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile 18.

<sup>1457</sup>Vgl. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile 18.

30) mit der lohnenden Zielvorstellung, im Endgericht zu bestehen. Mit Schüller lässt sich diesbezüglich von einer „Gerichtsparänese“<sup>1458</sup> sprechen, da die Paränese mit dem kommenden Gericht verknüpft ist.<sup>1459</sup>

Mit Schüllers Unterscheidung verschiedener Arten der ethischen Argumentation lässt sich sodann plausibilisieren, weshalb sich mit dem Erzähltext ethische Anfragen an den Text nicht umfassend beantworten lassen. Die ethisch relevanten Fragen, ob das Öl nicht zum Teilen gereicht hätte und warum die klugen Mädchen nicht teilen, werden in der Erzählung nicht näher reflektiert, da sie außerhalb ihres Argumentationstypus liegen. Gleichermaßen verhält es sich mit den Fragestellungen, ob die ersten beiden Sklaven rücksichtslos gewirtschaftet haben und ob der Herr eine moralisch fragwürdige Figur ist. Die Wirkabsicht der beiden Gleichnisse ist nicht, das Handeln der Erzählfiguren ethisch zu rechtfertigen oder in Frage zu stellen, sondern den Appell zum zielgerichteten Handeln einzuschärfen, und zwar vor dem Hintergrund der Wiederkunft des Herrn. Insofern weisen die Erzählungen des Matthäusevangeliums ethische Implikationen auf, sind jedoch von ethischen Sollensforderungen und deren Begründung zwingend zu unterscheiden, und zwar dahingehend, dass sie mit Schüller unterschiedlichen Ebenen der Argumentation zuzuordnen sind. Das Matthäusevangelium als Ganzes ist kein ethisches Handbuch, sondern beinhaltet in erster Linie Offenbarungs- und Glaubensaussagen. Es entfaltet das Verhältnis vom Menschen zu Gott narrativ – es geht zentral um das menschliche Leben coram deo.<sup>1460</sup>

Auf den Punkt gebracht: Im Matthäusevangelium geht es primär nicht um Moral, sondern um den Einklang von jüdischer Grundausrichtung und dem Glauben an Jesus als Gottessohn – siehe Kapitel 1.4 *Pragmatik*. Gleichermaßen geht es in der Rede von den Endereignissen und vom Gericht (Mt 24,3-25,46) im Kern nicht um Ethik oder Moral, sondern um die Wiederkunft des Herrn. Die ethischen Implikationen der ausgewählten Erzählungen sind hinsichtlich ihres Argumentationstypus von einer normativen Ethik grundlegend zu unterscheiden. Argumentativ stehen sich ein biblisches Ethos und eine normative Ethik gegenüber, deren Unterschiedlichkeit es notwendig zu beachten gilt. Vor diesem Hintergrund verschärft sich die bisher vorgebrachte Annahme, dass bestimmte Auslegungsversuche in der Sekundärliteratur jenseits des Textes argumentieren. Beispielsweise wenn Balabanski das Gleichnis von den zehn Mädchen (Mt 25,1-13) für eine feministische Lesart verzweckt und den klugen Mädchen einen fehlenden Willen unterstellt, anstatt die Textinformationen in Rechnung zu stellen, dass die Klugen nicht teilen können, denn würden sie teilen, dann würde das Öl für niemanden reichen (vgl. Mt 25,9); oder wenn Köhnlein versucht, eine

---

<sup>1458</sup>Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile 103.

<sup>1459</sup>Vgl. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile 102.

<sup>1460</sup>Vgl. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile 100.

Kapitalismuskritik in Bezug auf das Gleichnis von den anvertrauten Geldern (Mt 25,14-30) zu begründen, und damit eine anachronistische Analogie herstellt; oder wenn Kirchschräger in Bezug auf die Texteinheit vom Weltgericht (Mt 25,31-46) postuliert, dass die Wirkabsicht der Erzählung der Appell zum selbstlosen Handeln sei, jedoch mit der Bestimmung der Handlungsmotivation der gerechten Erzählfiguren eine Zusatzannahme über den Text hinaus macht.

## 2.2 Unterscheidung zwischen einer Moral auf Makro- und auf Mikroebene

Die Parallelen zwischen Homanns (wirtschafts-)ethischer Konzeption und meiner ethischen Lesart des Matthäusevangeliums sind auch in anderer Hinsicht als Analogien zu verstehen. An dieser Stelle ist der Rückgriff auf die älteren Arbeiten von Gehlen hilfreich, zumal Gehlens Position – wie bereits vorgebracht – eine große inhaltliche Nähe zu den Arbeiten des Münchener Wirtschaftsethikers aufweist. Schon Gehlen hatte sich mit dem Phänomen auseinandergesetzt, dass der Konflikt zwischen verschiedenen und durchaus gegensätzlichen Moralvorstellungen nicht im guten oder weniger guten Willen der handelnden Akteure seine Ursache hat, sondern vielmehr darin gründet, dass „es mehrere voneinander funktionell wie genetisch unabhängige“<sup>1461</sup> Quellen der Moral gibt: 1. Ethos der Gegenseitigkeit, 2. Physiologische Tugenden 3. Das Familienethos „samt der daraus ableitbaren Erweiterungen bis zum Humanitarismus und 4. Das Ethos der Institutionen“<sup>1462</sup>. Es zeigt sich dann, dass sich eine Quelle der Moral, insbesondere eine Kleingruppenmoral, nicht einfach in eine andere übersetzen lässt, da ihnen unterschiedliche Entstehungsbedingungen und Rationalitäten zugrunde liegen. Anders gesagt: In der frühen Epoche der Menschheitsgeschichte musste die Moral den Bedingungen eines Familiengefüges genügen, während sich mit Beginn des Industriezeitalters immer komplexere Strukturen und eine zunehmende Unüberschaubarkeit und Anonymität ausbildeten. Der vorläufige Höhepunkt dieser Entwicklung wird mit dem Begriff Industrie 4.0 indiziert. In der Konsequenz ist eine Individual- und Kleingruppenmoral zwingend von einer Großgruppenmoral zu unterscheiden. Hieraus ergibt sich als weitere Schlussfolgerung: Eine Moral auf Mikro- und Mesoebene kann nicht ohne Weiteres auf eine Moral auf Makroebene elargiert werden. Eine „Elargierung“<sup>1463</sup>, sprich: eine Ausdehnung oder Erweiterung, einer Individual- und Kleingruppenmoral auf eine Großgruppenmoral ist aus sachlichen Gründen nicht stringent. So ist es nach Gehlen „sinnlos, die im kleinen Individualbereich gemachten Erfahrungen auf die großen Verhältnisse zu übertragen“<sup>1464</sup>. Ein biblisches Ethos und Homanns (wirtschafts-

---

<sup>1461</sup>Gehlen, Moral und Hypermoral 10.

<sup>1462</sup>Gehlen, Moral und Hypermoral 47.

<sup>1463</sup>Gehlen, Moral und Hypermoral 83.

<sup>1464</sup>Gehlen, Moral und Hypermoral 158.

ethische Konzeption müssen mit Gehlen gesprochen grundsätzlich als „unverträglich“<sup>1465</sup> gelten, und zwar in dem Sinne, dass sich in Bezug auf das Matthäusevangelium beziehungsweise ein biblisches Ethos keine Wirtschaftsethik begründen lässt, die sich zentral auf marktwirtschaftliche Strukturen bezieht und das Grundproblem von Wettbewerb und Moral untersucht. Indem die ethischen Implikationen des Matthäusevangeliums auf der Ebene der Individual- und Kleingruppenmoral zu verorten sind, handelt es sich um eine Moral auf Mikro- und Mesoebene – näherhin lassen sich die ethischen Implikationen des Matthäusevangeliums der ersten und der dritten Quelle der Moral – dem Ethos der Gegenseitigkeit und dem Familienethos – zuordnen. Damit ist zugleich der Geltungsbereich dieser ethischen Implikation bestimmt, der sich von einer Moral auf Makroebene grundlegend unterscheidet. „Zwischen den von Grund aus verschiedenen ethischen ‚Programmen‘“<sup>1466</sup> eines biblischen Ethos und Homanns Ansatz gilt es daher notwendig zu differenzieren. Als Zwischenfazit ist festzuhalten: Ein biblisches Ethos lässt sich nicht auf Homanns (wirtschafts-)ethischen Ansatz ausdehnen. Es ist schließlich der jeweils spezifische Geltungsbereich einer Moral auf Meso- und Mikroebene sowie einer Moral auf Makroebene zu beachten.

Das Nebeneinander einer Individual- und Kleingruppenmoral und einer Moral für Großgruppen ist jedoch nicht als Widerspruch zu verstehen. Mit Gehlen ist daran zu erinnern, dass es „mehrere, voneinander unabhängige letzte Wurzeln ethischen Verhaltens (...) gibt, die zusammenwirken können“<sup>1467</sup>. Über die Entfaltung der verschiedenen moralischen Wurzeln respektive Instanzen, die im Menschen angelegt sind, entscheidet „die Summe der je vorhandenen objektiven Umstände“<sup>1468</sup>. In modernen Gesellschaften ist die Lebenswirklichkeit der Menschen von Interaktionen sowohl in Kleingruppen als auch in anonymen Großgruppen bestimmt. Die objektiven Umstände machen es daher erforderlich, sowohl ein Individual- und Kleingruppenethos als auch ein Ethos für Großgruppen zu kultivieren. Die Kleingruppenmoral darf nicht einfach auf die Großgruppenmoral übertragen werden, denn ein biblisches Ethos und ein Großgruppenethos sind zwei unterschiedliche Kategorien. Deshalb hat auch die christliche Sozialverkündigung den „Pluralismus *mehrerer* ethischer Instanzen“<sup>1469</sup> beziehungsweise die Unterscheidung zwischen einem biblischen Ethos und einem Ethos für Großgruppen systematisch in Rechnung zu stellen, wie ich im nachfolgenden Gliederungspunkt explizieren werde.

---

<sup>1465</sup>Gehlen, Moral und Hypermoral 168.

<sup>1466</sup>Gehlen, Moral und Hypermoral 168.

<sup>1467</sup>Gehlen, Moral und Hypermoral 38.

<sup>1468</sup>Gehlen, Moral und Hypermoral 38.

<sup>1469</sup>Gehlen, Moral und Hypermoral 168, (kursiv im Original).

### 3. Fazit und Ausblick

In meiner Arbeit habe ich dargelegt, dass zwischen Homanns (wirtschafts-)ethischer Konzeption und meiner ethischen Perspektive auf das Matthäusevangelium Entsprechungen bezüglich der Handlungswirksamkeit von Sollensforderungen bestehen. Näherhin habe ich Parallelen hinsichtlich der *Anreizkompatibilität moralischer Normen*, der *Rehabilitierung des Eigennutzstrebens* und der *Zweistufigen Ethik* aufgezeigt, an denen ein Dialog zwischen theologischer Ethik und deutschsprachiger Wirtschaftsethik anknüpfen und die dargestellten Inhalte vertiefen kann. Der Dialog hat jedoch ein angemessenes Verständnis dieser Parallelen zu beachten: Sie sind als Analogien zu verstehen, und zwar insbesondere aus zwei Gründen. Zum einen gilt es, den unterschiedlichen Typus der ethischen Argumentation zu beachten, und zum anderen den Unterschied zwischen einem biblischen Ethos auf Mikro- und Mesoebene und einer normativen Ethik auf Makroebene. Vor diesem Hintergrund ist die Anschlussfähigkeit des Matthäusevangeliums an eine moderne Wirtschaftsethik, wie sie Homann begründet, deutlich zu relativieren. Die Unterschiede, die zwischen Homanns Ansatz und meiner ethischen Betrachtung des Matthäusevangeliums bestehen, dürfen jedoch nicht über den jeweiligen Eigenwert der beiden Gesprächspartner hinwegtäuschen.

Die Stärke von Homanns (wirtschafts-)ethischer Konzeption ist in seinem Beitrag zur Handlungstheorie zu sehen. Sein Ansatz hat zum Ziel, Moral systematisch und auf Dauer handlungswirksam werden zu lassen. Homann trägt nicht nur den Bedingungen einer globalisierten Welt und der Interaktionsstruktur von Großgruppen Rechnung, sondern auch der Moralfähigkeit der handelnden Akteure in einer Marktwirtschaft. Der Geltungsbereich seines Ansatzes ist damit eindeutig bestimmt – Homann setzt sich mit den Interaktionsbedingungen auf der Makroebene auseinander. Er zeigt auf, dass auf volkswirtschaftlicher Ebene die Logik des Gefangenendilemmas gilt, welche die Ethik systematisch in Rechnung zu stellen hat. Konkret hat die Ethik die Grenzen und Bedingungen individualmoralischen Handelns zu berücksichtigen.<sup>1470</sup>

Die bisherigen Ausführungen sind nicht so zu verstehen, dass sie den Eigenwert eines biblischen Ethos bestreiten würden oder ein biblisches Ethos in modernen Gesellschaften obsolet wäre. Eine moderne (wirtschafts-)ethische Konzeption steht aus drei Gründen nicht im Widerspruch zu einem biblischen Ethos und einer davon inspirierten theologischen Ethik.

Erstens: Homann konzipiert seinen Ansatz als Ethik für moderne Gesellschaften und trägt dabei den Bedingungen einer globalisierten und marktwirtschaftlich organisierten Gesellschaft sowie der Interaktionsstruktur von Großgruppen Rechnung. Eine christliche Ethik kann in modernen Gesell-

---

<sup>1470</sup>Vgl. Homann, Sollen und Können 21.

schaften ebenso eine geeignete Orientierungshilfe sein, und zwar als „handlungsleitende Sinnwissenschaft“<sup>1471</sup>. In der persönlichen Lebensführung, bei persönlichen Beziehungen beziehungsweise im individuellen Nahbereich, wie zum Beispiel in der Familie, in Arbeitsgruppen, Wohngemeinschaften und auch noch in kleineren Unternehmen, kann dieses Ethos das menschliche Zusammenleben sogar besser regeln und stützen als eine Moral respektive Ethik für Großgruppen. Mit diesem Vorzug ist jedoch die Bedeutung eines biblischen Ethos und einer christlichen Ethik in modernen Gesellschaften noch nicht hinreichend erschlossen.

Zweitens: Homanns (wirtschafts-)ethischer Ansatz lässt sich als Defensivethik verstehen, da es ihm zentral darum geht, dass Moral ausbeutungsresistent umgesetzt werden kann. Homann legt seinen (wirtschafts-)ethischen Ausführungen das Gefangenendilemma zugrunde, da es „die Grenzen der Individualmoral“<sup>1472</sup> markiert. Homanns Position ist für die Interaktionen unter den Bedingungen des Wettbewerbs einleuchtend und plausibel. Wie eine Individual- und Kleingruppenmoral nicht auf eine Großgruppenmoral erweitert werden darf, ist es auch umgekehrt nicht sinnvoll, eine Moral auf Makroebene auf eine Moral auf Mikro- und Mesoebene zu übertragen. Entsprechend der unterschiedlichen moralischen Wurzeln respektive Instanzen, die im Menschen angelegt sind, gilt es neben einem Ethos für Großgruppen auch ein Individual- und Kleingruppenethos zu kultivieren. Hier setzt die theologische Ethik an, die das sittlich richtige Handeln und die Kultivierung bestimmter Haltungen und Tugenden zum Gegenstand hat.<sup>1473</sup> Der Mehrwert einer christlichen Ethik ist auch darin zu sehen, dass Homann die Frage unbeantwortet lässt, was den Menschen jenseits vom individuellen Vorteilsstreben zu moralischem Handeln motiviert, und vor allem motivieren soll. Während Homann also die Moralfähigkeit thematisiert, lässt er die Moralwilligkeit unberücksichtigt. Die Moraltheologie setzt sich hingegen sowohl mit der Moralfähigkeit als auch mit der grundsätzlichen Moralwilligkeit auseinander. Sie reflektiert nicht nur die subjektive Handlungsrelevanz von ethischen Normen, sondern begründet auch die objektive Geltung von ethischen Sollensforderungen. Das heißt: Die Moraltheologie analysiert nicht nur das Können des moralischen Sollens, sondern erörtert auch die verpflichtende Geltung unbedingter beziehungsweise unabwägbarer Unterlassungspflichten.<sup>1474</sup> Oder mit Peschke formuliert: „Christliche Ethik oder Moraltheologie wird allgemein als jener Teil der Theologie definiert, der im Licht des christlichen Glaubens und der Verunft die Richtlinien studiert, denen der Mensch folgen muß, um sein letztes Ziel zu erreichen.“<sup>1475</sup>

---

<sup>1471</sup>Demmer, Deuten und handeln 15.

<sup>1472</sup>Homann, Sollen und Können 116.

<sup>1473</sup>Vgl. Peschke, Christliche Ethik 1.

<sup>1474</sup>Vgl. Merk/Schlögl-Flierl, Moraltheologie kompakt 26; vgl. hierzu auch Fonk, Ethische Anmerkungen zur konstitutiven Bedeutung von Genese 141.

<sup>1475</sup>Peschke, Christliche Ethik 1.

Nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils gibt es „nur eine letzte Berufung des Menschen“ (GS 22) und zwar „Gott selbst“ (GS 24).

Drittens: Homann entwickelt seinen Ansatz als Ethik für moderne Gesellschaften und legt den Geltungsbereich auf Gesellschaften mit demokratischer und marktwirtschaftlicher Grundordnung fest. Die christliche Ethik respektive die Sozialethik zielt hingegen auf die Verbesserungen gesellschaftlicher, und damit auch demokratischer und marktwirtschaftlicher Strukturen, und zwar im Sinne der sechs sozialetischen Grundprinzipien: Personalität, Gemeinwohl, Solidarität, Subsidiarität, Nachhaltigkeit und Gerechtigkeit.<sup>1476</sup> Vor dem Hintergrund dieser Zielsetzung setzt sie auch dort an, wo Menschen nicht unter demokratischen Bedingungen leben und keinen Zugang zum internationalen Markt haben. Regelungs- und Vollzugsdefizite lassen sich niemals vollständig überwinden, weshalb es erforderlich ist, dass einerseits die bestehende Rahmenordnung fortwährend verbessert wird und andererseits, diejenigen Menschen nicht allein gelassen werden, die nicht oder nur unzureichend von den „normalen Austauschprozessen auf den Märkten“<sup>1477</sup> profitieren. Oder mit Homann gesprochen: „[O]ffene Verträge bilden den systematischen Ansatzpunkt für die personale Moral“<sup>1478</sup> respektive eine vom biblischen Ethos inspirierte christliche Ethik. Auf den Punkt gebracht: Die christliche Ethik und ein ordnungsethischer Ansatz, wie ihn Homann begründet, stehen in einem komplementären Verhältnis zueinander. Beide Ansätze verfolgen unterschiedliche Fragestellungen, gehen von unterschiedlichen (anthropologischen) Optionen aus und beziehen sich auf teilweise sehr unterschiedliche Geltungsbereiche. Die christliche Ethik hat insbesondere an der sittlichen Persönlichkeitsentwicklung anzusetzen – an der Formung des Charakters und der Ausbildung von Tugendhaltungen – wie auch dort,<sup>1479</sup> wo ein ordnungsethischer Ansatz noch nicht umgesetzt wurde oder nicht greift. Mit Fonk lässt sich pointiert zum Ausdruck bringen, worin die Notwendigkeit einer christlichen Ethik letztlich besteht: „[I]m caritativen bzw. diakonischen Dienst an den Armen, Kranken und Notleidenden, im Einsatz für diejenigen, die sonst keine Lobby [haben] (...) und um die sich sonst keiner“<sup>1480</sup> kümmert.

### 3.1 Implikationen für die christliche Sozialverkündigung

Die christliche Soziallehre hat in ihren Verlautbarungen zu gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Fragen die ethisch notwendige Unterscheidung zwischen einer Handlungsethik auf Mikro- und Mesoebene und einer Ordnungsethik auf Makroebene stets versucht zu beachten. Diese Differenzierung in der Argumentation zeige ich exemplarisch anhand der Sozialenzyklika *Caritas in veritate*

---

<sup>1476</sup>Vgl. Heimbach-Steins, Wozu dieses Buch? 14-15.

<sup>1477</sup>Homann, Sollen und Können 98-99.

<sup>1478</sup>Homann, Sollen und Können 139.

<sup>1479</sup>Vgl. Peschke, Christliche Ethik 1.

<sup>1480</sup>Fonk, Ethische Anmerkungen zur konstitutiven Bedeutung von Genese 140.

von Papst Benedikt XVI. auf. Hierbei handelt es sich um eine Stellungnahme zur Wirtschafts- und Finanzkrise 2007-2009 aus lehramtlicher Perspektive. Ich meiner Darstellungen gehe ich auch auf das Lehrschreiben *Auf dem Weg aus der Krise* der deutschen Bischöfe und die Enzyklika *Fratelli tutti* von Papst Franziskus ein.

Benedikt XVI. erörtert in der Einleitung seiner Sozialenzyklika *Caritas in veritate* das theologische Programm seines Lehrschreibens:

„Caritas in veritate – die Liebe in der Wahrheit, die Jesus Christus mit seinem irdischen Leben und vor allem mit seinem Tod und seiner Auferstehung bezeugt hat, ist der hauptsächliche Antrieb für die wirkliche Entwicklung eines jeden Menschen und der gesamten Menschheit.“ (CiV 1)

Wie das Zitat ersichtlich macht, ist nach Benedikt XVI. die Liebe in der Wahrheit ein notwendiges Entwicklungsprinzip für die ganzheitliche Entwicklung jedes Menschen und zugleich der gesamten Menschheit (vgl. CiV 1). Im Incipit konkretisiert Benedikt XVI., dass die Liebe „das Prinzip nicht nur der Mikro-Beziehungen – in Freundschaft, Familie und kleinen Gruppen –, sondern auch der Makro-Beziehungen – in gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Zusammenhängen“ (CiV 2) – ist. Auf den ersten Blick kann der Eindruck entstehen, dass Benedikt XVI. die biblisch begründete Liebe, und damit ein biblisches Ethos auf eine Moral auf der Makroebene elargiert (vgl. CiV 1-2). Benedikt XVI. begeht diesen Fehler in seiner Sozialenzyklika jedoch nicht und differenziert zwischen einem Ethos für Kleingruppen und einem Ethos für Großgruppen. Wie seine Ausführungen zur Politik und Marktwirtschaft deutlich machen, argumentiert der Papst primär nicht auf der Ebene der individuellen Handlungsvollzüge, sondern auf der Ebene der Handlungsbedingungen.

Im Anschluss an die Auseinandersetzung mit sozio-ökonomischen Veränderungsprozesse in der Moderne weist Benedikt XVI. darauf hin, dass diese Transformationsprozesse „eine *neue Wertbestimmung der Rolle und der Macht der Staaten*“ (CiV 24, [kursiv im Original]) erforderlich machen. In Anlehnung an Papst Johannes XXIII. ist nach Benedikt XVI. „das Vorhandensein einer echten *politischen Weltautorität*“ (CiV 67; vgl. hierzu auch PT 54) eine notwendige Voraussetzung für eine gemeinwohlverträgliche Gestaltung der Wirtschaft und Gesellschaft. Für die Ausrichtung des Marktes auf Gemeinwohlgerechtigkeit ist nach Benedikt XVI. „vor allem die politische Gemeinschaft“ (CiV 36) zuständig. Benedikt XVI. würdigt zudem die Marktwirtschaft für ihre positiven Wirkungen. Als Beispiel führt er an, dass die Akteure durch den Tausch von Gütern und Dienstleistungen ihre Wünsche befriedigen können (vgl. CiV 35). Die Kritik des Papstes in Bezug auf die Wirtschafts- und Finanzkrise richtet sich näherhin nicht gegen den Markt als solchen. Seine Forderungen nach mehr Gerechtigkeit und Gemeinwohl sind stattdessen an die verantwortlichen Menschen adressiert, (vgl. CiV 36) und zwar im Hinblick auf die angemessene Gestaltung der Rahmenordnung. So weist er explizit darauf hin, dass die Wirtschaft „nach moralischen Gesichtspunkten strukturiert



und institutionalisiert werden“ (CiV 36) soll. Obgleich Benedikt XVI. den Ausdruck der *Implementierung moralischer Prinzipien* nicht verwendet, spricht er der Sache nach davon, wenn für ihn die Marktwirtschaft auf Gemeinwohlgerechtigkeit hin auszurichten ist (vgl. CiV 82). Da der Papst in erster Linie auf der Ebene der Handlungsbedingungen argumentiert, lassen sich Sollensansprüche an die handelnden Akteure in der Marktwirtschaft aus seinen Ausführungen nicht direkt ableiten. Derartige Appelle haben zudem keine unmittelbare Problemlösungsfähigkeit, insofern die Akteure unter den Bedingungen vom Typ des Gefangenendilemmas interagieren. Die Sollensforderungen an den einzelnen Menschen zielen – wie bereits vorgebracht – zentral auf die adäquate Gestaltung der Rahmenordnung.

Analog dazu weisen die deutschen Bischöfe in ihrer Stellungnahme darauf hin, dass die Wirtschafts- und Finanzkrise 2007-2009 eine „auf ordnungspolitische Defizite zurückzuführende Krise“<sup>1481</sup> ist. Sie führen die Ursache in erster Linie nicht auf fehlende Einsicht beziehungsweise einen bösen und/oder schwachen Willen der handelnden Akteure zurück, sondern auf strukturelle Defizite. Ihrem Lösungsansatz nach gilt es Handlungsspielräume aufzudecken, die bisher nicht oder nur unzureichend von der Rahmenordnung erfasst wurden, und sodann die ordnungspolitischen Defizite zu korrigieren. Ferner betont die Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz, dass es der Transformationsprozess der Globalisierung und bestehende gesellschaftliche und ökologische Herausforderungen erforderlich machen, die Marktwirtschaft „weiterzuentwickeln und auf internationaler Ebene in einer globalen Ordnungspolitik zu verankern“<sup>1482</sup>. Mit dem Hinweis, „dass es nicht nur um die politisch zu setzenden Rahmenbedingungen geht, sondern auch um die Wertgrundlagen, die der Gestaltung dieser Rahmenbedingungen wie zugleich dem individuellen Handeln aller Wirtschaftssubjekte zugrunde liegen müssen“<sup>1483</sup>, differenziert die Arbeitsgruppe zwischen sittlichen Forderungen auf der Makroebene und jenen auf der Mikroebene.

Eine analoge Argumentation verwendet Papst Franziskus in der Enzyklika *Fratelli tutti*. Hier fordert der Papst, dass es „eine rechtliche, politische und wirtschaftliche Weltordnung“ (FT 138) braucht, „die die internationale Zusammenarbeit zur solidarischen Entwicklung aller Völker hin fördert und ausrichtet“ (FT 138). In der Tradition der katholischen Soziallehre sind nach Papst Franziskus näherhin die ärmeren und unterentwickelteren Länder ebenso am internationalen Markt zu beteiligen, da dies „Vermögensschaffung für alle“ (FT 138) bedeutet und somit zum Nutzen aller Länder ist. Franziskus möchte seinen „Ansatz jedoch nicht auf irgendeine Form von Utilitarismus reduzieren“ (FT 139), zumal „nicht alles durch den freien Markt gelöst werden kann“ (FT 168). Er fügt daher an, dass es neben dieser ordnungsethischen Forderung auch den Grundsatz der

---

<sup>1481</sup>Die deutschen Bischöfe, Auf dem Weg aus der Krise 38.

<sup>1482</sup>Die deutschen Bischöfe, Auf dem Weg aus der Krise 38-39.

<sup>1483</sup>Die deutschen Bischöfe, Auf dem Weg aus der Krise 39.

geschwisterlichen Uneigennützigkeit braucht. Folgerichtig führt Papst Franziskus sodann keine Handlungsfelder auf, denen die Wettbewerbslogik zugrunde liegt, sondern nennt als Beispiel, einen „Fremden aufzunehmen, auch wenn es im Moment keinen unmittelbaren Nutzen bringt“ (FT 139). Franziskus differenziert somit auch zwischen sittlichen Forderungen auf der Makroebene und jenen auf der Mikroebene, wobei er die geschwisterliche Uneigennützigkeit in Bezug auf ein biblisches Ethos und seine ordnungspolitischen Forderungen utilitaristisch begründet (vgl. FT 139-140; 137-138).

### 3.2 Implikationen für den Ethikansatz von Karl Homann

Nach Demmer sind im Dialog zwischen verschiedenen Fachdisziplinen die Vorannahmen der jeweiligen Positionen zu reflektieren und dem Gesprächspartner transparent zu machen. Im Gliederungspunkt II. *Primat des Eigennutzes – zum Ethikansatz von Karl Homann* habe ich Homanns Ethikansatz mit seinem konzeptionellen Profil, seinem Ausgangsproblem und dem dazugehörigen Lösungsansatz wie auch seine normativen Urteile dargelegt. In diesem Kapitel habe ich mit Homanns philosophischen und anthropologischen Optionen zudem wichtige Vorannahmen seiner Position analysiert. Bei der Untersuchung seiner philosophischen Optionen bin ich zu dem Ergebnis gekommen, dass Homanns Rezeptionsweise meist selektiv und zielorientiert ist. Er verwendet einige seiner wichtigsten philosophischen Referenzautoren als Stichwortgeber für seine eigene Position. Die Unterschiede, die zwischen seiner Konzeption und den Ethikansätzen von Hobbes, Kant, Rawls, Habermas und Apel bestehen, werden von Homann nicht stringent berücksichtigt. Stattdessen suggeriert er eine Anschlussfähigkeit an die verschiedenen Philosophen, die unter sachlichen Gesichtspunkten nicht in dem Maße gegeben ist, wie sie Homann behauptet. Hinzu kommt, dass Homann den deutschen Philosophen, Anthropologen und Soziologen Gehlen nicht zu seinen wichtigsten philosophischen Referenzautoren zählt, obwohl sich bei den Kernelementen beider Ansätze deutliche Analogien feststellen lassen.

Nach Demmer hat die Reflexion der Vorannahmen als zentrales Ziel, eine Position für den Gesprächspartner nachvollziehbar zu machen. Die Analyse von Homanns philosophischen Optionen konnte zu dieser Zielsetzung nur in Teilen beitragen. Seine Position konnte zwar philosophiegeschichtlich verortet werden, jedoch wirft die Rezeption seiner wichtigen philosophischen Referenzautoren bleibende Fragen auf: Weshalb verzichtet Homann bei der Rezeption seiner philosophischen Referenzautoren auf die Darstellung bestehender Unterschiede? Weshalb wird Gehlen nicht bei den wichtigsten philosophischen Referenzautoren Homanns genannt? Welches Verhältnis zwischen Homann und Gehlen lässt sich unter inhaltlichen Gesichtspunkten begründen?

Die inhaltlichen Parallelen zu Gehlens Ethikansatz indizieren, dass bedeutende Parallelen zwischen beiden Ansätzen bestehen, die bisher nicht dargelegt und als solche kommuniziert wurden. Die nähere Analyse dieses Verhältnisses trägt zur Nachvollziehbarkeit von Homanns Ethikansatz bei, wie auch zu seiner Zielsetzung, seinen Ethikansatz in einem breit ausgewiesenen philosophischen Fundament zu verorten. So habe ich mit meiner Arbeit auch die Grundlage für weitere Betrachtungen gelegt, die sich mit den inhaltlichen Parallelen zwischen Homanns Ethikkonzeption und dem Ethikansatz von Gehlen auseinandersetzen.

# Quellen- und Literaturverzeichnis

## Quellen

In der vorliegenden Arbeit werden biblische Texte, soweit nicht anders angegeben, nach der von den deutschen Bischöfen herausgegebenen Einheitsübersetzung zitiert: Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe, Im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz, der Schweizer Bischofskonferenz, des Erzbischofs von Luxemburg, des Erzbischofs von Vaduz, des Erzbischofs von Straßburg, des Bischofs von Bozen-Brixen, des Bischofs von Lüttich, Stuttgart 2016.

Johannes XXIII., Enzyklika *Pacem in Terris* ... über den Frieden unter allen Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit, 11. April 1963.

Zweites Vatikanisches Konzil, Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „*Gaudium et spes*“, 18. November 1965, in: Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert (Hg.), Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg i. Br. <sup>35</sup>2008, 423-552.

Zweites Vatikanisches Konzil, Die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „*Dei Verbum*“, 7. Dezember 1965, in: Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert (Hg.), Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg i. Br. <sup>35</sup>2008, 361-382.

Johannes Paul II., Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* ... zwanzig Jahre nach der Enzyklika *Populorum progressio*, 30. Dezember 1987 (Verlautbarungen des apostolischen Stuhls 82) (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.)), Bonn 1988.

Johannes Paul II., Enzyklika *Fides et ratio* ... über das Verhältnis von Glaube und Vernunft, 14. September 1998 (Verlautbarungen des apostolischen Stuhls 135) (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.)), Bonn <sup>7</sup>2014.

Benedikt XVI., Enzyklika *Caritas in veritate* ... über die ganzheitliche Entwicklung des Menschen in der Liebe und in der Wahrheit, 29. Juni 2009 (Verlautbarungen des apostolischen Stuhls 186) (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.)), Bonn 2009.

Die deutschen Bischöfe, Auf dem Weg aus der Krise. Beobachtungen und Orientierungen. Stellungnahme einer von der Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz berufenen Arbeitsgruppe zur Finanz- und Wirtschaftskrise, 4. Dezember 2009 (DB-Kommission Nr. 30) (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.)), Bonn 2009.

Franziskus, Enzyklika *Fratelli tutti* ... über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft, 3. Oktober 2020 (Verlautbarungen des apostolischen Stuhls 227) (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.)), Bonn 2020.

## Literaturverzeichnis

- Aaken, Dominik van/Schreck, Philipp, Wirtschafts- und Unternehmensethik: Ein Überblick über die Forschungslandschaft, in: Aaken, Dominik van/Schreck, Philipp, Theorien der Wirtschafts- und Unternehmensethik, Berlin 2015, 7-22.
- Apel, Karl-Otto, Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden?, in: Apel, Karl-Otto/Kettner, Matthias (Hg.), Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft, Frankfurt a. M. 1992, 29-61.
- Apel, Karl-Otto, Institutionenethik oder Diskursethik als Verantwortungsethik? Das Problem der institutionalen Implementation moralischer Normen im Falle des Systems der Marktwirtschaft, in: Harpes, Jean-Paul/Kuhlmann, Wolfgang (Hg.), Zur Relevanz der Diskursethik. Anwendungsprobleme der Diskursethik in Wirtschaft und Politik. Dokumentation des Kolloquiums in Luxemburg (10.-12. Dezember 1993) (Ethik und Wirtschaft im Dialog 9), Münster 1997, 167-209.
- Aristoteles, Politik (Die Lehrschriften herausgegeben, übertragen und in der Entstehung erläutert von Dr. Paul Gohlke), Paderborn 1959.
- Auer, Alfons, Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf<sup>2</sup>1984.
- Aßländer, Michael S., Die wirtschafts- und unternehmensethische Debatte im deutschsprachigen Raum, in: Aßländer, Michael S. (Hg.), Handbuch Wirtschaftsethik, Stuttgart 2011, 71-76.
- Aßländer, Michael S., Ordnungsethischer Ansatz (Karl Homann), in: Aßländer, Michael S. (Hg.), Handbuch Wirtschaftsethik, Stuttgart 2011, 116-124.
- Aßländer, Michael S., Gefangenen-Dilemma, in: Aßländer, Michael S. (Hg.), Handbuch Wirtschaftsethik, Stuttgart 2011, 412-414.
- Axelrod, Robert, Die Evolution der Kooperation. Übersetzt und mit einem Nachwort von Werner Raub und Thomas Voss, München<sup>7</sup>2009.
- Backhaus, Klaus/Paulsen, Thomas, Vom Homo Oeconomicus zum Homo Digitalis. Die Veränderung der Informationsasymmetrien durch die Digitalisierung, in: Bruhnt, Manfred/Burmann, Christoph/Kirchgeorg, Manfred (Hg.), Marketing Weiterdenken. Zukunftspfade für eine marktorientierte Unternehmensführung, Wiesbaden<sup>2</sup>2020, 323-339.
- Bacon, Benjamin W., Die „fünf Bücher“ des Matthäus gegen die Juden, in: Lange, Joachim (Hg.), Das Matthäus-Evangelium (Wege der Forschung 525), Darmstadt 1980, 41-51.
- Balabanski, Vicky, Opening the closed door: a feminist rereading of the 'wise and foolish virgins' (Mt. 25.1-13), in: Beavis, Mary Ann, The lost coin. Parables of women, work and wisdom, London 2002, 71-97.
- Balz, Horst/Schneider, Gerhard (Hg.), Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart<sup>3</sup>2011.
- Bauer, Christian, Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift „Une école de théologie: Le Saulchoir“, Bd. 1 (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 42), Berlin 2010.

- Bauer, Joachim, Prinzip Menschlichkeit. Warum wir von Natur aus kooperieren, München 2006.
- Bauer, Walter, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur (hg. Kurt Aland und Barbara Aland), Berlin-New York <sup>6</sup>1988.
- Baumgartner, Alois, Solidarität, in: Heimbach-Steins, Marianne (Hg.), Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch, Bd. 1: Grundlagen, Regensburg 2004, 283-292.
- Bayer, Oswald, Art. Freiheit. VIII. Ethisch, in: Religion in Geschichte und Gegenwart 3 (<sup>4</sup>2000) 319-320.
- Beschorner, Thomas et al., Einleitung, in: Beschorner, Thomas et al. (Hg.), Wirtschafts- und Unternehmensethik. Rückblick – Ausblick – Perspektiven (Schriftenreihe für Wirtschafts- und Unternehmensethik 10), München-Mering 2005, 11-20.
- Bohrmann, Thomas, Subsidiarität, in: Heimbach-Steins, Marianne (Hg.), Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch, Bd. 1: Grundlagen, Regensburg 2004, 293-301.
- Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loïc J. D., Reflexive Anthropologie. Übersetzt von Hella Beister, Frankfurt a. M. <sup>3</sup>2013.
- Braun, Kathrin, Menschenwürde und Biomedizin. Zum philosophischen Diskurs der Bioethik, Frankfurt a. M. 2000.
- Bredenkamp, Horst, Thomas Hobbes – Der Leviathan. Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder. 1651-2001, Berlin-Boston <sup>5</sup>2020.
- Brunn, Frank Martin et al., Einleitung, in: Brunn, Frank Martin et al., Theologie und Menschenbild. Beiträge zum interdisziplinären Gespräch (Marburger theologische Studien 100), Leipzig 2007, 7-18.
- Brüllmann, Philipp, Glück, in: Rapp, Christof/Corcilus, Klaus (Hg.), Aristoteles-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Berlin <sup>2</sup>2021, 259-266.
- Brüllmann, Philipp, Ethische Schriften, in: Rapp, Christof/Corcilus, Klaus (Hg.), Aristoteles-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Berlin <sup>2</sup>2021, 147-159.
- Corcilus, Klaus/Rapp, Christof, Handlungstheorie, in: Rapp, Christof/Corcilus, Klaus (Hg.), Aristoteles-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Berlin <sup>2</sup>2021, 557-561.
- Dabrock, Peter, Antwortender Glaube und Vernunft. Zum Ansatz evangelischer Fundamentaltheologie (Forum Systematik 5), Stuttgart-Berlin-Köln 2000.
- Demmer, Klaus, Sein und Gebet. Die Bedeutsamkeit des transzendentalphilosophischen Denkansatzes in der Scholastik der Gegenwart für den formalen Aufriß der Fundamentalmoral, München-Paderborn-Wien 1971.
- Demmer, Klaus, Deuten und handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral (Studien zur theologischen Ethik 15), Freiburg i. Ue.-Freiburg i. Br. 1985.
- Demmer, Klaus, Leben in Menschenhand. Grundlagen des bioethischen Gesprächs (Studien zur theologischen Ethik 23), Freiburg i. Ue.-Freiburg i. Br. 1987.
- Demmer, Klaus, Art. Freiheit. V. Theologisch-ethisch, in: Lexikon für Theologie und Kirche 4 (<sup>3</sup>1995) 105-106.

- Demmer, Klaus, *Angewandte Theologie des Ethischen (Studien zur theologischen Ethik 100)*, Freiburg i. Ue.-Freiburg i. Br. 2003.
- Demmer, Klaus, *Gott denken – sittlich handeln. Fährten ethischer Theologie (Studien zur theologischen Ethik 120)*, Freiburg i. Ue.-Freiburg i. Br. 2008.
- Demmer, Klaus, *Bedrängte Freiheit. Die Lehre von der Mitwirkung – neu bedacht (Studien zur theologischen Ethik 127)*, Freiburg i. Ue.-Freiburg i. Br. 2010.
- Demmer, Klaus, *Selbstaufklärung theologischer Ethik. Themen – Thesen – Perspektiven*, Paderborn 2014.
- Dettinger, Dorothee, *Neues Leben in der alten Welt. Der Beitrag frühchristlicher Schriften des späten ersten Jahrhunderts zum Diskurs über familiäre Strukturen in der griechisch-römischen Welt (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 59)*, Leipzig 2017.
- Deuser, Hermann, *Das christliche Menschenbild in der Gegenwart*, in: Brunn, Frank Martin et al., *Theologie und Menschenbild. Beiträge zum interdisziplinären Gespräch (Marburger theologische Studien 100)*, Leipzig 2007, 41-52.
- Diekmann, Andreas, *Rational-Choice-Theorie. Heuristisches Potential, Anwendungen und Grenzen*, in: Tutić, Andreas (Hg.), *Rational Choice*, Berlin-New York 2020, 325-349.
- Ebner, Martin, *Das Matthäusevangelium*, in: Ebner, Martin/Schreiber, Stefan (Hg.), *Einleitung in das Neue Testament (Studienbücher Theologie 6)*, Stuttgart <sup>3</sup>2020, 130-157.
- Ebner, Martin/Heininger, Bernhard, *Exegese des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis*, Paderborn <sup>4</sup>2018.
- Eckert, Jost, *Art. Freiheit. II. Biblisch*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche 4* (<sup>3</sup>1995) 99-100.
- Egger, Wilhelm/Wick, Peter, *Methodenlehre zum Neuen Testament. Biblische Texte selbstständig auslegen*, Freiburg i. Br. <sup>6</sup>2011.
- Emery, Gilles, *Einheit und Vielheit in Gott: Trinitätslehre (S.th. I, qq. 27-43)*, in: Speer, Andreas (Hg.), *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretation*, Berlin-New York 2005, 77-99.
- Fiedler, Peter, *Das Matthäusevangelium (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 1)*, Stuttgart 2006.
- Fonk, Peter, *Transformation der Dialektik. Grundzüge der Philosophie Arnold Gehlens (Studien zur Anthropologie 7)*, Würzburg 1983.
- Fonk, Peter, *Glauben, handeln und begründen. Theologische und anthropologische Bedingungen ethischer Argumentation (Studien zur Theologischen Ethik 65)*, Freiburg i. Ue.-Freiburg i. Br. 1995.
- Fonk, Peter, *Art. Motiv, Motivation. I. Theologisch-ethisch*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche 7* (<sup>3</sup>1998) 502-504.
- Fonk, Peter, *Ethische Anmerkungen zur konstitutiven Bedeutung von Genese*, in: Laux, Bernhard (Hg.), *Heiligkeit und Menschenwürde. Hans Joas' neue Genealogie der Menschenrechte im theologischen Gespräch*, Freiburg i. Br. 2013, 127-143.

- Fonk, Peter, Menschenzüchtung auf neuen Wegen. Gedanken zur Geschichte und aktuellen Problemen der Biomedizin, in: Theologische Revue 104 (2008) 179-212.
- Fonk, Peter, Caritaswissenschaft als Quelle und Inspiration für heutige Theologie, in: Cartas et veritas 8 (2018/1) 69-77.
- Friedman, Milton, The Social Responsibility of Business Is to Increase Its Profits, in: Zimmerli, Walther Ch./Richter, Klaus/Holzinger, Markus (Hg.), Corporate Ethics and Corporate Governance, Berlin-Heidelberg-New York 2007, 173-178.
- Gehlen, Arnold, Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik, Frankfurt a. M. <sup>3</sup>1973.
- Gehlen, Arnold, Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft, Hamburg 1976. Gehlen, Arnold, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Wiesbaden <sup>13</sup>1986.
- Gemoll, Wilhelm/Vretska, Karl, Gemoll. Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch, München <sup>9</sup>1991.
- Gigerenzer, Gerd, Bauchentscheidungen. Die Intelligenz des Unbewussten und die Macht der Intuition. Aus dem Englischen übertragen von Hainer Kober, München <sup>10</sup>2007.
- Gross, Walter, Die alttestamentlichen Gesetze zu Brache-, Sabbat-, Erlaß- und Jubeljahr und das Zinsverbot, in: Theologische Quartalschrift 180 (2000) 1-15.
- Haag, Ernst, Art. Herrschaft Gottes, Reich Gottes. I. Biblisch-theologisch, in: Lexikon für Theologie und Kirche 5 (<sup>3</sup>1996) 26-28.
- Habermas, Jürgen, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1990.
- Habermas, Jürgen, Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt a. M. 1991.
- Habermas, Jürgen, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1992.
- Habermas, Jürgen, Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt a. M. 1999.
- Heeg, Andreas, Ethische Verantwortung in der globalisierten Ökonomie. Kritische Rekonstruktion der Unternehmensethikansätze von Horst Steinmann, Peter Ulrich, Karl Homann und Josef Wieland (Moderne – Kulturen – Relationen 2), Frankfurt a. M. 2002.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Jenaer Schriften (1801-1807) (Werke 2), Frankfurt a. M. 1970.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Phänomenologie des Geistes (Werke 3), Frankfurt a. M. 1970.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenständigen Notizen und den mündlichen Zusätzen (Werke 7), Frankfurt a. M. 1970.
- Hegermann, Harald, Art. Mensch. IV. Neues Testament, in: Theologische Realenzyklopädie 22 (1992) 481-493.
- Heimbach-Steins, Marianne, Wozu dieses Buch?, in: Heimbach-Steins, Marianne (Hg.), Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch, Bd. 1: Grundlagen, Regensburg 2004, 7-18.



- Heimbach-Steins, Marianne, Begründen und/oder Verstehen – Vermittlungsgestalten zwischen biblischer Botschaft, sittlichem Subjekt und gerechter Praxis, in: Hofheinz, Marco/Mathwig, Frank/ Zeindler, Matthias (Hg.), *Wie kommt die Bibel in die Ethik? Beiträge zu einer Grundfrage theologischer Ethik*. Für Prof. Dr. Wolfgang Lienemann, Zürich 2011, 243-261.
- Heun, Werner, Art. Freiheit. IX. Soziologisch, politisch, juristisch, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 3 (42000) 320-322.
- Heuß, Alfred, Einleitung, in: Mann, Golo/Heuß, Alfred (Hg.), *Propyläen Weltgeschichte. Eine Universalgeschichte*, Bd. 1: Vorgeschichte – Frühe Hochkulturen, Frankfurt a. M.-Berlin 1961, 11-32.
- Hilpert, Konrad, Die Bestimmung des Sittlichen im Raum des Machbaren. Stichworte aus der Theologie Joseph Ratzingers als Potenziale für eine erneuerte kirchliche Moralverkündigung, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 56 (2005) 472-484.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*. Erster und zweiter Teil. Übersetzung von Jacob Peter Mayer. Nachwort von Malte Diesselhorst, Stuttgart 1980.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Herausgegeben und eingeleitet von Iring Fetscher, Neuwied-Berlin 1966.
- Homann, Karl, Marktwirtschaft und Unternehmensethik, in: *Forum für Philosophie Bad Homburg* (Hg.), *Markt und Moral. Die Diskussion um die Unternehmensethik* (St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik 13), Bern-Stuttgart-Wien 1994, 109-130.
- Homann, Karl, Moralität und Vorteil, in: Mittelstraß, Jürgen (Hg.), *Die Zukunft des Wissens. Workshop-Beiträge. XVIII. Deutscher Kongress für Philosophie*, Konstanz 1999, 353-360.
- Homann, Karl, Ökonomik: Fortsetzung der Ethik mit anderen Mitteln, in: Siebeck, Georg (Hg.), *Artibus ingenuis. Beiträge zu Theologie, Philosophie, Jurisprudenz und Ökonomik*, Tübingen 2001, 85-110.
- Homann, Karl, Taugt die abendländisch-christliche Ethik noch für das 21. Jahrhundert?, in: Homann, Karl, *Anreize und Moral. Gesellschaftstheorie – Ethik – Anwendungen* (Philosophie und Ökonomik 1), Münster 2003, 3-25.
- Homann, Karl, Wirtschaftsethik: Versuch einer Bilanz und Forschungsaufgaben, in: Beschorner, Thomas et al. (Hg.), *Wirtschafts- und Unternehmensethik. Rückblick – Ausblick – Perspektiven* (Schriftenreihe für Wirtschafts- und Unternehmensethik 10), München-Mering 2005, 197-211.
- Homann, Karl, *Sollen und Können. Grenzen und Bedingungen der Individualmoral*, Wien 2014.
- Homann, Karl, Das Können des moralischen Sollens I. Die ökonomische Problematik, in: *Ethica* 23 (2015) 243-259.
- Homann, Karl, Das Können des moralischen Sollens II. Bedingungen individuellen moralischen Handelns, in: *Ethica* 23 (2015) 291-314.
- Homann, Karl, Wirtschaftsethik: Ethik, rekonstruiert mit ökonomischer Methode, in: Aaken, Dominik van/Schreck, Philipp (Hg.), *Theorien der Wirtschafts- und Unternehmensethik*, Berlin 2015, 23-46.

- Homann, Karl, Hypotheken des Dualismus in der Wirtschaftsethik. Kommentar zum Hauptbeitrag von Ingo Pies, in: Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik 18 (2017) 220-224.
- Homann, Karl, Können Akteure im Wettbewerb moralisch handeln? Die ökonomischen Bedingungen moralischen Handelns, in: Homann, Karl, Praktische Philosophie und ökonomische Theorie. Aufsätze und Vorträge (Philosophie und Ökonomik 13), Berlin 2020, 197-212.
- Homann, Karl/Blome-Drees, Franz, Wirtschafts- und Unternehmensethik, Göttingen 1992.
- Homann, Karl/Lütge, Christoph, Einführung in die Wirtschaftsethik (Einführungen Philosophie 3), Berlin <sup>3</sup>2013.
- Homann, Karl/Suchanek, Andreas, Ökonomik. Eine Einführung, Tübingen 2000.
- Höffe, Otfried, Kleine Geschichte der Philosophie, München <sup>2</sup>2008.
- Höffe, Otfried, Einleitung, in: Höffe, Otfried (Hg.), Einführung in die utilitaristische Ethik. Klassische und zeitgenössische Texte, Tübingen <sup>5</sup>2013, 7-51.
- Huebenthal, Sandra/Vogelgesang, Mark, Sauerteig sein. Exegese und Ökonomik auf der Suche nach handlungsleitenden Axiomen im Matthäusevangelium, in: Brantl, Johannes (Hg.), Personen gestalten Institutionen – Institutionen prägen Personen. Leben im Spannungsfeld individueller und sozialer Verantwortung (FS Peter Fonk), Regensburg 2021, 267-285.
- Huebenthal, Sandra/Vogelgesang, Mark, Wider die Spielverderbermentalität. Spiele im Neuen Testament, in: Eulenfisch 1 (2021) 24-31.
- Hünemann, Peter, Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen, Münster 2003.
- Irrgang, Bernhard, Grundriß der medizinischen Ethik, München-Basel 1995.
- Kahl, Wolfgang, Einleitung: Nachhaltigkeit als Verbundbegriff, in: Kahl, Wolfgang (Hg.), Nachhaltigkeit als Verbundbegriff (Recht der Nachhaltigen Entwicklung 2), Tübingen 2008, 1-35.
- Kahneman, Daniel, Schnelles Denken, langsames Denken. Aus dem amerikanischen Englisch von Thorsten Schmidt, München <sup>15</sup>2012.
- Kahnman, Daniel/Sibony, Olivier/Sunstein Cass R., Noise. Was unsere Entscheidungen verzerrt – und wie wir sie verbessern können. Aus dem Englischen von Thorsten Schmidt, München 2021.
- Kahneman, Daniel/Tversky, Amos, Subjective probability: A judgment of representativeness, in: Kahneman, Daniel/Slovic, Paul/Tversky, Amos (Hg.), Judgment under uncertainty: Heuristics and biases, Cambridge u.a. <sup>24</sup>2008, 32-47.
- Kainzbauer, Stefanie, Caritative Befähigungspraxis. Herkunftsbedingte Bildungsbenachteiligung und der christlich-ethische Anspruch auf gelingendes Leben (Diakonik 9), Berlin 2011.
- Kaiser, Helmut, Die ethische Integration ökonomischer Rationalität: Grundelemente und Konkretion einer „moderner“ Wirtschaftsethik (St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik 7), Bern-Stuttgart-Wien 1992.
- Kant, Immanuel, Kritik der praktischen Vernunft, Köln 2011.
- Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft, Köln 2011.

- Kant, Immanuel, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Herausgegeben von Theodor Valentiner, Ditzingen 2019.
- Kaufhold, Hubert, Rez., Klingenberg, Eberhard, Das israelitische Zinsverbot in Torah, Mišnah und Talmud (Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 1977/7), Mainz 1977, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung 96 (1979) 319-324.
- Kirchschläger, Peter G., Mass-Losigkeit und andere ethische Prinzipien des Neuen Testaments (Biblical Tools and Studies 31), Leuven 2017.
- Klingenberg, Eberhard, Das israelitische Zinsverbot in Torah, Mišnah und Talmud (Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 1977/7), Mainz 1977.
- Kluxen, Wolfgang, Art. Ethos, in: Lexikon für Theologie und Kirche 3 (<sup>3</sup>1995) 939-940.
- Koenen, Klaus/Mell, Ulrich, Landwirtschaft, in: Frank Crüsemann u.a. (Hg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 329-335.
- Koller, Edeltraud, Gutes Leben durch die Wirtschaft? Eine theologisch-ethische Kritik der Dominanz der Ökonomie – dargestellt am Einfluss der Rede vom „ökonomischen Sachzwang“ auf die menschliche Orientierung und Sinnerfahrung (Schriftenreihe für Wirtschafts- und Unternehmensethik 19), München-Mering 2008.
- Konradt, Matthias, Neutestamentliche Wissenschaft und Theologische Ethik, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 55 (2011) 274-286.
- Konradt, Matthias, Das Evangelium nach Matthäus (Neues Testament Deutsch 1), Göttingen 2015.
- Korff, Wilhelm, Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik, München 1985.
- Köhnlein, Manfred, Gleichnisse Jesu – Visionen einer besseren Welt. Mit Zeichnungen von Jehuda Bacon, Stuttgart 2009.
- Kuttner, Antje, Ökonomisches Denken und Ethisches Handeln. Ideengeschichtliche Aporien der Wirtschaftsethik, Wiesbaden 2015.
- Kröker, Roland, Ansätze zur Implementierung von RSE (CSR) in einem lateinamerikanischen Entwicklungsland. Das Beispiel Paraguays – Eine wirtschafts- und unternehmensethische Untersuchung (Göttinger Studien zur Entwicklungsökonomik 30), Frankfurt a. M. 2010.
- Lesch, Walter, Bibelhermeneutik und theologische Ethik: philosophische Anfragen, in: Bondolfi, Alberto/Münk, Hans J. (Hg.), Theologische Ethik heute. Antworten für eine humane Zukunft. Hans Halter zum 60. Geburtstag, Zürich 1999, 11-33.
- Lohaus, Arnold/Vierhaus, Marc, Entwicklungspsychologie des Kindes- und Jugendalters für Bachelor, Berlin-Heidelberg <sup>3</sup>2015.
- Luhmann, Niklas, Ethik als Reflexionstheorie der Moral, in: Luhmann, Niklas, Gesellschaftsstruktur und Semantik, Bd. 3 (Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft), Frankfurt a. M. 1989, 358-447.
- Luhmann, Niklas, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Erster Teilband: Kapitel 1-3, Frankfurt a. M. 1997.

- Luhmann, Niklas, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Zweiter Teilband: Kapitel 4-5, Frankfurt a. M. 1997.
- Luz, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus, 1. Teilband: Mt 1-7 (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament I/1), Düsseldorf-Zürich-Neukirchen-Vluyn <sup>5</sup>2002.
- Luz, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband: Mt 18-25 (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament I/3), Düsseldorf-Zürich-Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>2016.
- Mandeville, Bernard, Die Bienenfabel oder private Laster, öffentliche Vorteile. Mit einer Einleitung von Walter Euchner, Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1998.
- Mann, Christian, Die Demagogen und das Volk. Zur politischen Kommunikation im Athen des 5. Jahrhunderts v. Chr. (Klio. Beiträge zur Alten Geschichte 13), Berlin 2007.
- Marquard, Odo, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt a. M. 1973.
- Mayordomo, Moisés, Kluge Mädchen kommen überall hin ... (Von den zehn Jungfrauen). Mt 25,1-13, in: Zimmermann, Ruben (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 488-503.
- Merkel, Alexander/Schlögl-Flierl, Kerstin, Moralthologie kompakt. Ein theologisch-ethisches Lehrbuch für Schule, Studium und Praxis, Münster 2017.
- Mérö, László, Optimal entschieden? Spieltheorie und die Logik unseres Handelns. Aus dem Englischen von Anita Ehlers, Basel 1998.
- Mertens, Karl, Handlungslehre und Grundlagen der Ethik (S.th. I-II, qq. 6-21), in: Speer, Andreas (Hg.), Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretation, Berlin-New York 2005, 168-197.
- Münch, Christian, Gewinnen oder Verlieren (Von den anvertrauten Geldern). Q 19,12f.15-24.26 (Mk 13,34 / Mt 25,14-30 / Lk 19,12-27), in: Zimmermann, Ruben (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 240-254.
- Newmann, John Henry, Newman's university sermons. Fifteen Sermons Preached before the University of Oxford 1826-43, London 1970.
- Nicklas, Tobias, Die Kanonisierung des Neuen Testaments als Prozess von Gemeindebildung?, in: Der Streit um die Schrift: Jahrbuch für Biblische Theologie 31 (2017) 85-104.
- Nübold, Elmar, Art. Perikopen, in: Lexikon für Theologie und Kirche 8 (<sup>3</sup>1999) 33-34.
- Oermann, Nils Ole, Wirtschaftsethik. Vom freien Markt bis zur Share Economy, München 2015.
- Pauen, Michael/Roth, Gerhard, Freiheit, Schuld und Verantwortung. Grundzüge einer naturalistischen Theorie der Willensfreiheit, Frankfurt a. M. 2008.
- Peperzak, Adriaan Th., Hegels Pflichten- und Tugendlehre. Eine Analyse und Interpretation der Grundlinien der Philosophie des Rechts, §§ 142–156, in: Siep, Ludwig (Hg.), G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts (Klassiker Auslegen 9), Berlin-Boston <sup>4</sup>2017.
- Peschke, Karl-Heinz, Christliche Ethik. Grundlegungen der Moralthologie, Trier 1997.

- Plessner, Helmuth, *Conditio humana*, in: Mann, Golo/Heuß, Alfred (Hg.), *Propyläen Weltgeschichte. Eine Universalgeschichte*, Bd. 1: Vorgeschichte – Frühe Hochkulturen, Frankfurt a. M.-Berlin 1961, 33-86.
- Pokorný, Petr, *Jesus in Geschichte und Bekenntnis (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 355)*, Tübingen 2016.
- Pröpper, Thomas, Art. Freiheit. III. Historisch-theologisch, in: *Lexikon für Theologie und Kirche 4* (<sup>3</sup>1995) 100-103.
- Pröpper, Thomas, Art. Freiheit. IV. Systematisch-theologisch, in: *Lexikon für Theologie und Kirche 4* (<sup>3</sup>1995) 103-105.
- Rapp, Christof, *Mensch*, in: Rapp, Christof/Corcilus, Klaus (Hg.), *Aristoteles-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Berlin <sup>2</sup>2021, 304-311.
- Rawls, John, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Übersetzt von Hermann Vetter, Frankfurt a. M. 1979.
- Rawls, John, *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989*. Herausgegeben von Wilfried Hinsch, Frankfurt a. M. 1992.
- Rawls, John, *Politischer Liberalismus*. Übersetzt von Wilfried Hinsch, Frankfurt a. M. 1998.
- Rawls, John, *Das Recht der Völker*. Enthält: „Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft“. Übersetzt von Wilfried Hinsch, Berlin-New York 2002.
- Reinmuth, Eckart, *Hermeneutik des Neuen Testaments. Eine Einführung in die Lektüre des Neuen Testaments*, Göttingen 2002.
- Reinmuth, Eckart/Bull, Klaus-Michael, *Proseminar Neues Testament. Texte lesen, fragen lernen*, Neukirchen-Vluyn 2006.
- Ringleben, Joachim, Art. Freiheit. VII. Dogmatisch, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart 3* (<sup>4</sup>2000) 317-319.
- Roth, Gerhard, *Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten. Warum es so schwierig ist, sich und andere zu ändern*, Stuttgart <sup>9</sup>2015.
- Roth, Gerhard/Strüber, Nicole, *Wie das Gehirn die Seele macht*, Stuttgart <sup>6</sup>2015.
- Röd, Wolfgang, *Der Weg der Philosophie. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert*, Bd. 2: 17. bis 20. Jahrhundert, München 2000.
- Röttgers, Kurt, *Wirtschaftsphilosophie – Die erweiterte Perspektive*, in: *Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik 5* (2004) 114-133.
- Röttgers, Kurt, *Das Soziale als kommunikativer Text. Eine postanthropologische Sozialphilosophie (Sozialphilosophische Studien 6)*, Bielefeld 2012.
- Sander, Hans-Joachim, *Das Außen des Glaubens – eine Autorität der Theologie. Das Differenzprinzip in den Loci Theologici des Melchior Cano*, in: Keul, Hildegund/Sander, Hans-Joachim (Hg.), *Das Volk Gottes – ein Ort der Befreiung (FS Elmar Klinger)*, Würzburg 1998, 240-258.

- Sautermeister, Jochen, Moralpsychologie als transdisziplinäre und ethische Herausforderung. Systematische Vermessung eines wissenschaftlichen Feldes, in: Sautermeister, Jochen (Hg.), Moralpsychologie. Transdisziplinäre Perspektiven (Ethik im Diskurs 11), Stuttgart 2017, 11-30.
- Scheuer, Manfred, Art. Segen, Segnung. III. Systematisch-theologisch, in: Lexikon für Theologie und Kirche 9 (32000) 396-397.
- Schlögel, Herbert, Schuld und Sünde – Moraltheologische Aspekte, in: Ritt, Hubert (Hg.), Gottes Volk. Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde. Lesejahr A, Bd. 6: Auf die Entfaltung des Gottesreiches hoffen. 17. bis 21. Sonntag im Jahreskreis, Stuttgart 1993, 120-127.
- Schmiedel, Peter, Wirtschaftsethik als Brücke zwischen westlicher Vernunftethik und islamischem Denken (Schriften aus der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg 4), Bamberg 2009.
- Schnelle, Udo, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen-Bristol <sup>8</sup>2013.
- Schockenhoff, Eberhard, Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, Freiburg i. Br. <sup>2</sup>2014.
- Schottroff, Luise, Die Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2005.
- Schumann, Olaf J., Aufgaben und Methoden der philosophischen Ethik, in: Aßländer, Michael S. (Hg.), Handbuch Wirtschaftsethik, Stuttgart 2011, 7-11.
- Schumann, Olaf J., Wirtschaftsphilosophie: Zur Neuorientierung einer Forschungsrichtung, in: Beschorner, Thomas et al. (Hg.), Wirtschafts- und Unternehmensethik, Wiesbaden 2020, 170-177.
- Schuppert, Gunnar Folke, Verwaltungswissenschaft. Verwaltung, Verwaltungsrecht, Verwaltungslehre, Baden-Baden 2000.
- Schüller, Bruno, Der menschliche Mensch. Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral, Düsseldorf 1982.
- Schüller, Bruno, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie, Düsseldorf <sup>3</sup>1987.
- Schwan, Alexander, Art. Freiheit. VI. Freiheit in der Sicht politischer Philosophie, in: Theologische Realenzyklopädie 11 (1983) 533-549.
- Siegetsleitner, Anne, Ethik und Moral im Wiener Kreis. Zur Geschichte eines engagierten Humanismus, Wien-Köln-Weimar 2014.
- Smets, Anne, Das Endgericht in der Endzeitrede Mt 24-25 und im Evangelischen Gesangbuch, Tübingen 2015.
- Smith, Adam, Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen. Aus dem Englischen übertragen und mit einer umfassenden Würdigung des Gesamtwerkes von Horst Claus Recktenwald, München 1974.
- Smith, Adam, Theorie der ethischen Gefühle. Nach der Auflage letzter Hand übersetzt und mit Einleitung, Anmerkungen und Registern herausgegeben von Walther Eckstein. Unveränderter Nachdruck mit erweiterter Bibliographie von Günter Gawlick, Hamburg 1985.

- Söding, Thomas, Neues Testament – Komposition und Genese, in: Gillmayr-Bucher, Susanne et al. (Hg.), Bibel verstehen. Schriftverständnis und Schriftauslegung (Theologische Module 4), Freiburg-Basel-Wien 2008, 87-132.
- Söding, Thomas, Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung, Freiburg-Basel-Wien 2011.
- Sparr, Walter, Art. Mensch. VII. Von der Reformation bis zur Aufklärung, in: Theologische Realenzyklopädie 22 (1992) 510-529.
- Sparr, Walter, Art. Mensch. 2. Neuzeit, in: Religion in Geschichte und Gegenwart 5 (<sup>4</sup>2002) 1064-1066.
- Stübinger, Ewald, Wirtschaftsethik und Unternehmensethik I, in: Zeitschrift Für Evangelische Ethik 40 (1996) 148-161.
- Thiel, Wiefried, Art. Zins und Zinsverbot, in: Neues Bibel -Lexikon 3 (2001) 1216-1217.
- Thies, Christian, Art. Mensch, in: Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe 2 (2011) 1515-1526.
- Thomas von Aquin, Summa theologia I, qq. 27-43 (Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica, Bd. 3: Gott der Dreieinige), Salzburg-Leipzig 1939.
- Tomasello, Michael, Warum wir kooperieren. Aus dem Englischen von Henriette Zeidler, Berlin <sup>2</sup>2012.
- Trapp, Manfred, Politische Philosophie und politische Ökonomie bei Adam Smith, Regensburg 1986.
- Trautnitz, Georg, Normative Grundlagen der Wirtschaftsethik. Ein Beitrag zur Bestimmung ihres Ausgangsparadigmas (Volkswirtschaftliche Schriften 554), Berlin 2008.
- Tversky, Amos/Kahneman, Daniel, Judgment under uncertainty: Heuristics and biases, in: Kahneman, Daniel/Slovic, Paul/Tversky, Amos (Hg.), Judgment under uncertainty: Heuristics and biases, Cambridge u.a. <sup>24</sup>2008, 3-20.
- Tversky, Amos/Kahneman, Daniel, Causal schemas in judgments under uncertainty, in: Kahneman, Daniel/Slovic, Paul/Tversky, Amos (Hg.), Judgment under uncertainty: Heuristics and biases, Cambridge u.a. <sup>24</sup>2008, 117-128.
- Ulrich, Peter, Demokratie und Markt. Zur Kritik der Ökonomisierung der Politik, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaft 36 (1995) 74-95.
- Ulrich, Peter, Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie, Bern-Stuttgart-Wien <sup>4</sup>2008.
- Weber, Helmut, Allgemeine Moraltheologie. Ruf und Antwort, Graz-Wien-Köln 1991.
- Weber-Fas, Rudolf, Lexikon Politik und Recht. Geschichte und Gegenwart, Paderborn 2008.
- Westphal, Nadine, Ethik als Wettbewerbsfaktor. Wirtschaftsethische Potenziale im Unternehmen (Philosophie und Ökonomik 8), Berlin 2009.
- Windisch, Hubert, Art. Freiheit. VI. Praktisch-theologisch, in: Lexikon für Theologie und Kirche 4 (<sup>3</sup>1995) 106-107.

Wolfers, Melanie, Theologische Ethik als handlungsleitende Sinnwissenschaft. Der fundamental-ethische Entwurf von Klaus Demmer (Studien zur theologischen Ethik 99), Freiburg i. Ue.-Freiburg i. Br. 2003.

Wurzer, Michaela S., Wirtschaftsethik von ihren Extremen her. Darstellung und Kritik der Ansätze von Karl Homann und Peter Ulrich (Epistemata, Reihe Philosophie 539), Würzburg 2014.

Zimmermann, Ruben, Das Hochzeitsritual im Jungfrauengleichnis. Sozialgeschichtliche Hintergründe zu Mt 25.1-13, in: New Testament Studies 48 (2002) 48-70.

Zimmermann, Ruben, Parabeln – sonst nichts! Gattungsbestimmung jenseits der Klassifikation in „Bildwort“, „Gleichnis“, „Parabel“ und „Beispiel Erzählung“, in: Zimmermann, Ruben/Kern, Gabi (Hg.), Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltext (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 231), Tübingen 2011, 383-419.

## Internetquellen

Bundeszentrale für politische Bildung, Kapitalismus, <https://www.bpb.de/nachschlagen/lexika/lexikon-der-wirtschaft/19938/kapitalismus#:~:text=Eine%20verbreitete%20Unterscheidung%20des%20Kapitalismus,etwa%20ab%20dem%20Ersten%20Weltkrieg> (Zugriff vom 20.4.2021).

Clapham, Ronald, Kapitalismus, <https://www.kas.de/de/web/geschichte-der-cdu/kapitalismus> (Zugriff vom 6.1.2021).

Fahrenberg, Jochen, Menschenbilder. Psychologische, biologische, interkulturelle und religiöse Ansichten, Freiburg 2007, [https://jochen-fahrenberg.de/fileadmin/pdf/MENSCHENBILDER\\_\\_31.Juli\\_2007\\_\\_5\\_\\_und\\_\\_264\\_Seiten\\_.pdf](https://jochen-fahrenberg.de/fileadmin/pdf/MENSCHENBILDER__31.Juli_2007__5__und__264_Seiten_.pdf) (Zugriff vom 5.5.2021).

Fédération Internationale de Football Association (FIFA), Schiedsrichter, <https://de.fifa.com/what-we-do/education-and-technical/referees/> (Zugriff vom 10.1.2021).

Homann, Karl, Braucht die Wirtschaftsethik eine „moralische Motivation“? (Wittenberg-Zentrum für Globale Ethik (Hg.), Diskussionspapier Nr. 2003-4), [https://www.wcge.org/images/wissenschaft/publikationen/DP\\_03-4\\_Homann\\_-\\_Wirtschaftsethik\\_und\\_moralische\\_Motivation.pdf](https://www.wcge.org/images/wissenschaft/publikationen/DP_03-4_Homann_-_Wirtschaftsethik_und_moralische_Motivation.pdf) (Zugriff vom 5.1.2021).

Homann, Karl, Ethik in der Marktwirtschaft (Roman Herzog Institut (Hg.), RHI-Position Nr. 3), München 2007, <https://www.romanherzoginstitut.de/publikationen/detail/download/ethik-in-der-marktwirtschaft.html> (Zugriff vom 5.1.2021).

Homann, Karl, Theorien von Markt, Mensch und Moral. Oder: wie denken wir über Ethik und Ökonomie? (Wittenberg-Zentrum für Globale Ethik (Hg.), Diskussionspapier Nr. 2014-2), Wittenberg 2014, [https://www.wcge.org/images/wissenschaft/publikationen/DP\\_2014-02\\_Homann\\_Theorien\\_von\\_Markt\\_Mensch\\_und\\_Moral.pdf](https://www.wcge.org/images/wissenschaft/publikationen/DP_2014-02_Homann_Theorien_von_Markt_Mensch_und_Moral.pdf) (Zugriff vom 5.1.2021).

Homann, Karl, Theoriestrategien der Wirtschaftsethik (Wittenberg-Zentrum für Globale Ethik (Hg.), Diskussionspapier Nr. 2012-4), Wittenberg 2012, [https://www.wcge.org/images/wissenschaft/publikationen/DP\\_2012-04\\_Karl\\_Homann\\_-\\_Theoriestrategien\\_der\\_Wirtschaftsethik.pdf](https://www.wcge.org/images/wissenschaft/publikationen/DP_2012-04_Karl_Homann_-_Theoriestrategien_der_Wirtschaftsethik.pdf) (Zugriff vom 5.1.2021).



- Homann, Karl/Ernste, Dominik H./Koppel, Oliver, Ökonomik und Theologie. Der Einfluss christlicher Gebote auf Wirtschaft und Gesellschaft (Roman Herzog Institut (Hg.), RHI-Position Nr. 8), München 2009, <https://www.romanherzoginstitut.de/publikationen/detail/download/oekonomik-und-theologie.html> (Zugriff vom 5.1.2021).
- Homann, Karl/Gruber, Corinna, Die Marktwirtschaft und ihre intellektuellen Kritiker. Kritik einer Kritik (Roman Herzog Institut (Hg.), RHI-Position Nr. 14), München 2014, <https://www.romanherzoginstitut.de/publikationen/detail/download/die-marktwirtschaft-und-ihre-intellektuellen-kritiker.html> (Zugriff vom 5.1.2021).
- Kessler, Rainer, Zins/Zinsverbot, 2009, <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/zins-zinsverbot/ch/0582209337c20de5344c9-33cfac312ba/> (Zugriff vom 11.1.2021).
- Maier, Christl M., Heilige Hochzeit, 2011, <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/heilige-hochzeit/ch/6235211351b519a49269-34d4c9134f37/> (Zugriff vom 11.1.2021).
- Mayerhofer, Thomas, Integrative Wirtschaftsethik und Katholische Sozialethik. Ein zukunftsweisender Dialog?, Passau 2008, [https://opus4.kobv.de/opus4-uni-passau/files/106-/Mayerhofer\\_Thomas.pdf](https://opus4.kobv.de/opus4-uni-passau/files/106-/Mayerhofer_Thomas.pdf) (Zugriff vom 7.1.2021).
- Schönborn, Christoph, 7. Katechese: Die Werke der Barmherzigkeit. Wortlaut der 7. Katechese 2007/08 von Kardinal Christoph Schönborn am Sonntag, 13. April 2008, im Dom zu Stephan, <https://www.erzdioezese-wien.at/pages/inst/14428675/text/katechesen/article/20522-.html> (Zugriff vom 12.1.2021).
- Wei, Chu-Yang, Hegels Theorie des sittlichen Staates, München 2010, [https://edoc.ub.uni-muenchen.de/11462/1/Wei\\_Chui-Yang.pdf](https://edoc.ub.uni-muenchen.de/11462/1/Wei_Chui-Yang.pdf) (Zugriff vom 7.1.2021).
- Zehnder, Markus, Fremder (AT), 2009, <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/fremder-at/ch/7960029b69a5c29c59c278bc2-12f1686/> (Zugriff vom 11.1.2021).

# Abbildungsverzeichnis

ABBILDUNG 1: AUSZAHLUNGSMATRIX DES GEFANGENENDILEMMAS BEI DER KRONZEUGENREGELUNG (GRAPHISCHE DARSTELLUNG IN ANLEHNUNG AN HOMANN/LÜTGE, EINFÜHRUNG IN DIE WIRTSCHAFTSETHIK 26). .....	74
ABBILDUNG 2: AUSZAHLUNGSMATRIX DES GEFANGENENDILEMMAS IN NORMALFORM (GRAPHISCHE DARSTELLUNG IN ANLEHNUNG AN HOMANN/LÜTGE, EINFÜHRUNG IN DIE WIRTSCHAFTSETHIK 26). .	78
ABBILDUNG 3: MARKTWIRTSCHAFT ALS ZUSAMMENSPIEL VON DILEMMASTRUKTUREN (GRAPHISCHE DARSTELLUNG IN ANLEHNUNG AN HOMANN, SOLLEN UND KÖNNEN 83). .....	82
ABBILDUNG 4: ÜBERWINDUNG DER DILEMMASTRUKTUR (GRAPHISCHE DARSTELLUNG IN ANLEHNUNG AN HOMANN/LÜTGE, EINFÜHRUNG IN DIE WIRTSCHAFTSETHIK 35).....	86
ABBILDUNG 5: GROBGLIEDERUNG ZUM MATTHÄUSEVANGELIUM (GRAPHISCHE DARSTELLUNG IN ANLEHNUNG AN SCHNELLE, EINLEITUNG IN DAS NEUE TESTAMENT 294-295). .....	187
ABBILDUNG 6: KERNAUSSAGEN DER DREI HAUPTTEILE DER REDE VON DEN ENDEREIGNISSEN UND VOM GERICHT (MT 24,3-25,46) (EIGENE DARSTELLUNG). .....	193

## Eidesstattliche Erklärung

Nach § 4 Abs. 3 Satz 1 Nr. 5 der Promotionsordnung für die Philosophische Fakultät der Universität Passau vom 5. September 2013 versichere ich hiermit an Eides statt,

- dass ich die Dissertation selbständig angefertigt, außer den im Schriftenverzeichnis sowie den Anmerkungen genannten Hilfsmitteln keine weiteren benutzt und die Herkunft der Stellen, die wörtlich oder sinngemäß aus anderen Werken übernommen sind, bezeichnet habe;
- dass ich die Dissertation nicht bereits in derselben oder einer ähnlichen Fassung an einer anderen Fakultät oder einer anderen Hochschule zur Erlangung eines akademischen Grades eingereicht habe.

Eggenfelden, den 16.06.2022

---

(Unterschrift)