

CLEMENS DÖLKEN MAGDEBURG

DAS 9. UND 10. GEBOT - WIDER EINE KULTUR DER BEGEHRLICHKEIT?

Eine Anwendung für die Gegenwartsgesellschaft?

Kurzfassung

Das 9. und 10. Gebot handeln vom Verhalten gegenüber der Frau bzw. dem Eigentum des Nächsten. Ihr Focus ist nicht die Frage der Begehrlichkeit des Menschen im Sinne von Mehrhabenwollen überhaupt. Sie wenden sich vielmehr gegen den begehrliehen indirekt wirksamen Übergriff auf die Frau des Nächsten und das Eigentum des Nächsten. Damit bilden sie eine Erweiterung des Eigentumsschutzes des 5. und des Schutzes der Ehe des 6. Gebotes. Für die Diskussion um eine «Kultur der Begehrlichkeit» unserer heutigen abendländischen Gesellschaft sind sie nur in Randbereichen einschlägig. Dies läßt sich exegetisch und anhand eines modernen Ansatzes von Sozialethik, der die Anliegen der klassischen Tugendethik in die moderne Institutionenethik integriert, plausibel machen.

Einleitung

Die meisten Menschen begehren, mehr zu haben, als sie derzeit besitzen: an Verfügungsmöglichkeiten über dingliche Güter, an Wissen und an Beziehungen zu Menschen. Der Ökonom spricht sogar vom Prinzip der Nichtsättigung bzw. der universellen Knappheit an Gütern. Handelt es sich hier um eine Frage der individuellen Neigung, der mangelnden Bescheidenheit, also der Tugend- oder Lasterhaftigkeit des Menschen? Wir reden in unserer Zeit des öfteren von einer Kultur der Begehrlichkeit. Ist, in diesem Kontext, wie Bescheidenheit eine Tugend, Begehrlichkeit im Sinne von ganz durchschnittlichem Begehren, eine Untugend, ein Laster?

CLEMENS DÖLKEN OPRÆM., geb. 1956, Wirtschafts- und Sozialethiker, Dipl.-Theol. und Dr. rer. pol. nach Studien in Bonn, München und Münster, von 1997-99 Assistent am Lehrstuhl für Wirtschafts- und Unternehmensethik der wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät Ingolstadt der Katholischen Universität Eichstätt, Studentenseelsorger und Pfarrer in Magdeburg.

Sind der vielbeschworene Konsumrausch und der dahinter behauptete Konsumterror Folgen eines Wertewandels zu wachsender Begehrlichkeit, zu immer stärkerem individuellem Begehren von uns Zeitgenossen?

Stehen dem dann nicht das 9. und 10. Gebot mit ihrer Formulierung «Du sollst nicht begehren» entgegen? Sind sie nicht eine alttestamentlich-biblische Speerspitze innerhalb des Dekalogs gegen eine «Kultur der Begehrlichkeit»? Dem soll hier in einem kurzen exegetischen und umfanglicheren sozialetischen Diskurs nachgespürt werden.

1. Exegetische Argumente

Ich will gar nicht auf die Übersetzungsfrage des hebräischen Wortes für «begehren» eingehen, auch wenn ich mich aus meiner Studienzeit an eine Veranstaltung bei dem Münchener Alttestamentler Wolfgang Richter zu erinnern meine, in welcher er als annähernd zutreffende Übersetzung für das 9. und 10. Gebot vorschlug: «Du sollst nicht durch Machenschaften an dich bringen...» Es genügt schon eine weitere Feststellung. Die Bezüge des «Begehrens» in beiden Geboten sind durchgängig dadurch gekennzeichnet, daß es sich um ein begehrtes Gut eines anderen, des Nächsten, handelt. Es geht offensichtlich um das Verhältnis zur Ehefrau bzw. zum Eigentum des anderen, insofern und weil sie die des anderen sind. Das Gebot bzw. der verbotene Verstoß gegen dieses wird qualifiziert durch die fremde Zugehörigkeit bzw. Eigentümerschaft. Wenn dem so ist, geht es dann hier nicht um den Umgang mit den Dingen dieser Welt und mit dem anderen Geschlecht jeweils als solchen, sondern um den Umgang mit dem, was dem anderen, dem Nächsten, dem «Volksgenossen» (so lautete die wörtliche Übersetzung) zugehörig ist. Es geht um ein soziales Problem bzw. einen möglichen sozialen Konflikt, nicht um eine intrinsisch-motivationale Fragestellung, schon gar nicht um Askese, auch nicht um die Tugenden wie die Mäßigung (*moderantia*). Damit ist die sozialetische Dimension des 9. und 10. Dekaloggebotes aufgetan, was ja einer oft anzutreffenden Stoßrichtung des Alten Testaments entspricht. Es mag durchaus sein, daß im Alten Testament sich Textstellen finden, die gegen so etwas wie eine Kultur der Begehrlichkeit angeführt werden können, man kann – solange nicht der gesamte Textkörper daraufhin untersucht worden ist – nicht ausschließen, daß dort auch gegen individuelles Begehren zu großer Stärke und individualmoralisch bedenklicher Intensität polemisiert wird. Nur: Das ist nicht der Schwerpunkt in Dt 5 und Ex 20, wo die 10 Gebote heute überliefert sind.

Man kann wohl getrost davon ausgehen, daß die individuelle bzw. handlungstheoretisch betrachtbare Begehrlichkeit bzw. das Begehren hier quasi mitgedachte, empirisch belegte Voraussetzungen des Gebots sind,

Begehrlichkeit bzw. Begehren *nicht zu Lasten des anderen* umzusetzen. Es geht dann nicht gegen individuelles menschliches Vorteilstreben, nicht einmal gegen Bereicherung im Sinne von Besitzmehrung an sich, nur gegen *ungerechtfertigte*, weil auf Kosten des anderen gehende Bereicherung, gegen Vorteilstreben *auf Kosten anderer*. Die Dekalogprohibitive waren zunächst Selbstverpflichtungen einer kleinen, elitären Gruppe. Als sie konstitutiv wurden für gesellschaftlich relevante Normen bzw. selbst zu eben solchen Normen wurden, hat sich möglicherweise der bedeutungserhellende Kontext verloren, in dem klar war, daß der sich selbst verpflichtende Anhänger JHWHs eine gehobene gesellschaftliche Stellung innehatte, von der her der Akzent nicht auf moralischer Intention, sondern auf der tatsächlichen, ganz konkreten sozialen Mißbrauchsmöglichkeit lag, sein Begehren auf Kosten der anderen, sozial schlechter und einflußloser Gestellten, umzusetzen.

Nun könnte man natürlich anführen, daß mit der neuen Verwendung der älteren Prohibitive im heutigen Textzusammenhang der beiden Dekalogversionen Bedeutungsverschiebungen gewollt seien. Dafür müßten jedoch positive Gründe im Sinne einer individualistischen Moralisierung angeführt werden können, die im Textkörper m.E. jedoch nicht vorfindlich sind. Die Suche nach einer begründeten Anwendung dieser Gebote auf uns Heutige führt dann eher zu einer moraltheologischen bzw. sozial-ethischen Argumentation, die im folgenden angegangen werden soll.

2. Ein moderner sozialetischer Ansatz

Um des besseren Verständnisses der Argumentation willen empfiehlt sich hier zunächst eine Klärung der verwendeten Konzeption.¹ Der hier benutzte Begriff von Sozialethik geht zurück auf die Unterscheidung von Handlungen und Handlungsbedingungen, in einem Bild, nämlich dem des Spiels bzw. Sports: von Spielregeln und Spielzügen. Diese Unterscheidung ist der generellen funktionalen Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft in autonome Subsysteme wie Wirtschaft, Politik, Recht, Wissenschaft, aber auch Religion, auf der einen und dem speziellen ökonomischen Phänomen des Wettbewerbs auf der anderen Seite geschuldet; sie geht geistesgeschichtlich auf den schottischen Moralphilosophen und Ahnvater der modernen Ökonomik, Adam Smith, zurück und trägt der Einsicht Rechnung, daß die gesellschaftlichen Abläufe immer weniger über direkte soziale Kontrolle, sondern zunehmend nur durch indirekte Kontrolle vermittels der Rahmenbedingungen gesteuert werden können. Eine erfolgreiche Steuerung erfolgt durch indirekte Einflußnahme über die Gestaltung der Rahmenbedingungen, die auf das Eigennutzstreben - nicht identisch mit dem moralischen Egoismus! - des Menschen zielt. Dies ist

zugegebenermaßen eine in der politischen Diskussion nicht unumstrittene These. Unbestritten ist aber, daß das letzte empirische Großexperiment einer überwiegend direkten Steuerung der Gesellschaft gescheitert ist: der real existierende Sozialismus östlicher, fernöstlicher und auch kubanischer Prägung, der vermeinte, die Gesellschaft von einer zentralen Instanz aus direkt steuern, dazu die Strukturen der modernen Gesellschaft aus einem moralischen Impetus heraus in die Bedingungen der Vormoderne zurückdrehen und trotz Ausschaltung des Wettbewerbsmechanismus produktiv machen zu können.

Nun aber zur grundlegenden Bedeutung der Unterscheidung zwischen Handlungen und Handlungsbedingungen, die konstitutiv ist für die Abgrenzung von Individual- und Sozialethik, Handlungs- und Gesellschaftstheorie: Dient sie etwa nur dem Zweck, die Strukturen der Moderne und speziell des Wettbewerbs als apriorische, nicht hinterfragbare Bedingungen in eine moderne christliche Sozialethik einzuführen? – Nein, sie ist vielmehr einem alten moraltheologischen Grundsatz geschuldet, der sich lateinisch am besten überliefert hat: *Ultra posse nemo tenetur*. Niemand ist verpflichtet, sich über seine realen Möglichkeiten hinaus «moralisch» zu verhalten. Wenn mich auf den ersten Blick moralisches Verhalten, wie ein zweites Hinsehen ergibt, faktisch ruiniert, ist dieses Verhalten sittlich nicht gefordert, bin ich hier nicht verpflichtet. Wenn die Weigerung, sein Geschäft in einer Ladenpassage sonntags zu öffnen, den Inhaber eine existenzgefährdende Vertragsstrafe kostet, bindet diesen das Kirchengesetz der Sonntagsheiligung nicht. Und wenn das ausschließliche Angebot von Transfair-Kaffee einen Lebensmittelladen über entsprechenden Umsatzausfall den langfristig existenznotwendigen Gewinn kostet, ist er moralisch nicht zu einer solchen Sortimentseinschränkung verpflichtet. M.a.W.: Wo die Handlungsbedingungen, also etwa die Rahmenbedingungen des Wirtschaftens, es nicht zulassen, kann keine moralische Verpflichtung entstehen. Und das hat zweierlei Konsequenz:

- a. Um entsprechende Ziele durchzusetzen, muß man an eine Veränderung der Rahmenbedingungen gehen. Daraus folgt wiederum:
- b. Der grundsätzliche Ansatzpunkt der Moral sind dann ebendiese Rahmenbedingungen.

Damit ist aber ein Schritt getan, der für solche Fragestellungen, die ich nunmehr als *sozialethische* in Abgrenzung zu *individualethischen* fasse, ein anderes Subjekt präsentiert: Das Subjekt der Sozialethik ist nur in analoger Weise zum moralischen Subjekt der Individualethik, nämlich der individuellen Person zu fassen, indem es einerseits auf die – unpersönliche – Rahmenordnung abhebt, andererseits durch diese quasi Verantwortungszuweisung den Setzer der entsprechenden Rahmenbedingungen zum Adressaten von Gestaltungsforderungen und damit wiederum zum Hand-

lungsverantwortlichen *auf einer nächsten Ebene* macht, nicht aber damit zum Handlungsverantwortlichen auf der vorgelagerten, sagen wir: ersten Handlungsebene. Das hat wesentliche Folgen: Die für Entscheidungen auf der zweiten Ebene relevanten Kriterien sind anderer Art als die auf der ersten Ebene: Es sind Kriterien für geeignete, sittlich richtige und nicht falsche, sondern für geeignete Anreize sorgende Gesetze, Gesetze, die die Strukturen der modernen Welt, nämlich zunehmender – weitgehend zugleich gesellschaftlich gewollter/demokratisch beschlossener – Wettbewerb und Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Funktionssysteme, berücksichtigen. Man kann es auch so sagen: Die Individualethik beurteilt, ob der einzelne gerecht handelt, die Sozialethik hebt ab auf die Gerechtigkeit von Strukturen. (Ich darf anmerken, daß ich der diesbezüglichen protestantisch-sozialethischen Terminologie von «Sozialstrukturenethik» im Unterschied zu «Personethik» einiges abzugewinnen vermag.)

Man kann die Argumentation auch noch einmal anders wenden. Die Situationen, mit denen es die Gesellschaftstheorie im Gegensatz zur Handlungstheorie zu tun hat, sind solche, in denen das soziale Ergebnis der Handlung des einzelnen nicht von seiner Handlung, sondern zugleich von der Handlung der anderen abhängt. Wir sprechen hier von sog. «Dilemmastrukturen», in denen ich nie autonom das Ergebnis herbeiführe, in denen vielmehr strenge Interdependenz zwischen meinen Handlungen und denen der anderen besteht, was sich bereits auf meine Erwartungen auswirkt, indem ich das mögliche Verhalten der anderen antizipiere. Weil ich dies tue, weil ich vor allem dabei darauf achten *muß*, daß die anderen mein Handeln nicht ausnutzen, kommt dann selten ein kooperatives Handeln zum allseitigen Vorteil, sondern ein risikovermeidendes Handeln, das die wechselseitigen Kooperationschancen ausschlägt, zustande. Die Situation, die Handlungsbedingung, läßt mir und den anderen keine Wahl, will ich nicht systematisch gegen meine eigenen Interessen verstoßen, was deshalb schon nicht zumutbar, weil dauerhaft nicht durchzuhalten ist: *Ultra posse nemo tenetur*. Es geht nicht um meine individuelle moralische Absicht, meine Bös- oder Gutwilligkeit, sondern um die Struktur der Situation, wir könnten auch sagen: um die institutionellen Rahmenbedingungen.

Was hat das nun möglicherweise mit dem 9. und 10. Gebot zu tun? – Nun, die Scheidelinie zwischen Dominanz der individuellen Intention bzw. Motivation für eine moralisch relevante Entscheidung und Dominanz der Struktur der Situation ist auch hier greifbar: Geht es bei den beiden Geboten um die Absicht, um das «Begehren» relativ unabhängig von den Gegebenheiten oder um die tatsächlichen Bedingungen des Handelns, hier also um eine Situation, in der der Begehrende dank seiner gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Stellung tatsächlich in der Lage ist, dieses sein Begeh-

ren zu Lasten des Nächsten umzusetzen? Finden wir ein solches institutionelles Arrangement vor, das sich der Adressat des Gebots zunutze machen kann, seine Begehrlichkeiten auf Kosten der anderen zu befriedigen? Da in beiden Geboten durchgängig von Frau und Eigentum *des Nächsten* gesprochen wird, scheint mir die Antwort evident. Das Gebot ist von einem sozialem Aspekt getragen. Es geht um den sozialen Zusammenhang, nicht um die individuelle Intention losgelöst von konkreten Objekten des Begehrens. Und konkrete Objekte des Begehrens sind im sozialen Kontext nicht herrenlos², sondern meine, die des anderen oder gemeinsam genutzte (was das Problem nur wieder auf eine andere Stufe von «mein und dein» verlagert). Und es geht bei diesem sozialen Zusammenhang nicht um undenkbbare, nicht machbare Umsatzen des Begehrens, sondern nur um umsetzbare, machbare. Was ich dem anderen nicht realistisch wegnehmen bzw. durch Machenschaften an mich bringen kann, das ist kein potentielles Objekt des Begehrens, das gehört in den Bereich der – sexuellen und sonstig wünschenden – Phantasie. Und gegen diese scheinen sich die beiden Gebote nur dann zu wenden, wenn sie wiederum der erste Schritt zur realen Umsetzung des Begehrens wäre, wenn ich mir eine solche Frau und solches Eigentum des anderen als mir zugänglich in Gedanken ausmale, an die und an das ich *tatsächlich* herankommen könnte.³ Aber dann ist dieses verbotene Begehren ja auch schon der erste – psychologisch faßbare – Schritt der konkreten Machenschaften.

Versuchen wir an dieser Stelle eine erste Antwort auf die oben gestellte Frage zu geben, ob das 9. und 10. Dekaloggebot gegen eine sog. «Kultur der Begehrlichkeit» einschlägig ins Feld zu führen sei, fällt diese nach dem bisher Gesagten negativ aus. Es geht hier nicht um die Begehrlichkeit des Menschen als innerer Haltung, als Motivation, als Intention seines Handelns, sondern um die *Wirkung* von ausgelebter Begehrlichkeit *auf die anderen*. Kommen wir jetzt genauer auf die oben genannten ökonomischen Begrifflichkeiten von «Nichtsättigung» und «universeller Knappheit» zu sprechen, so gilt auch hier, daß nicht Aussagen über die Intention oder Motivation, gar über das Wesen des Menschen getroffen werden, sondern auf einem sozialtheoretischen Abstraktionsniveau Annahmen gemacht, die eine Erklärung sozialer Phänomene ermöglichen sollen. Universelle Knappheit ist ein soziales Phänomen. Es handelt sich systematisch um eine soziale Knappheit, indem um die Nutzung der Güter dieser Welt immer auch Konkurrenz besteht, also wir uns in Dilemmastrukturen der oben beschriebenen Art befinden. Die Annahme der Nichtsättigung ist davon nur ein logischer Reflex. Wir befinden uns dabei eben nicht auf der Ebene der (individuellen) Handlungstheorie, sondern der Gesellschaftstheorie, nicht in der Fragestellung der Individual-, sondern der Sozialethik.

Ist damit die Frage persönlicher Tugend- oder Lasterhaftigkeit vollständig abgearbeitet – soweit sie zum 9. und 10. Gebot in Beziehung gesetzt wird? Und: Gibt es heutzutage überhaupt keine Anwendungsfälle des 9. und 10. Gebots, nachdem es als «Motivationscreening» ja auszufallen scheint? Ich denke, beide Fragen sind zu verneinen und dazu unter dem dritten und vierten Abschnitt der Ort der Tugend in der Sozialethik und ein beispielhaftes Anwendungsfeld des 9. und 10. Gebots zu bestimmen.

3. Der systematische Ort der Tugend(ethik)

Proklamiert damit die hier verwendete Konzeption von Sozialethik den Verzicht auf so etwas wie individuelle Tugenden und persönliche Werthaltungen? Sind diese für die Umsetzung der Normen der Sozialethik überflüssig geworden? Der Eindruck scheint gelegentlich zu entstehen, wenn angesichts der konkreten Probleme unseres Wirtschafts- und Sozialsystems für eine Reform bzw. Fortentwicklung der sozialen Marktwirtschaft primär auf eine Revitalisierung von Tugenden und Werten und gegen ein Vertrauen auf bloß institutionelle Lösungen abgehoben wird⁴. Ich erblicke darin ein bloßes Mißverständnis, das sich wie folgt ausräumen läßt.

Machen wir es zum Thema «Begehrlichkeit» am 9. und 10. Gebot fest. Nehmen wir einmal an, in einer klassischen tugendethischen Sichtweise könnte die Tugend der Mäßigung gegenüber lasterhafter Begehrlichkeit, die auf Ehepartner und Eigentum des Nächsten ausgreift, möglicherweise als Einflußgröße zur (Gegen-)Steuerung gesehen werden. Was folgt daraus? Wir können auch dann fragen, wo heute unter den Bedingungen der Moderne, unter den Bedingungen des Wettbewerbs, etwa der (systematische) Ort der Tugend ist, und auch, wo er damals zu alttestamentlicher Zeit war. Die Begehrlichkeit hatten wir jedenfalls für den Zusammenhang des 9. und 10. Gebots in den «Randbedingungen» der moralischen Voraussetzungen, der herrschenden Moral festgemacht. Diese ist selbstredend nicht unerheblich für die Steuerung einer Gesellschaft, wie teilweise gegenüber Karl Homann vermutet wird⁵, sondern qua *Randbedingung* höchst *wirksam*. Eine Rand- oder Rahmenbedingung ist doch nicht eine Bedingung am Rande, so nebenher und wenig beachtlich. Sie wirkt vielmehr u.U. *prohibitiv*. Jedem, der einmal eine mathematische Optimierungsaufgabe formuliert hat, dürfte dies vertraut sein.

Aber wenn Tugenden so wirksam sein können, warum dann nicht Tugendaufrüstung zur Verbesserung der Zustände der sozialen Marktwirtschaft? Nun, möglich ist dies schon. Wenn es erfolgreich sein will, aber *nicht direkt*, über Appelle, persuasive Seelenmassage o.ä., sondern über entsprechende Veränderung der Anreizstrukturen in sozialen Dilemma-

situationen, durch Schaffung von Strukturen ohne Fehlanreize in die untugendhafte Richtung, durch Sanktionierung moralisch unerwünschten und Prämierung moralisch erwünschten Handelns. Also: Durch institutionelle Maßnahmen, durch Institutionen als Steuerungs- bzw. Einflußgröße zur *indirekten* Förderung von Tugend. Die komplexe Struktur der modernen Welt läßt keine einstufige, direkte Zugehensweise mehr gelingen. Die Implementierung von Normen und Werten muß zweistufig, über die Vermittlung institutioneller Arrangements gedacht und praktiziert werden.

Was eine moderne Konzeption von Sozialethik dabei ablehnt, ist nur dieses: Die Sanktionierung von Tugenden durch Bestrafung von tugendhaftem Verhalten/Handeln, so als müsse Moral wehtun. Die Aufwertung und Stärkung von Tugenden in einer Gesellschaft kann nicht als Rezept gegen gleichzeitig beibehaltene institutionelle Fehlanreize etwa einer falsch gestrickten Sozialversicherung empfohlen werden. Der moral point of view der Sozialethik ist nicht gekennzeichnet durch eine Steigerung der persönlichen Tugendhaftigkeit im Sinne eines sittlich besseren Menschen. Hier besteht nämlich die Tendenz zur Überforderung der einzelnen Person, als wäre er ein Heiliger. Das verstößt auf sozialetischer Argumentationsebene gegen den Grundsatz «Ultra posse nemo tenetur». Moral darf aber nicht nur für Heilige geeignet sein, für reine Altruisten. Sie darf vielmehr für den Handelnden durchaus vorteilhaft sein, dem nutzen, der sich sittlich richtig verhält. Die sittliche Güte – indiziert etwa durch den persönlichen Verzicht – eines Verhaltens ist relevant für die Individualethik, aber sie ist keine hinreichende Bedingung für die Sozialethik. Sittlich gutes heroisches Verhalten gegen die eigenen Interessen kann nicht das Rezept für die sozialetische Normenbildung sein.

Als pädagogische Argumentationshilfe sei dieses angeführt: Einem Kind wird man Tugenden doch auch nicht durch Bestrafung anziehen, sondern durch Belobigung und Belohnung. Es kann doch nicht die realistische Vorstellung unserer Moralerziehung und -konzeption sein, daß man bis zum 18. Lebensjahr tugendhaftes Verhalten belohnt und Anreize dafür setzt, dann aber plötzlich tugendhaftes Verhalten durch Fehlanreize erschwert, ja es jetzt gerade umgekehrt dadurch definiert, daß es gerade nicht eigennützig sein dürfe, daß Moral eigentlich wehtun müsse.

Moralischer Heroismus in der Sichtweise der Individualmoral wird dadurch nicht verunmöglicht, Heilige und Märtyrer nicht verächtlich gemacht, daß sie sinnlos handelten, ganz im Gegenteil. Ihr Handeln ist von größter Beachtlichkeit als Zeugnis für ihre religiöse Grundüberzeugung. Aber es ist nicht der Vorbildcharakter für sozialetische Fragestellungen, der den Heiligen als Heiligen auszeichnet. Es ist dies einfach eine andere Problemstellung, ein ganz anderes Thema.

4. Ein modernes Anwendungsfeld des 9. und 10. Gebots: Unlautere Werbung

Nachdem sich oben bereits erwiesen hat, daß sich das 9. und 10. Gebot nicht gegen eine Kultur der Begehrlichkeit in der Weise anführen lassen, daß Begehrlichkeit als persönliches Laster angeprangert würde, können wir nun noch nach Anwendungsfällen suchen, die auf den sozialetisch qualifizierten Aspekt zutreffen, nicht das *des Nächsten* zu begehren, nicht die eigene Begehrlichkeit *auf Kosten der anderen* zu verwirklichen. Im Kontext einer Diskussion über eine «Kultur der Begehrlichkeit» ist dann zu fragen, wer denn hier der Nächste, der relevante «andere» sei.

Damit kommen wir zur systematischen Anwendung der zehn Gebote. In sozialetischer Hinsicht geht es beim 9. und 10. Gebot um einen erweiterten Ehe- und Eigentumsschutz, der über den Ehebruch- und Diebstahlenschutz des 6. und 7. Gebots hinausgeht und die strukturellen Bedingungen der Gesellschaft berücksichtigt, der näherhin die konkrete historische Existenz von Institutionen berücksichtigt, etwa politischer, rechtlicher oder wirtschaftlicher Ämter und Stellungen, die andere zielführende Möglichkeiten der Wegnahme der eigenen Ehefrau oder des Familieneigentums ermöglichen als nur den sofort vollzogenen Ehebruch oder die direkte Wegnahme.

Wo ist nun ein Sitz im Leben unserer Gesellschaft? Wiederum unter dem Suchtitel «Kultur der Begehrlichkeit» finden sich als relevante Beteiligte Konsumenten (Kunden), Produzenten, Händler und Werbeunternehmen. Wer kann hier möglicherweise auf Kosten des anderen agieren? Die Kunden ja wohl kaum. Die Produzenten, Händler und Werbeunternehmen schon eher. So bleibt im Kontext der «Kultur der Begehrlichkeit» – d.h. noch lange nicht in anderen Kontexten – nur ein zugegebenermaßen etwas unerwarteter Adressatenkreis des 9. und 10. Gebots übrig. So sei hier auf die unlautere Werbung in dem Sinn verwiesen, daß dem Kunden etwas vorgegaukelt, falsche Informationen vermittelt, durch psychologische Tricks seine Kaufentscheidung über das Unterbewußtsein gesteuert und so sein Eigentum im Sinne seines Geldes vom Werbenden «an sich gebracht» wird. Es geht dann aber nicht um die allgemeine Begehrlichkeit des Kunden in bezug auf die Güter und näherhin Konsumgüter dieser Erde, sondern um den Mißbrauch der eigenen (Markt-)Stellung der Verkäufer zu dem Zwecke, das Eigentum des anderen an sich zu bringen, indem man ihm mehr verkauft, als er eigentlich zu kaufen und damit dafür zu zahlen bereit wäre.

Ergebnis und Schlußbemerkung

Das 9. und 10. Gebot sind einschlägig für Fragen des Verhaltens gegenüber der Frau bzw. dem Eigentum des Nächsten. Weil ihr Focus nicht die

Frage der Begehrlichkeit des Menschen im Sinne von Mehrhabenwollen überhaupt, also im Sinne einer Tugendproblematik, ist, kann man sie für eine Diskussion um eine sog. «Kultur der Begehrlichkeit» in unsrer Zeit kaum heranziehen. Sie wenden sich vielmehr gegen den begehrlichen, indirekten und damit institutionell vermittelten und dadurch besonders wirksamen Übergriff auf die Frau des Nächsten und das Eigentum des Nächsten. Die diesbezügliche Ausnützung einer gesellschaftliche Stellung oder wirtschaftlichen Machtposition wird hier inkriminiert. Damit bilden beide Gebote eine Erweiterung des Eigentumsschutzes des 5. und des Schutzes der Ehe des 6. Gebotes. Eine Beziehung zur Diskussion um eine «Kultur der Begehrlichkeit» unserer heutigen abendländischen Gesellschaft läßt sich nur in Randbereichen herstellen; sie wendet sich aber nicht einmal gegen die Begehrlichkeit der Konsumenten, sondern der Produzenten.

Neben exegetischen Argumenten läßt sich dafür ein moderner Ansatz von Sozialethik, der die Anliegen der klassischen Tugendethik in die moderne Institutionenethik integriert, ins Feld führen. Es zeigt sich dabei wieder einmal, daß die Prohibitive des Dekalogs in ihrer Entstehungszeit im Grunde so etwas wie «moderne» Sozialmoral waren, indem sie auf die konkreten institutionellen Rahmenbedingungen reflektierten. Die Einflußreichen der Epoche werden angehalten, ihre konkreten Einflußmöglichkeiten, die ihnen institutionell zuwachsen, nicht zu mißbrauchen. Man wünscht sich auch heute eine Adaption moralischer ethischer Forderungen auf die institutionellen Gegebenheiten der Moderne, auf daß diese Forderungen nicht etwa relativiert, sondern um so wirksamer implementiert werden können.

ANMERKUNGEN

¹ Diese Konzeption findet sich exemplarisch bei Homann, K./Blome-Drees, F., *Wirtschafts- und Unternehmensethik*, Göttingen 1992, S. 10-13: «1.3 Wirtschaftsethik und funktionale Ausdifferenzierung» sowie S. 20-53: «2.1 Der systematische Ort der Moral: Die Rahmenordnung».

² D.h. im Falle der Ehepartner: Sie haben bereits bereits exklusiv und definitiv über ihre partnerschaftliche Dauerbeziehung verfügt.

³ Alles nicht umsetzbare Begehren wäre nicht machbar, unreal und irrelevant, «unfeasable». In sozialen Dilemmastrukturen geht es nicht um alle denkbaren Möglichkeiten, sondern nur um die umsetzbaren. So auch hier nicht um diverses Begehren, sondern nur um konkret durch machbare Machenschaften umsetzbares.

⁴ Vgl. etwa Roos, L., *Markt und Moral. Zur Fortentwicklung der Sozialen Marktwirtschaft zwischen Institutionen- und Tugendethik*, in: Glatz, N./Kleindienst, E. (Hrsg.), *Die personale Struktur des gesellschaftlichen Lebens. Festschrift für Anton Rauscher*, Berlin 1993, S. 317-342, bes. S. 320-322 u. 340-342.

⁵ Trotz der zutreffenden einschränkenden Bemerkung bei Roos a.a.O. S. 327, FN 21.