

„... auf Dauer und im Ganzen.“

Zur Bedeutung von Zukunft für nachhaltige ethische Entscheidungen

von *Sigrid Müller*

Überschrieben mit dem Titel „Generationenvertrag für das Klima“ kündigte die Deutsche Bundesregierung im Mai 2021 eine Verschärfung des Klimaschutzgesetzes an.¹ Sie setzte sich damit zum Ziel, die Treibhausgasneutralität rascher als bisher vorgesehen zu erreichen, und begründete dies damit, dass es sonst zu „unverhältnismäßigen Einschränkungen der Freiheitsrechte der heute jüngeren Menschen kommt.“² Die Debatte im Vorfeld der Gesetzesänderung hat demnach erkennen lassen, dass die zuvor anvisierten Maßnahmen zwar weniger Einschränkung und damit mehr Freiheit in der Gegenwart und der näheren Zukunft für die jetzt lebende Bevölkerung bewirken, aber in mittel- bis langfristiger Perspektive zum Gegenteil führen: zu einer unverhältnismäßig starken Einschränkung der Lebensqualität der dann Lebenden, d. h. der künftigen Generationen. Damit waren die Regelungen „auf Dauer und im Ganzen“ gesehen kontraproduktiv: sie konnten das anvisierte Ziel nicht in nachhaltiger Perspektive erreichen.

Die Entscheidung des Bundeskabinetts ist damit einem teleologischen Abwägungsprinzip gefolgt, wie es in zahlreichen gesellschaftlichen und politischen ethischen Fragen dominiert, die sich auf ethische Entscheidungen mit langfristigen Folgen für viele Menschen beziehen. Zugleich wird an diesem Beispiel aber auch deutlich, dass es nicht nur um einen abstrakten Nutzen für eine unpersönlich gedachte zukünftige Gesellschaft geht, sondern dass individuelle Freiheitsrechte der künftigen Generation in den Mittelpunkt gestellt werden. Individualethische Perspektiven können daher auch in solchen Entscheidungen relevant sein, die sich auf eine insgesamt nicht genau bestimmbare Zukunft richten und somit einen größeren Zeitraum in

¹ *Deutsche Bundesregierung*, Klimaschutzgesetz 2021. Generationenvertrag für das Klima (12.05.2021), <https://www.bundesregierung.de/breg-de/themen/klimaschutz/klimaschutzgesetz-2021-1913672> [Zugriff am 14.05.2021]. Ich danke Mirijam Salfinger für die Durchsicht des Manuskripts.

² Ebd.

die ethische Reflexion mit einbeziehen. Personprinzip, Gerechtigkeitserwägungen und Solidarität mit den künftigen Generationen werden somit in einer Zeitperspektive verbunden. Diese Aspekte fließen im sozialetischen Prinzip der Nachhaltigkeit zusammen.³

Dieser Dimension der Zukunft für eine ethische Entscheidung möchte sich dieser Beitrag zuwenden und sich dabei jedoch nicht auf sozialetische Fragen konzentrieren, sondern auf eine Argumentationsfigur einlassen, die in jüngerer Zeit für die Individualethik verstärkt ins Bewusstsein gerufen wurde, nämlich das ethische Prinzip „der zu wahren Verhältnismäßigkeit“⁴ bzw. des „entsprechenden Grundes“⁵. Dieses Prinzip hat seinen Ursprung bei Peter Knauer, der die traditionelle Idee von Handlungen mit einer Doppelwirkung in der Fassung bei Thomas von Aquin analysiert und zu einer ethischen Theorie weiterentwickelt hat. Im deutschsprachigen Raum hat Stephan Ernst diese Argumentationsfigur aufgegriffen und ihre Anwendbarkeit und Implikationen im medizinethischen Bereich aufgezeigt.⁶ Dieser Ethiktheorie zufolge kann man eine Handlung aufgrund ihrer inneren Struktur sittlich bewerten, und zwar mit Hilfe des Kriteriums des „entsprechenden Grundes“:

„Mit einem ‚entsprechenden Grund‘ [...] ist gemeint, dass zwischen der Handlung und ihrem Grund in dem Sinn eine ‚Entsprechung‘ besteht, dass sie ihm als universal formuliertem und auch auf die Dauer und im Ganzen gerecht wird, anstatt ihn letztlich zu untergraben.“⁷

³ Vgl. M. Vogt, Nachhaltigkeit aus theologisch-ethischer Perspektive, in: M. v. Hauff (Hg.), Nachhaltige Entwicklung. Aus der Perspektive verschiedener Disziplinen (Nachhaltige Entwicklung 6), Baden-Baden 2014, 218–235, 230–231: „Nachhaltigkeit ist eine Synthese der sozialetischen Zeitdiagnose und auf dieser Basis zugleich Gradmesser für die Zukunftsgestaltung in nahezu allen Politikbereichen. Nachhaltigkeit deckt Gerechtigkeitslücken auf. Sie bündelt die zentralen Zukunftsfragen als Querschnittsthema, zeigt oft überraschende Zusammenhänge und ‚Musterähnlichkeiten‘ von Problemstellungen in unterschiedlichen Kontexten auf. Nachhaltigkeit verdeutlicht den Zeitfaktor sowie den Naturfaktor in allen gesellschaftspolitischen Fragen. Sie erschließt neue Analysen und Lösungsstrategien für das komplexe Zusammenspiel zwischen lokalen und globalen Phänomenen.“

⁴ St. Ernst, Am Anfang und Ende des Lebens. Grundfragen medizinischer Ethik, Freiburg i. Br. 2020, 44.

⁵ Vgl. P. Knauer, Handlungsnetze. Über das Grundprinzip der Ethik, Frankfurt a. M. 2002, 44–54.

⁶ Vgl. Ernst, Am Anfang und Ende des Lebens (s. Anm. 4). Für die Rezeption im englischsprachigen Raum vgl. J. A. Selling, Reframing catholic theological ethics, Oxford 2016; Ders., Reframing catholic theological ethics: Summary and application, in: Religions 8 (2017), 203, <https://doi.org/10.3390/rel8100203> [Zugriff am 31.05.2021].

⁷ Knauer, Handlungsnetze (s. Anm. 5), 166.

Die Theorie vom „entsprechenden Grund“ beruht auf der Grundbeobachtung, dass jede Handlung einen Wert anstrebt und zugleich auch unerwünschte Nebenwirkungen zeitigt. Daher ist mit Blick auf den angestrebten Wert zu überprüfen, ob dieser mit Hilfe der Handlung, also unter Berücksichtigung der Nebenfolgen, auch tatsächlich erreicht, erhalten oder gar vermehrt werden kann. Daher ist abzuwägen, ob durch das Setzen der Handlung nicht mehr Schäden als durch ein Unterlassen der Handlung verursacht werden, und ob diese angesichts des Zieles unvermeidbar und innerhalb von möglichen alternativen Handlungsoptionen die geringstmöglichen sind.⁸

Dieser ethische Ansatz vereinigt einige Vorteile, insbesondere aus der Perspektive einer theologischen Ethik in katholischer Perspektive. Zum einen knüpft er an traditionelle Denkfiguren wie die der Handlung mit Doppelwirkung an, deutet die Tradition jedoch im Licht heutiger Herausforderungen und vermeidet dabei Engführungen der Vergangenheit.⁹ Zum anderen setzt er sich gegenüber den Kontrahenten einer Pflicht- bzw. einer Folgenethik dadurch ab, dass er sowohl ein handlungsinternes Element der Handlungsbewertung enthält, als auch die Folgen in das Urteil einbezieht. Zugleich vermeidet er die Probleme einer Pflichtethik, sofern diese nähere Kriterien dafür, warum eine Handlung pflichtgemäß ist, schuldig bleibt, sowie die einer Folgenethik, welche durch das Kalkül einer „Nutzenmaximierung“ den unbedingten Wert des einzelnen Menschen nicht bewahren kann¹⁰ oder, wie im Fall des Proportionalismus, verschiedenartige Werte gegeneinander verrechnet.¹¹

⁸ Vgl. ebd., 167.

⁹ So wird hier Teleologie nicht im Sinne einer allgemein von der Natur vorgegebenen Seinsstruktur oder Strebensstruktur verstanden, sondern im Sinne eines freien und individuellen Strebens des Menschen nach Werten. Vgl. *Ernst*, Am Anfang und Ende des Lebens (s. Anm. 4), 24: „Was in einer Entscheidungssituation richtig und falsch, verantwortlich oder unverantwortlich ist, lässt sich weder aus der Offenbarung noch aus der Einsicht in den Willen Gottes noch aus der Natur ableiten, sondern ist durch Vergleich und Abwägung der Chancen und Risiken, der Güter und Übel, des Nutzens und Schadens, die sich aus den verschiedenen Handlungsmöglichkeiten ergeben, zu ermitteln.“ In sich schlechte Handlungen können definiert werden als solche Handlungen, die „ihrer inneren Struktur nach“ kontraproduktiv sind (vgl. ebd., 50).

¹⁰ Vgl. ebd., 35.

¹¹ Vgl. *Knauer*, Handlungsnetze (s. Anm. 5), 115.

1. Erwartete Zukunft als Bezugspunkt des Kriteriums vom „entsprechenden Grund“

Durch die Betrachtung einer Handlung mit Blick auf ihr angestrebtes Ziel und ihre tatsächlichen Folgen und Nebenwirkungen tritt notwendigerweise ein Zeitrahmen in den Blick, denn bei der Handlungsplanung bzw. Entscheidung muss eine zukünftige Realität vorweggenommen werden, die ausschlaggebend dafür ist, ob sich eine Handlung rechtfertigen lässt oder nicht. Dieser Zeitrahmen wird dabei nicht eng gesteckt:

„Auf Dauer und im ‚Ganzen‘ bezieht sich nicht nur auf den Handelnden selbst oder auf alle gegenwärtig existierenden Betroffenen, sondern auch auf nur mögliche künftige Betroffene.“¹²

Auch in dieser Betrachtung jener zukünftigen Realität, die durch die Handlung verursacht wird, wird damit ein deontologischer und ein teleologischer Aspekt berücksichtigt. Aus der Perspektive teleologischer Ethik sind die realen Folgen einer Handlung auf Zukunft hin, d. h. im Sinne einer linearen Zeitlichkeit relevant: Nicht nur Folgen positiver und negativer Art für gegenwärtige, sondern auch für künftige Betroffene müssen berücksichtigt werden. Aus der Perspektive einer deontologischen Ethik dagegen geht es nicht nur um die Erhaltung des angestrebten Werts, z. B. der individuellen Freiheitsrechte, auch für künftige Generationen, sondern auch um die Dimension der Rechtfertigung der Handlung potenziell vor allen betroffenen Menschen.¹³

Aus diesem Grund könnte man das Kriterium „auf Dauer und im Ganzen“ zur Erklärung dafür, wann es einen entsprechenden Grund für eine Handlung gibt oder nicht gibt, auch als individualethisches Nachhaltigkeitsprinzip bezeichnen. Es unterscheidet sich vom sozialetischen Nachhaltigkeitsprinzip zwar insofern, als es sich nicht in erster Linie auf Fragen des Umgangs mit der Natur, auf ökologische Grundlagen wie frische Luft, Wasser, Nähr- und Rohstoffe bezieht, aber es gibt doch alle anderen erwähnten

¹² Ebd., 166.

¹³ Vgl. ebd., 112: „Mit dem Begriff der ‚Personwürde‘ wird in der Ethik letztlich nur dies ausgedrückt, dass ‚verantwortliches Handeln Gründe hat, die *gegenüber jedermann* vertretbar sind, in die also jedermann aufgrund seiner Vernunft einstimmen könnte. Mit ‚jedermann‘ sind nicht nur gegenwärtig lebende Menschen gemeint, sondern es sind auch die noch gar nicht existierenden und deshalb zahlenmäßig noch gar nicht bestimmbar Menschen einer künftigen Menschheit mitgemeint. Es geht in der Universalisierung immer um den Menschen als solchen in seinem Verhältnis zu den Werten als solchen.“ [Hervorhebung i. Orig.]

Aspekte zu erkennen: den Bezug auf die angestrebten sozialen und individuellen Grundlagen menschlichen Lebens, nämlich die sittlichen und vorsittlichen Werte, wie z. B. Leben und Freiheit¹⁴, sowie die Übernahme ethischer Verantwortung vor anderen Menschen überhaupt durch die Aspekte der Gerechtigkeit und Universalität.

Das Prinzip vom „entsprechenden Grund“ führt demnach zur einer sorgfältigen, mehrschichtigen Beachtung der erwarteten Zukunft bei der sittlichen Entscheidung. Durch die Konzentration auf den handlungsleitenden Wert wird zugleich vermieden, dass die Zukunftskalkulation zu komplex wird und dadurch individuelles Handeln verhindert. Während im Bereich der Sozialethik die Vernetztheit der verschiedenen ökonomischen, ökologischen und politischen Systeme und Institutionen durch den Begriff der Reinität benannt und berücksichtigt wird¹⁵ und für die Erwägung von Folgen und die Gestaltung einer Gesellschaft der Zukunft komplexe Szenarien Anwendung finden können, bleibt bei der individualethischen Abschätzung der Konsequenzen der eigenen Handlung für die Zukunft allein das Wissen ausschlaggebend, über welches das Individuum verfügt und angesichts dessen es zu einer rationalen Entscheidung kommen kann. Die Überlegung bleibt im Rahmen der Vernunft, und auch die Zukunft wird eher im Sinne einer Extrapolation der Gegenwart betrachtet.

An diesem Punkt soll nun die kritische Rückfrage ansetzen, ob dieses Zukunftsdenken nicht zu kurz greift angesichts der christlichen Botschaft des Glaubens. Im vorliegenden Modell hat der Glaube ganz bewusst inhaltlich keine Auswirkung auf die ethische Entscheidung als solche. Die Wirksamkeit des Glaubens erstreckt sich allein auf die Stärkung der Motivation, d. h. den Willen, tatsächlich ethisch handeln zu wollen.¹⁶ Diese Motivationskraft wird vorbereitet durch die befreiende Wirkung des Glaubens, der von der persön-

¹⁴ Ernst, Am Anfang und Ende des Lebens (s. Anm. 4), 49, formuliert entsprechend im Kontext der Medizinethik: „Das bedeutet, dass man den Wert, den man anstrebt und verwirklichen will, nicht nur egoistisch für sich selbst oder den eigenen Patienten erstrebt, sondern so, dass er auch für andere und für alle nicht gemindert wird und zugänglich bleibt.“ [Hervorhebung i. Orig.]

¹⁵ Vgl. Vogt, Nachhaltigkeit aus theologisch-ethischer Perspektive (s. Anm. 3), 226.

¹⁶ Vgl. Ernst, Am Anfang und Ende des Lebens (s. Anm. 4), 21f: „Seine zum ethischen Handeln motivierende Funktion erfüllt der christliche Glaube dadurch, dass er das menschliche Handeln in einen neuen und umfassenden Sinnhorizont einfügt, der sich im Bekenntnis zur Schöpfung, Erlösung und Vollendung der Welt durch Gott ausspricht. Aus dem Glauben an Gottes Schöpfung, an seine Erlösung und an die Vollendung der Welt durch Gott wird der Glaube dazu bewegt, sich – als Mitarbeiter mit dem Wirken Gottes – für diese Welt und die Menschen einzusetzen.“ [Hervorhebung i. Orig.]

lichen Existenzangst löst und damit den Einsatz für andere Menschen, z. B. durch eine Option für die Armen, ermöglicht.¹⁷ Auch mit Hinblick auf die Fehleranfälligkeit menschlichen Handelns sind diese Wirkungen des Glaubens wichtig, denn trotz bester Folgenabwägung bleibt immer ein Rest Ungewissheit erhalten, da der Erfolg des Handelns, wie bereits erwähnt, von zahlreichen Faktoren und komplexen Zusammenhängen beeinflusst wird, die nicht mehr in der Macht der einzelnen Handelnden liegen.¹⁸ Da der christliche Glaube die Begrenztheit menschlichen Handelns thematisiert und den Menschen in seiner Endlichkeit bejaht, d. h. ihn bei der Kontingenzbewältigung unterstützt, kann er Menschen ermutigen, auch im Angesicht der klaren Grenzen Handeln zu wagen.

Nun kann man aber die Frage stellen, ob die Vorstellung eines Wertes, der einen Menschen zur Handlung antreibt, nicht auch die Imaginationskraft anspricht und ob bei der Entscheidung also nicht nur die rational erwartete Zukunft bedacht wird, die ausgehend von der Gegenwart erfasst und abgeschätzt wird, sondern auch eine erhoffte, vom Glauben stimulierte Vorstellung davon, wie die Zukunft aussehen könnte oder sollte. Hätte eine kritisierende Funktion des Glaubens, wie sie etwa Alfons Auer beschrieben hat¹⁹, nicht ihren Ursprung in einer solchen geglaubten, ersehnten, erhofften Vorstellung einer besseren Zukunft? Wird also nur von der Gegenwart auf die Zukunft hingedacht oder nicht auch von einer erhofften Zukunft her das Ziel gegenwärtigen Handelns bestimmt?

Diese Frage kann freilich nicht ohne die Gegenfrage bleiben, worin sich denn eine *erwartete* von einer *geglaubten* oder *erhofften* Zukunft unterscheiden würde. Deshalb soll im Folgenden die Frage gestellt werden, welche

¹⁷ Vgl. ebd., 22: „Die *befreiende* Bedeutung für das ethische Handeln besteht dagegen darin, dass der Glaube die grundlegende Existenzangst des Menschen entmachten kann, die aus seiner Endlichkeit und Verletzbarkeit resultiert und die ihn immer wieder unausweichlich dazu bringt, sich allein um sich selbst zu sorgen und sich abzusichern und dies auch um den Preis, unverantwortlich und unmenschlich zu handeln. In der Gewissheit des Glaubens nämlich, von Gott unbedingt angenommen zu sein, muss die Existenzangst nicht mehr handlungsbestimmend sein.“ [Hervorhebung i. Orig.].

¹⁸ Vgl. *Knauer*, Handlungsnetze (s. Anm. 5), 58: „Ob man dagegen positiv tatsächlich einen ‚entsprechenden Grund hat‘, also ob man einem Wert auch auf die Dauer und im Ganzen entspricht, kann man immer nur unter dem Vorbehalt erkennen, dass sich eines Tages noch weitere Horizonte auftun könnten, in denen dies nicht mehr der Fall ist. Man bleibt immer darauf angewiesen, unerwartete Rückmeldungen aus der Wirklichkeit zur Kenntnis zu nehmen.“

¹⁹ Vgl. *A. Auer*, Autonome Moral und christlicher Glaube. Mit einem Nachtrag zur Rezeption der Autonomievorstellung in der katholisch-theologischen Ethik, Düsseldorf²1984, 194–197.

Rolle der Vorstellungskraft von Zukünftigem für das ethische Entscheiden zukommt. Dazu wird auf einen Diskurs Bezug genommen, der in den vergangenen Jahren quer durch zahlreiche Disziplinen geführt wurde, nämlich jener über die Rolle utopischen Denkens. Dabei werden nicht nur Unterschiede zwischen der Rolle utopischer Vorstellungen und einem Zukunftsdenken im Sinne des ethischen Kriteriums der Nachhaltigkeit deutlich, sondern auch, welche Bedeutung Zukunft und Gegenwart bzw. ihr Wechselverhältnis im Rahmen einer christlichen Sicht auf das Handeln haben, welche Arten von Zukunft es also zu unterscheiden gilt, um die Frage danach, inwiefern ein breiteres Verständnis von Zukunft für individualethisches Handeln eine Rolle spielen sollte, beantworten zu können.

2. Christliche und utopische Zugänge zur Zukunft

Der Begriff Utopie hat verschiedene Bedeutungen erlangt, seit Thomas More 1516 die literarische Gattung der staatsbezogenen Fiktion schuf und die imaginäre Insel, auf der er seinen Traum von der besten Verfassung darstellte, als „Utopia“ bezeichnete.²⁰ Über das Französische wanderte der Begriff im 19. Jahrhundert ins Deutsche ein und erhielt dort die Bedeutung eines gesellschaftlichen Reformprojekts, von dem klar ist, dass es nie Wirklichkeit werden kann.²¹ Eine Utopie beschreibt also eine Welt in einem wünschenswerten Zustand, so wie eine Dystopie sie in einem nicht wünschenswerten Zustand darstellt. Beide bringen damit geballte, in der Zukunft angesiedelte

²⁰ Antike und christliche Quellen haben utopische Literatur (Mores „Utopia“, Campanellas „Civitas solis“ und Bacons „Nova Atlantis“) beeinflusst, ohne in ihr aufzugehen, vgl. R. Saage, Utopie. II. Kirchengeschichtlich, in: TRE Bd. 34, 473–479, 475. B. Bender-Junker, Utopie, in: EKL³ Bd. 4, 1086–1090, 1088, verweist auf „Rei publica christianopolitanae descriptio“ (1619) von J. V. Andreae (1586–1654) als ein Beispiel für Utopia aus der protestantischen Tradition. Zum Unterschied zwischen religiöser und säkularer utopischer Literatur im 16. Jahrhundert vgl. ebd., 1087.

²¹ Vgl. Bender-Junker, Utopie (s. Anm. 20), 1086; F. Kuster, Utopie. I. Philosophisch, in: TRE Bd. 34, 464–473, 464: „Utopia‘ figuriert als geographische Metapher, benennt einen idealen Verfassungsentwurf und fungiert als Prototyp einer neuen literarischen Gattung. In der historisch späten Herausbildung des abstrakten Allgemeinbegriffs ‚Utopie‘ zeigt sich dieser zugleich als Gesinnungsbegriff, der an historisch-konkrete, ideologisch kontroverse Einschätzungslagen gebunden ist; schließlich geht der Begriff in der adjektivischen Verwendung ‚utopisch‘ in politisch-propagandistischer Funktion in den Alltagssprachgebrauch ein.“

Sinn- bzw. Kontrasterfahrung (so nicht!) zum Ausdruck²², welche aufrütteln und zum Nachdenken anregen, ohne jedoch zu praktischem Handeln anzuleiten.

Als Reaktion auf die Kritik des utopischen Denkens im Marxismus, dem es um die Veränderung der konkreten Wirklichkeit ging, wurde jedoch auch das Konzept einer „konkreten Utopie“ entwickelt, welches ein Reformprojekt beschreibt, das als Modell für reale Veränderungen in der Gesellschaft dienen kann.²³ Solche reformorientierten, neueren Utopien können unter dem Begriff der Sozialutopie zusammengefasst werden. Angesichts der Reichhaltigkeit der Utopien in der Geschichte und der Spezifität der Fragestellung dieses Beitrags sollen im Folgenden idealtypisch diese beiden Varianten, die klassische Utopie und die Sozialutopie, als heuristischer Hintergrund herangezogen werden.

Die Beschäftigung mit Utopien aus christlicher Sicht richtet sich einerseits darauf, wie christliche und biblische Ideen Eingang in die utopische Literatur gefunden haben.²⁴ Andererseits stellt sie die systematische Frage nach der Differenz oder möglichen Konvergenz zwischen utopischen und christlichen Vorstellungen. Gerade aus heutiger christlich-ethischer Sicht würde man vermuten, dass es deutliche Verbindungen zwischen christlichem und utopischem Denken gibt: Ist nicht der Ruf nach einer besseren Gesellschaft

²² Die Unterscheidung moralrelevanter Erfahrungen folgt *D. Mieth*, Die Therapie der Freiheit, in: *Erwägen, Wissen, Ethik* 14 (2003), 630–632, 631: „Kontrasterfahrungen (Erfahrungen im Modus des Protests und der Empörung – eine Kategorie Tugendhats), Sinnerfahrungen (Einsichten, die das Sinnpotenzial im Leben erhöhen) und Motivationserfahrungen (die Unausweichlichkeit eines Vollzuges im Handeln betreffend)“.

²³ Zu den Debatten und Modellen konkreter Utopie im Kontext politikwissenschaftlicher und ökonomischer Entwürfe vgl. *M. R. Krätke/J. Beerhorst/K. Jürgens*, Mut zur konkreten Utopie. Alternativen zur herrschenden Ökonomie (Kritische Interventionen 8), Hannover 2003; *R. Buckminster Fuller*, Konkrete Utopie. Die Krise der Menschheit und ihre Chance zu überleben, Düsseldorf 1974; *A. Pelinka*, Dynamische Demokratie. Zur konkreten Utopie gesellschaftlicher Gleichheit, Stuttgart 1974; *C. Müller-Plantenberg*, Solidarische Ökonomie in Brasilien und Deutschland, in: *ZfSÖ* 45 (2008), 38–45; *H. Müller*, Bloch, Kofler und das Projekt einer utopisch-kritischen Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis, in: *C. Jünke* (Hg.), Am Beispiel Leo Koflers. Marxismus im 20. Jahrhundert, Münster 2001, 212–235.

²⁴ Zu Utopien im Kontext der Bibel vgl. *M. D. Carroll R.*, Reflecting on War and Utopia in the Book of Amos. The Relevance of a Literary Reading of the Prophetic Text for Central America, in: *Ders./D. J. A. Clines/P. R. Davies* (Hg.), *The Bible in Human Society. Essays in honour of John Rogerson* (JSOTS 200), Sheffield 1995, 117–120; *N. Lohfink*, The Laws of Deuteronomy. A utopian project for a world without any poor, in: *ScrB* 16 (1996), 2–19; *E. B. Zvi*, Utopia and Dystopia in prophetic literature, Göttingen 2006; *F. Uhlenbruch*, The Nowhere Bible. Utopia, Dystopia, Science Fiction (SBR 4), Berlin u. a. 2015.

ein regelmäßiger Bestandteil biblischer Texte? Gehört das Eintreten für einen Wandel zum Besseren nicht zu den verbindlichen Merkmalen christlicher Moral?

Bevor jedoch diese ethischen Dimensionen zur Sprache kommen, bedarf es eines Blicks auf die Art und Weise, wie christliches Denken mit utopischem Denken ins Gespräch gebracht werden kann. Die christliche Glaubensperspektive ist mit einem Zeitverständnis verbunden, das neben Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auch eine eschatologische Zeitdimension umfasst, die über die Grenzen des irdischen Lebens hinausgeht. Zeitlichkeit wird daher von einer Transzendenz umfasst, die quasi aus einer Zielsetzung, die sich auf ein Jenseits richtet, Wirkung auf die Gegenwart ausübt, indem eine Sinnhaftigkeit des Lebens sichtbar wird, für die es sich zu leben lohnt. Eine Reflexion über ein Verhältnis christlichen Denkens zu utopischen Vorstellungen muss sich daher mit Vorstellungen vom „Himmel“ und vom „Reich Gottes“ auseinandersetzen. Während der Begriff des „Himmels“ sich enger mit dem klassischen Verständnis von Utopie verbinden lässt, weil beide von einem „Ort“ sprechen, lässt sich der Begriff „Reich Gottes“ leichter mit dem Konzept einer Sozialutopie in Verbindung bringen, weil es beide Male um eine erfahrbare Wirklichkeit geht.

3. *Erhoffte* und *erfundene* Zukunft – das christliche Verständnis des Himmels im Vergleich zur klassischen Utopie

Der Himmel als Wirklichkeit einer vollen Gemeinschaft der Menschen mit Gott hat mit der klassischen Idee von Utopie gemeinsam, dass beide Vorstellungen einen Ort beschreiben, der nicht mit der realen Welt übereinstimmen soll. Im „klassischen“ Typus der Utopie, wie ihn Thomas More und andere Autoren entwickelt haben, verweisen die beiden Bestandteile des ursprünglich griechischen Wortes, οὐ (nicht) und τόπος (Ort), auf einen Nicht-Ort, auf ein „Nirgendwo“: Es gibt in der Realität keinen Raum, in dem das Vorgestellte wahr werden kann, oder: Der vorgestellte Raum ist notwendigerweise unwirklich.

In diesem Fall kann die Frage gestellt werden, warum man sich etwas vorstellen soll, was nicht verwirklicht werden kann. Manche erklären die Funktion dieser Art von Utopie als ein Gedankenexperiment, eine Möglichkeit, positive Vorstellungen zu schaffen, die traurige Erfahrungen wie Ausbeutung, Unterdrückung, Ausgrenzung und Ungerechtigkeit kompensieren

können.²⁵ Diese Gedankenexperimente sind nicht mit Handlungsregeln verbunden, sondern lassen sich entweder mit den idealistischen Konzepten von Platons Staat oder vielleicht mit den mittelalterlichen „Fürstenspiegeln“ vergleichen, die die Selbstreflexion eines Statthalters anregen.

Dieser „klassische“ Begriff der Utopie hat mit dem christlichen Begriff des Himmels gemeinsam, dass er eine Realität bezeichnet, die nicht in diesem Leben erreicht werden soll.²⁶ Er bezeichnet einen idealen Zustand, nämlich einen Zustand, in dem Gott und Mensch nicht mehr getrennt, sondern in einer Weise vereint sind, die geeignet ist, das menschliche Verlangen zu erfüllen. Dieses Bild vom Leben nach dem Tod ist nicht als Modell für das gegenwärtige Leben der Menschen gedacht; seine Beziehung zur Gegenwart ist die erhoffte Erfüllung für diejenigen, die ein Leben im Vertrauen auf Gott führen. In der Geschichte ging diese Vorstellung vom Himmel oft sogar mit der Überzeugung einher, dass der Mensch sein gegenwärtiges Leben notwendigerweise im Elend lebt und dass das ungetrübte Glück nach dem Tod alles irdische Leid ausgleicht. Diese Vorstellung von einer zwar jenseitigen, aber doch erfahrbaren Welt ist als extrem anti-utopisches Denken charakterisiert worden.²⁷ Sowohl die christliche Idee des Himmels als auch die „klassische“ Utopie haben jedoch gemeinsam, dass sie eine Differenz zwischen der Gegenwart und einer imaginierten idealen oder geglaubten Zukunft ausdrücken. Sie beschreiben nicht eine mögliche Entwicklung, sondern eine Alternative zur Realität.²⁸

Sowohl das „klassische“ Utopieverständnis als auch die christliche Himmelsvorstellung sprechen von einem idealen Zustand, der kein Modell für

²⁵ Vgl. B. Kytzler, Utopie, in: DNP Bd. 12/1, 1070–1072, 1070: „Mit dem Wort ‚U.‘ wird h. dreierlei bezeichnet: a) das Werk des Morus; b) eine an dieses anschließende Roman-Gattung; c) eine darin entwickelte experimentelle Gedankenfigur, welche in phantasiereicher Vorwegnahme durch glückliche Gegenbilder verschiedene schmerzlich empfundene Beeinträchtigungen aufhebt, seien diese natürlicher Herkunft (wie Krankheit, Tod, Hunger, Durst, Hitze, Kälte, Entfernung usw.) oder gesellschaftlichen Ursprungs (wie Ausbeutung, Unterdrückung, Ausgrenzung, Ungerechtigkeiten gegenüber Individuen, Klassen, Rassen und dergleichen).“

²⁶ Vgl. S.-A. Jørgensen, Utopisches Potential in der Bibel. Mythos, Eschatologie und Säkularisation, in: W. Voßkamp (Hg.), Utopieforschung. Interdisziplinäre Studie zur neuzeitlichen Utopie Bd. 1, Stuttgart 1982, 375–401, 375: Es „drücken (die frühen Raumutopien) eher Differenz aus – Utopia liegt nicht auf einer Entwicklungslinie, sondern bezeichnet eine Alternative – nicht Progression oder Steigerung“.

²⁷ Vgl. K. Kumar, Utopia and anti-utopia in modern times, Oxford 1991, 11; Saage, Utopie (s. Anm. 20), 473.

²⁸ Vgl. Jørgensen, Utopisches Potential in der Bibel (s. Anm. 26), 375.

menschliches Handeln darstellt, sondern eine Beschreibung einer Nicht-Realität bietet, die (unter anderem) die Funktion hat, Leid und Ungerechtigkeit in der realen Welt zu kompensieren. Insofern scheint die Funktion beider Ideen trotz unterschiedlicher Inhalte, nämlich einer Welt, die idealerweise auf der Erde existieren könnte, und einer Welt, die ideal ist, aber nur im Himmel existiert, dieselbe zu sein.

Doch der Unterschied zwischen Utopie und christlicher Himmelsvorstellung ist auch deutlich: Der Himmel beschreibt keine ideale irdische Gesellschaft, sondern eine Wirklichkeit, die alles transzendiert, was auf Erden möglich sein kann. Die Beschreibung des Himmels ist im Wesentlichen analog, was bedeutet, dass der Unterschied immer größer ist als die Ähnlichkeit zwischen dem, was wir ausdrücken wollen, und der alltäglichen Bedeutung der Worte, die wir dafür verwenden.

Diese christliche Entsprechung zur klassischen Utopie gibt einen Zustand wieder, den nur Gott verwirklichen kann, während der Mensch nur darauf hoffen kann. Der Mensch kann nicht wissen, wann diese Zukunft beginnen wird. Der Himmel ist ein Begriff, der zur Eschatologie gehört, der Lehre von den „kommenden Dingen“. Sein Unterschied zu einer klassischen Utopie besteht nicht nur darin, dass Gott und nicht der Mensch diesen Ort und diese Wirklichkeit bereitstellen wird, sondern auch darin, dass man glaubt, dass er in der Zukunft wahr wird.

4. *Bewirkte* und *erfahrene* Zukunft: sozialutopisches Denken und der eschatologische Vorbehalt des „Reiches Gottes“

Es ist leicht nachvollziehbar, dass das klassische Konzept von Utopie ebenso wie die christliche Vorstellung des Himmels aus marxistischer Sicht kritikwürdig waren: Sowohl das fehlende Bemühen, Veränderungen in der realen Welt zu bewirken, wie in der klassischen Utopie, als auch die Gefahr, die christliche Vorstellung vom Himmel könnte zur bloßen Vertröstung von im Elend befindlichen Menschen dienen und von der Verbesserung ihrer Lage ablenken, provozieren Fragen nach ethischer Verantwortung, die beantwortet werden müssen. Sowohl die klassische Utopie als auch die Deutung des Himmels als Ausdruck einer „Jenseits-Eschatologie“ unterscheiden sich deutlich von einem Konzept einer Sozialutopie mit dem klaren Anspruch, die Welt zu verändern. Die Sozialutopie stellt eine Skizze oder einen systematischen Plan zur Verfügung, wie eine

soziale Situation, die sich in der Gegenwart als unbefriedigend erweist, weiterentwickelt werden kann.

Könnte nicht die Vorstellung vom „Reich Gottes“ für dieses Anliegen einen Anknüpfungspunkt bieten? Während das christliche Konzept des Himmels eine Realität darstellt, die in einer nicht bestimmbareren Zukunft angesiedelt ist²⁹, kann diese Zukunft zumindest teilweise vorweggenommen werden, da die Herrschaft Gottes, das „Reich Gottes“, nicht auf zukünftige Zeiten beschränkt ist, sondern nach der Botschaft der Evangelien bereits begonnen hat, seine Auswirkungen zu zeigen. Dennoch lassen sich die Wirkungen des Reiches Gottes nicht zureichend mit Hilfe von guten sozialen und politischen Strukturen oder Gesetzen beschreiben. Vielmehr bezieht sich das Reich Gottes in erster Linie auf das Wohlbefinden der Menschen dergestalt, dass sie in sinnstiftender Beziehung zu sich selbst, zu den Mitmenschen, anderen Geschöpfen und zu Gott stehen. Gute Strukturen sind also für das Gedeihen der Menschen hilfreich und gehören zum Bereich des Reiches Gottes, aber sie stellen nur einen Aspekt des Hauptanliegens dar, das sich auf die Sinnperspektive des Lebens, auf die Kontingenzbewältigung³⁰ in der Beziehung zu Gott, bezieht. Das hindert daran, Pläne zur Verwirklichung einer guten Gesellschaft oder einer guten christlichen Glaubensgemeinschaft zu schmieden, indem man sich allein auf die Strukturen konzentriert, ohne die Sehnsüchte der einzelnen Personen zu berücksichtigen. Dies betrifft nicht nur den Staat, sondern auch die christliche Kirche selbst. Diese ist zwar eine Vermittlerin, die Deutungs- und Handlungsmuster und Unterstützung auf dem Weg zu einer heilen Beziehung zu Gott und Mitmensch anbietet, aber sie kann das Glück und ein gutes, sinnvolles Leben für den einzelnen Menschen weder herstellen noch garantieren. Andererseits kann sie als Promotorin der Gerechtigkeit im Sinne Gottes strukturelle Fragen nicht ausklammern, freilich im Bewusstsein dessen, dass Strukturen immer dem Menschen dienen müssen. Darin unterscheidet sich die christliche Vorstellung vom Reich Gottes von der einer Sozialutopie, welche davon ausgeht, dass die ideale Welt, die in einem entsprechenden Ansatz entworfen wurde, auch durch den Einsatz

²⁹ Vgl. *M. Honecker*, Grundriß der Sozialethik, Berlin 1995, 39–41.

³⁰ Vgl. *Vogt*, Nachhaltigkeit aus theologisch-ethischer Perspektive (s. Anm. 3), 220: „Der Theologie geht es zwar immer um das Ganze der Welt und des Lebens, aber immer in einer bestimmten Hinsicht, nämlich in Bezug auf Sinnfragen. Es geht darum, auf die Erfahrung von Grenzen (bis hin zum Tod) nicht mit Resignation zu antworten (Kontingenzzproblem).“

der Menschen herbeigeführt werden kann, dass also das Glück ihrer Bewohner bewirkt werden kann.

Ein entscheidender Unterschied zwischen einem sozialutopischen Ansatz und einem christlichen Konzept des guten Lebens in sozialetischer Perspektive liegt daher nicht in der Funktion: Beide wollen die bestehende Welt zum Besseren umgestalten. Vielmehr unterscheiden sie sich in ihrem Inhalt, insofern für ein christliches Konzept die Veränderung der Rahmenbedingungen des Lebens nur ein vorläufiges Ziel darstellt, während das eigentliche Ziel, das Glück(en) der Menschen, im Unterschied zum Selbstverständnis einer Sozialutopie³¹, nie allein von außen bewirkt werden kann, sondern unter den Bedingungen von persönlicher Freiheit, Gnade und unter dem eschatologischen Vorbehalt steht, dass jedes menschliche Handeln unvollständig bleibt und es des Handelns Gottes am Ende der Tage bedarf, um Glück und Heil in einem tatsächlich vollständigen und umfassenden Sinn zu bewirken.³²

Die Vorstellung, Menschen könnten eine perfekte Welt gestalten, birgt aus christlicher Sicht die Gefahr des Absolutismus in sich, selbst wenn es sich um eine von Christen nach eschatologischen Vorstellungen modellierte Utopie handeln würde. Es ist wichtig, jede menschliche Praxis als einen begrenzten Beitrag zu sehen, der einem irdischen Maß folgt, das auch nicht idealisiert werden kann, um eine himmlische Wirklichkeit darzustellen.³³ Dieser eschatologische Vorbehalt geht daher auch einher mit einer ethischen Entlastung für die Menschen, das Glück nie vollständig selbst bewirken zu müssen.³⁴

Die daraus folgende Begrenzung und Kritik sozialutopischer Ziele aus einem christlichen Kontext heraus entspringt zunächst einer Anthropologie, die von der Tatsache ausgeht, dass der Mensch ein unvollkommenes Wesen ist, und zwar sowohl in seiner physischen Existenz als auch in seinen moralischen Handlungen. Die Unvollkommenheit im Sein bezieht sich auf die leiblichen Bedingungen des Lebens, auf die tatsächlichen Grenzen, die durch

³¹ Vgl. P. Schallenberg, Eschatologie oder Utopie? Katholische Soziallehre und demokratischer Sozialismus, in: Die neue Ordnung 62 (2008), 178–184, 183.

³² Vgl. M. Hoesch/S. Muders/M. Rütger (Hg.), Glück – Werte – Sinn. Metaethische, ethische und theologische Zugänge zur Frage nach dem guten Leben, Berlin/Boston 2013.

³³ Vgl. M. Roth, Utopie. III. Dogmatisch und ethisch, in: TRE Bd. 34, 479–485, 481–484. Roth vergleicht Utopie mit dem „Gesetz“ bei Paulus, während er dem „Evangelium“ die Eschatologie zuordnet.

³⁴ Vgl. Honecker, Grundriß der Sozialetik (s. Anm. 29), 39: „Christliche Eschatologie, die zwischen der absoluten Zukunft Gottes und den relativen Zukünften der Menschen zu unterscheiden anhält, kann gerade dadurch Handeln ermöglichen, dass sie von der Verwirklichung des Absoluten entlastet.“

die individuelle physiologische Beschaffenheit des Menschen und seiner Lebensbedingungen bestimmt werden. Die Unvollkommenheit in der Moral bezieht sich auf die Tatsache, dass auch das ausdrückliche Bemühen, ein tugendhaftes Leben zu führen, nicht davor bewahrt, Fehler und Sünden zu begehen. Beide Elemente sind nach christlichem Glauben nicht nur einfach negativ zu sehen, sondern sie beschreiben einen notwendigen Unterschied zwischen Gott und Mensch. Da aber Gott den Menschen als „gute Schöpfung“ angenommen hat, kann auch der Mensch zu einer Akzeptanz seines Lebenszustandes inklusive der Unvollkommenheit gelangen. Nach christlichem Glauben bedarf es keiner zusätzlichen Existenzberechtigung, sondern nur der Antwort auf den Ruf Gottes, nach dem Vorbild Jesu Christi zu leben, nämlich durch Wachstum in Hoffnung, Glauben, vor allem aber in der Liebe zu Gott, zu sich selbst und zum Nächsten gleichermaßen. Das ist es, was „am Ende zählt“ und was schon in der Gegenwart einen Blick auf das ewige Glück erlaubt.

Die Erfahrungen, dass das Leben unvollständig bleibt und moralisches Versagen nach christlichem Glauben von Gott in seinen Sakramenten und anderen Begegnungen geheilt werden kann, zeigen, dass weder rigoristische Moral noch moralischer Aktivismus einen Weg zur Erlösung darstellen können, weil diese vielmehr als eine Gabe Gottes zu verstehen ist und nur angenommen werden braucht.

Andererseits kann und soll das Bewusstsein der Begrenztheit des menschlichen Lebens Christen dazu anregen, zum Glück und zu erfüllenden-Beziehungen mit und für andere Menschen und den Rest der Schöpfung beizutragen. Diese Haltung äußert sich in der Unterstützung karitativer Einrichtungen, in Aktivitäten gegen Hunger, Krankheit und Umweltzerstörung und in der Förderung gerechter Arbeitsverhältnisse und angemessener Lebensbedingungen, die sich in der Option für die Armen und in den Handlungsprinzipien der Solidarität und Gerechtigkeit ausdrücken lassen. Die christliche Botschaft wird als Aufruf Gottes verstanden, eine liebevolle und gerechte Selbstverpflichtung gegenüber dem anderen einzugehen. Der sittliche Aufruf zum Handeln wird im Bild des Kairos beschrieben, des entscheidenden Moments, der eine persönliche Antwort verlangt und als Ruf Gottes gedeutet wird. Er richtet sich persönlich an einen jeden Menschen und ist eingebettet in eine spezifische Situation, was aber nicht bedeutet, dass er eine zielgerichtete Planung von sozialem und politischem Handeln als Frucht und Folge einer solchen engagierten Begegnung ausschließt. Wo immer der Ruf nach Gerechtigkeit und Liebe die Notwendigkeit impliziert,

eine Situation und die sie bewirkenden Strukturen zu verändern, kann er auch ein solches soziales Engagement einschließen.

Die Motivation des sozialen Engagements ist jedoch nicht, eine perfekte Welt zu schaffen, sondern einen Beitrag zu menschenwürdigen Lebensbedingungen und zu einer Gerechtigkeit zu leisten, die das Gedeihen der Menschen unterstützt, einen Beitrag, der zugleich ein symbolischer Ausdruck einer Liebe eines Gottes ist, der sich um alle Menschen kümmert.³⁵ In diesem Sinne zielt die theologische Ethik auf die Unterstützung von Personen und um dieser Personen willen auf die Fürsorge für Strukturen. Das „Reich Gottes“, das „gute Leben“ und der Kairos besitzen als christliche Konzepte damit sowohl eine eschatologische als auch eine gegenwartsbezogene Dimension. Ein christliches Verständnis des guten Lebens ist notwendigerweise vielfältiger als jede Form der Sozialutopie, die auf einer eher strukturellen Ebene verbleibt. Dennoch enthält die christliche Vorstellung vom „guten Leben“ selbstverständlich auch Impulse zur Veränderung gesellschaftlicher und politischer Institutionen, z. B. wenn diese ein Hindernis für die persönliche und gesellschaftliche Entwicklung darstellen. In dieser Hinsicht können sozialetische Konzepte und sozialutopische Vorstellungen konvergieren, ohne ineinander aufzugehen.³⁶

Die Leitfrage von Sozialutopien ist, wie die Menschen, rational gesehen, am besten zusammenleben – und im Sinne der Umweltthematik: überleben – können. In diesem Sinne rückt die Sozialutopie in die Nähe einer regulativen Idee (R. Saage) und damit in die Nähe einiger Arten von theologischer Ethik, wie Befreiungstheologien oder Feministische Theologien.³⁷ Je mehr sich der Begriff der Utopie jedoch einer regulativen Idee annähert, desto

³⁵ Vgl. *Th. Pröpfer*, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i. Br. 2001, 125. Ich bedanke mich bei Katharina Mairinger für diesen Hinweis.

³⁶ *Roth*, *Utopie* (s. Anm. 33), 481–483, unterscheidet unter den bereits bestehenden theologischen Konzeptionalisierungen der Utopie zwischen Utopie als Arbeit am Reich Gottes, Utopie als aufgeklärter Zukunftsentwurf des Möglichen, Utopie als Auslegung des Gesetzes im Sinne des Paulus. *Saage*, *Utopie* (s. Anm. 20), 477, nennt als Bedingungen für die Konvergenz zwischen beiden Vorstellungen die „Entstehung der Zeit-Utopie [...] bei Abbé Morelly (um 1715–nach 1778) und Louis-Sébastien Mercier (1740–1814)“, außerdem die Trennung von Geschichtsphilosophie und eschatologischem Heilsgeschehen und die Kritik des Chiliasmus durch Kant. Im Rahmen einer breiten Auseinandersetzung mit der christlichen Aufnahme des Utopie-Begriffes sind auch die in Nordamerika gegründeten, auf radikal protestantischer Ideologie aufbauenden utopistischen Gemeinden zu betrachten, die im 19. Jahrhundert persönliche Vervollkommnung und gesellschaftliche Erneuerung verbanden. Vgl. *M. Heesch/R. V. Pierard*, *Utopisten*, in: *RGG*⁴ Bd. 8, 862–864.

³⁷ Vgl. *Bender-Junker*, *Utopie* (s. Anm. 20), 1089–1090; *Roth*, *Utopie* (s. Anm. 33), 483; *M. L. Femenías/A. A. Oliver* (Hg.), *Feminist philosophy in Latin America and Spain* (Philosophy

mehr verliert er seine ursprüngliche, charakteristische Bedeutung eines „Nicht-Ortes“, eines Nirgendwo, und damit einer auffälligen Differenz, die eine Antwort provoziert.³⁸ Im Hinblick auf das christliche Denken muss man sich davor hüten, eine solche normative Idee mit dem Himmel oder dem Reich Gottes zu verwechseln, was den Unterschied zwischen der Utopie einer vom Menschen gestaltbaren Welt und einer Welt, die mit der Unvollkommenheit der Menschen rechnet, aufheben würde.³⁹ Es bleibt daher als großes Caveat, dass Sozialutopie und christliche Vorstellungen vom „guten Leben“ nie ganz übereinstimmen werden, weil nach christlichem Glauben und christlicher Erfahrung Strukturen und Bedingungen des sozialen, politischen und kulturellen Lebens menschliches Glück und Erfüllung weder garantieren noch von selbst herbeiführen können. Nach christlichem Verständnis ist der Mensch ein geistiges Wesen, dessen Glück nicht allein von äußeren Bedingungen abhängt. Der christliche Glaube sieht den Menschen als Person, die offen ist für eine tiefere Wirklichkeit, z. B. für liebevolle Beziehungen, die Glück schaffen und für ein gutes Leben wesentlich sind. Deshalb kann der Mensch letztlich nicht allein durch Strukturen und Bedingungen innere Zufriedenheit erreichen. Andererseits ging die offizielle Kritik der katholischen Kirche an Formen christlicher Ethik, die ein marxistisches oder sozialistisches Paradigma zu fördern schienen, weil sie sich spezifisch für Strukturveränderungen einsetzten⁴⁰, dort zu weit, wo sie die Bedeutung von Strukturen für Gerechtigkeit und moralisches Leben unterschätzte.⁴¹

in Latin America 189), Amsterdam u. a 2007; A. Lienkamp (Hg.), Die Evolution verbessern? Utopien der Gentechnik (Theologie und Biologie im Dialog), Paderborn 2002.

³⁸ Vgl. Roth, Utopie (s. Anm. 33), 483: „Der Versuch, die Utopie in die Sozialethik zu integrieren, indem sie transformiert wird in einen aufgeklärten Zukunftsentwurf des real Möglichen, kann gute theologische Gründe geltend machen [...]. Allerdings stellt sich die Frage, ob diese Transformation der Utopie das utopische Denken nicht um seine Pointe bringt. Besteht das Wesen utopischen Denkens gerade darin, daß es eine Idealvorstellung einer Gesellschaft zum Gegenstand hat, so verliert der Begriff der Utopie seinen präzisen Sinn, wenn utopisches Denken zur Prüfung realer Handlungsmöglichkeiten mit der Intention ihrer Realisierbarkeit wird.“

³⁹ Vgl. ebd., 483.

⁴⁰ J. D. Kirylo/D. Boyd, Paolo Freire: His Faith, Spirituality, and Theology, Rotterdam 2017, 42.

⁴¹ In der protestantischen Tradition hat die Herausforderung durch Sozialismus und Marxismus insbesondere durch Jürgen Moltmanns Auseinandersetzung mit Blochs Utopischem Denken gefunden: vgl. J. Moltmann, Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München 1964. Über dessen Erfolg, eschatologische und utopische Intentionen zu verbinden, gibt es unterschiedliche Urteile: vgl. dazu Bender-Junker, Utopie (s. Anm. 20), 1089; Heesch/Pierard, Utopisten (s. Anm. 36), 863.

5. Nachhaltigkeit als Prinzip zukunftsbezogener sozialetischer Reflexion

In diesem Sinne ist es letztlich nicht möglich, von einer christlichen Utopie zu sprechen, ohne den Begriff der klassischen Utopie so zu verändern, dass er als Analyseinstrument weniger scharf und hilfreich wäre.⁴² Zugleich ist deutlich, dass utopisches Denken durchaus auch eine Inspiration für die theologische Ethik darstellen kann⁴³: Es kann die Reflexion über den Menschen und das Ziel seiner Selbstbestimmung verstärken, es kann eine realitätsverändernde Energie und Kritik am gesellschaftlichen Zustand oder am Einfluss von Ideologien hervorrufen⁴⁴, es kann in der Entwicklung von unterschiedlichen Szenarien mögliche Zukunftsformen imaginieren, die als Entscheidungshilfen für Normorientierung dienen können, ebenso wie umgekehrt eine christliche Sicht totalitaristische oder übertrieben idealistische Perspektiven einer Sozialutopie kritisch in Grenzen weisen kann.⁴⁵ In diesem Sinn hat Markus Vogt auf die Interaktion zwischen religiösen Vorstellungen und der Nachhaltigkeit als „Leitutopie des 21. Jahrhunderts“ aufmerksam gemacht. Es braucht die „Tiefendimension einer kritischen Anthropologie und Naturphilosophie“, um dem reinen Streben nach Naturbeherrschung die Perspektive „des langfristigen Wohls von Mensch und Natur“ entgegenzusetzen; es bedarf der Sicht der Weltreligionen, damit „die Fähigkeit zur

⁴² Vgl. *Saage*, Utopie (s. Anm. 20), 474–475.478: „Selbstverständlich kann man an der Option einer ‚christlichen Utopie‘ festhalten. [...] Doch abgesehen davon, daß die chiliastische Metaphorik bei den genannten Autoren in keinem Fall die spezifische Struktur des utopischen Modells sprengt, hat diese Option einen bedeutsamen Nachteil in Kauf zu nehmen: Sie muß den Begriff der Utopie bzw. des Chiliasmus so weit fassen, daß sie die aufgezeigten Differenzen mit einzuschließen hat. Ihr heuristischer Gebrauchswert und ihre analytische Trennschärfe sind also denkbar gering.“

⁴³ Vgl. *Roth*, Utopie (s. Anm. 33), 480: „Insofern die Utopie die Möglichkeiten und Gefahren menschlichen Handelns im Raum der Geschichte thematisiert, ist sie zwar von der Eschatologie wesentlich unterschieden [...], aber in ihrer Relevanz für die Theologie nicht grundsätzlich negiert. Vielmehr stellt sich die Frage, inwiefern die theologische Reflexion des menschlichen Handelns utopisches Denken zu integrieren vermag. Die Auseinandersetzung mit dem utopischen Denken macht sowohl auf die Stärken des utopischen Denkens (2.1) als auch auf Probleme aufmerksam, die das utopische Denken zeitigt (2.2).“

⁴⁴ Vgl. ebd., 480f.

⁴⁵ Vgl. *Vogt*, Nachhaltigkeit in theologisch-ethischer Perspektive (s. Anm. 3), 223: „Kontingenzbewältigung ist notwendig, um das Zerbrechen des Fortschrittsglaubens an den Grenzerfahrungen der Moderne, die den Ausgangspunkt des Nachhaltigkeitsdiskurses bilden, weder mit ökologischen Untergangspantasien noch mit einer Neuauflage der Utopie ständigen Wachstums zu beantworten.“

Verantwortung intelligente Selbstbeschränkung“ einschließt, und ein vom Glauben wachgehaltenes „Bewusstsein für die Grenzen von Raum und Zeit“ ist ebenso notwendig wie ein „Denken in Beziehungsgefügen und konkreten Kontexten“⁴⁶.

Der Dialog zwischen christlichem Glauben und utopischem Denken zeigt, dass christliche Zukunftsvorstellungen ihren transzendenten Charakter nicht ablegen können und sich daher Vorstellungen einer absoluten Zukunft nicht einfach in ein konkretes Modell zur Gestaltung der Wirklichkeit überführen lassen. Insofern lassen sich zwar normative Ideen entwickeln und unverzichtbare Leitlinien und Prinzipien herleiten, wie sie sich im Gedanken der Universalisierung (ethischer Anspruch im Angesicht der Gesamtheit der Menschheit) und der Nachhaltigkeit (Gerechtigkeit, somit auch Personalität und Sozialität, im Horizont der zukünftigen Generationen und des Überlebens der Menschheit) manifestieren, nicht jedoch schon konkrete Handlungsnormen, die erst unter Einbeziehung vernetzten Wissens und im Bewusstsein ihrer Fehlbarkeit und Vorläufigkeit bestimmt werden müssen – und gegebenenfalls der weiteren Adjustierung bedürfen. Zugleich aber führt der transzendente Charakter christlicher Zeitauffassung auch dazu, dass gegenwärtige Zustände immer auf eine bessere Zukunft hin offenbleiben und dadurch eine Dynamik entsteht, die zur Suche nach immer besseren Wegen Anstoß gibt.

6. „Auf Dauer und im Ganzen“: Nachhaltigkeit als zukunftsbezogenes Kriterium individualethischer Reflexion

So wie sich der Begriff der Utopie in der Geschichte verändert hat, hat sich auch die theologisch-ethische Antwort auf gesellschaftliche Herausforderungen verändert. Die Erfahrung von Totalitarismen hat auch zu Kritik an solchen Vorstellungen innerhalb der Kirche geführt. Dies wird u. a. innerhalb der katholischen Kirche von Papst Franziskus artikuliert, wenn er dazu rät, in der christlichen Ethik von einem utopischen Idealismus zu realisierbaren Zielen überzugehen.⁴⁷ Hier zeigt sich, dass Utopie und ethische Theorie im Rahmen christlichen Denkens unterschiedliche Aufgaben haben. Während

⁴⁶ Ebd., 225.

⁴⁷ Vgl. J. M. Bergoglio, *La nación por construir. Utopía, pensamiento y compromiso*. VIII Jornada de Pastoral Social, Buenos Aires ³2013, 64.

das utopische Denken vor allem die Aufgabe hat, Veränderungsbedarf anzuzeigen und zum Umdenken zu motivieren und Sozialutopien Zielvorgaben für eine Gesellschaft formulieren, hat die ethische Theorie im Kontext des Glaubens die Aufgabe, Menschen zu verantwortlichen Entscheidungen zu ermächtigen. In diesem Sinne will die Theorie des angemessenen Grundes Menschen ermöglichen zu überprüfen, ob das gewählte Ziel auch auf verantwortliche Art und Weise angestrebt werden kann. Sie dient nicht primär der Suche nach neuen Zielen, sondern der ethischen Überprüfung der Umsetzung bestehender Zielsetzungen. Sie soll in diesem Sinn keinen inspirierenden Charakter haben, sondern eine Argumentationshilfe darstellen.

Persönliche Einsicht und Motivation, ethische Argumentation und umfassende Sinnperspektive sind dennoch nicht völlig unabhängig voneinander zu sehen, wenn sie auch unterschieden werden können und müssen, weil ethische Praxis eine von jeder Person für sich zu leistende Aufgabe ist.⁴⁸ Einer ethischen Theorie wie der des angemessenen Grundes geht es um die ethische Begründung, ob eine Handlung auch in der Lage ist, den angestrebten Wert in einer angemessenen Weise zu erreichen, und ob so der angestrebte zukünftige Zustand tatsächlich erwartbar eintritt und rechtfertigbar ist.⁴⁹ Das Kriterium des angemessenen Grundes überprüft allein, ob zum gegebenen Zeitpunkt und angesichts dessen, was im Augenblick über künftige Folgen vorhersehbar ist, der gewählte Wert auch angestrebt werden kann, ohne dessen Gegenteil zu bewirken oder mehr Schaden anzurichten, als es ein Verzicht auf das Handeln bewirken würde. Ähnlich wie in sozialetischen Fragen geht es um die Überprüfung der Nachhaltigkeit des Handelns,

⁴⁸ Vgl. H. Hirschi, *Moralbegründung und christlicher Horizont. Eine Auseinandersetzung mit Alfons Auers moraltheologischem Konzept* (SThE 45), Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1992, 179: „Wichtig ist im Zusammenhang mit dem Stimulierungseffekt des christlichen Glaubens, dass Auer hier nicht behauptet, aus dem christlichen Glauben könnten konkrete Normen abgeleitet werden oder erst begründet werden. Der Glaube schärft das Problembewußtsein für anstehende ethische Fragen, die Normbegründung hat dann aber in einem universal kommunikatiblen Rahmen stattzufinden.“

⁴⁹ Vgl. F. Ricken, *Allgemeine Ethik*, Stuttgart u. a. ³1998, 28: „Dabei ist zu unterscheiden, wie man zu einer Erkenntnis gekommen ist (Frage nach der Genese der Erkenntnis), und der Frage, wie man sie begründet.“ Vgl. auch Hirschi, *Moralbegründung und christlicher Horizont* (s. Anm. 48), 179: „Es soll hier noch einmal in Erinnerung gerufen werden, daß die Diskussionsgrundlage für Kritik im Namen des christlichen Glaubens auf jeden Fall nur die Vernunft sein kann. Kritische Einwürfe gegen autonom im praktischen Diskurs entwickelte Normen müssen sich selber dem praktischen Diskurs aussetzen. Sie können nicht als privilegierte Erkenntnisse behandelt werden.“

freilich eingeschränkt auf den Wirkungsbereich einer einzelnen Person. Individualethisch wie sozialetisch wird demnach mit dem Kriterium der Nachhaltigkeit bzw. des angemessenen Grundes Zukunft weder *bewirkt* wie in einer Sozialutopie, noch *erfunden* wie in der klassischen utopischen Gestalt, nicht *erhofft* wie im Bild des Himmels und nicht *erfahren* wie in der Gestalt des Reiches Gottes, sondern nüchtern, mit Überzeugung und aus guten Gründen *erwartet* und im Bewusstsein der Vorläufigkeit menschlichen Bemühens zu gestalten versucht. Der Glaube wiederum unterstützt und motiviert dabei, die gewonnene ethische Einsicht auch in die Tat umzusetzen und so aus einer erwarteten Zukunft im Maß des Möglichen eine neue Gegenwart zu machen.⁵⁰ Welche Bedeutung kann hier dann überhaupt die Vorstellung einer Zukunft haben?

Der Verweis auf Szenarien, die im sozialetischen Bereich zum Einsatz kommen, kann aufzeigen, wie wichtig in einer Phase vor dem Handeln die Imaginationskraft sein kann. Diese Phase der Inspiration und Orientierung – durch utopische wie durch religiöse Vorstellungen von Zukunft, z. B. was „Himmel auf Erden“ bedeuten würde oder was ein „Reich Gottes, das Wirklichkeit wird“ besagen könnte – kann den Denkhorizont weiten, Sehnsüchte wecken, Erfahrungen bestätigen und somit auch die Auswahl von Werten mitbestimmen, die später das persönliche Handeln leiten.⁵¹ Die erhoffte

⁵⁰ Vgl. F. Böckle, *Fundamentalmoral*, München ⁶1994, 86: Es „[...] soll grundsätzlich klargestellt werden, daß eine Unterstellung des Menschen unter den transzendenten Anspruch Gottes des Menschen gesetzgeberische Autonomie nicht aufhebt, sondern entsprechend der Schöpfungsrelation transzendent trägt.“ Vgl. P. Knauer, *Glaube befreit zur Option für die Armen*, in: M. Holztrattner (Hg.), *Eine vorrangige Option für die Armen im 21. Jahrhundert?*, Innsbruck/Wien 2005, 37–59, 59: „Der christliche Glaube ist die Gemeinschaft mit Gott. Er will den Menschen aus der Macht derjenigen Angst um sich selbst befreien, die ihn sonst daran hindert, auf die wirkliche Not in unserer Welt einzugehen. Aber dass Letzteres geboten ist, sollte man nicht aus dem Glauben zu begründen versuchen; es handelt sich vielmehr um eine Evidenz der Vernunft. Man leistet weder dem Glauben noch der Ethik einen Dienst, wenn man sie entweder miteinander vermengt oder aber voneinander trennt, anstatt sie unterscheidend miteinander in Beziehung zu setzen.“

⁵¹ Vgl. K. Demmer, *Selbstaufklärung theologischer Ethik. Themen – Thesen – Perspektiven*, Paderborn 2014, 200: „Christ und Nicht-Christ besitzen in der gemeinsamen menschlichen Natur den gleichen Ausgangspunkt sittlicher Erkenntnis. Gemeint ist das Gesamtspektrum humaner Wirklichkeit, soweit es sich vergegenständlichen läßt. Was dann aus ihm gemacht wird, ist eine Sache des jeweiligen Erkenntnisprinzips. Hier besitzt der Christ, sofern er sich selbst ernst nimmt, einen Vorsprung, der zur Überbietung befähigt. Ein Erkenntnishorizont wird eröffnet, der wie ein Lichtkegel die umliegende Weltwirklichkeit bestreicht. In ihn wächst man hinein. [...] Aussagen über Gott und sein heilsgeschichtliches Wirken sind spiegelreflexe Selbstaussagen des Glaubenden.“

und geglaubte Zukunft als religiöse Sinnperspektive oder im Bereich von Utopien und Dystopien die plastische Darstellung von Sinnhaftigkeit und Sinnlosigkeit kann die Wahl des Zieles bzw. des angestrebten Wertes beeinflussen. Insofern dadurch eine Gesamtorientierung des Lebens erfolgt, wirkt sich das Imaginieren und Erwägen möglicher Gestaltungen von Zukunft zwar nicht unmittelbar auf sittliche Entscheidungen aus; jedoch wird mittelbar durch den Blick in die Zukunft gesichert, dass sittliches Handeln „auf Dauer und im Ganzen“ ethisch gerechtfertigt werden kann und so auch aus der Perspektive des Glaubens oder allgemein der Sinnperspektive in einer noch umfassenderen Dimension nachhaltig wird.