

**Unverkäufliche Leseprobe**



**Wolfgang Huber, Torsten Meireis,  
Hans-Richard Reuter  
Handbuch der Evangelischen Ethik**

736 Seiten. In Leinen  
ISBN: 978-3-406-66660-5

Weitere Informationen finden Sie hier:  
<http://www.chbeck.de/13653892>

Die Chancen und Risiken wissenschaftlich-technischer Entwicklungen, die Individualisierung vieler Lebensformen sowie die Globalisierung von Kommunikation, Wirtschaft und Politik führen zu einem starken Klärungsbedarf in Fragen der Ethik. Die ethische Orientierung ist zugleich durch einen zunehmenden Wertpluralismus geprägt. Er führt einerseits zu einer Verstärkung der «säkularen Option», andererseits zu einer neuen Aufmerksamkeit für die Erschließungspotentiale der Religion. Beides erfordert eine eigenständige Darstellung protestantischer Ethik in der Vielfalt ihrer Traditionen und gegenwärtigen Argumentationen. Der vorliegende Band stellt sich dieser Aufgabe. Er soll zum einen als Lehrbuch für Studium, Lehre und wissenschaftliche Forschung dienen. Darüber hinaus bietet er einer weiteren Öffentlichkeit in Wissenschaft, Politik, Verwaltung, Justiz, Wirtschaft, Gesundheitswesen, Medien und in den Kirchen zuverlässige Informationen zur Urteilsbildung in den wichtigsten Handlungsfeldern.

Die Publikation stellt für die deutschsprachige evangelische Ethik ein Novum dar. Selbstverständlich gibt es im protestantischen Bereich (neben traditionsreichen Nachschlagewerken) verschiedene Lehrbücher, die das Grundwissen für den Studienbetrieb präsentieren. Daneben stehen monografische Darstellungen, die ausgewählte Felder der materialen Ethik behandeln. Jedoch wurde in der letzten Zeit keine Gesamtdarstellung vorgelegt, die eine Grundlegung evangelischer Ethik mit einer umfassenden, mehr als exemplarischen Bearbeitung der wichtigsten Bereichsethiken verbindet. Angesichts der Ausdifferenzierung der Debatte über Grundlagenfragen sowie der wachsenden Komplexität der materiaethischen Themen und der damit einhergehenden Spezialisierung ist dies von einzelnen Verfassern auch kaum noch zu leisten. Deshalb wurden die zehn Kapitel dieses Handbuchs verschiedenen Autorinnen und Autoren anvertraut.

Das *Handbuch der Evangelischen Ethik* (HEE) repräsentiert ein breiteres

Spektrum der im gegenwärtigen Protestantismus vertretenen Ansätze. Bei der Zusammensetzung des Kreises der Autorinnen und Autoren wurde darauf geachtet, dass die positionelle Vielfalt der aktuellen deutschsprachigen evangelischen Ethik zum Ausdruck kommt. Zugleich haben wir uns für eine kompakte Darstellung in einem einzigen Band entschieden und hoffen, damit den Interessen der Nutzerinnen und Nutzer besser zu entsprechen als mit einer mehrbändigen Darstellung, für die es an Stoff nicht fehlen würde. Neben einem ausführlicheren Grundlagenkapitel war deshalb eine Beschränkung auf die wichtigsten Bereichsethiken erforderlich. Die Genderthematik wird als Querschnittsperspektive in verschiedenen Zusammenhängen berücksichtigt. Jedem Kapitel ist ein detailliertes Inhaltsverzeichnis vorangestellt. Auch wenn die Formulierung der Überschriften im Einzelnen variiert, orientieren sich alle Kapitel an folgenden Gliederungsgesichtspunkten: 1. Definitive Bestimmung und einleitender Überblick, 2. Problemgeschichte, Theorieansätze und Grundbegriffe, 3. Problemfelder, 4. Literatur. Im Text wurde auf Querverweise zwischen den Kapiteln verzichtet; dafür lassen sich entsprechende Bezüge leicht über das Sachregister auffinden. Im Rahmen der konzeptionellen und formalen Vorgaben verantworten alle Autorinnen und Autoren Inhalt und Profil ihrer Beiträge selbst. Die Abkürzungen folgen – soweit nicht anders angegeben – dem Verzeichnis in der 4. Auflage der Fachencyklopädie *Religion in Geschichte und Gegenwart*.

Unser Dank gilt vor allem den Autorinnen und Autoren, die sich bereitwillig auf die Konzeption dieses Handbuchs eingelassen und jeweils eines der Kapitel übernommen haben. Krankheitsbedingt ließ sich leider die zunächst ausgewogener geplante Beteiligung von Autorinnen nicht verwirklichen. Die Adolf-Loges-Stiftung unterstützte das Projekt sehr großzügig. Henrike Lüers hat unter Mithilfe von Lydia Lauxmann und Marc Bergermann die Manuskripte redigiert und die Register angefertigt. Martina Forstmann erledigte anfallende Sekretariats- und Verwaltungsaufgaben. Ihnen allen gilt unser herzlicher Dank – nicht zuletzt aber Ulrich Nolte vom C.H.Beck Verlag für sein hohes verlegerisches Interesse und Engagement.

Berlin/Bern/Münster, im Juli 2014

*Wolfgang Huber*  
*Torsten Meireis*  
*Hans-Richard Reuter*

I  
GRUNDLAGEN  
UND METHODEN  
DER ETHIK

*Hans-Richard Reuter*

1.	DEFINITORISCHE BESTIMMUNG UND EINLEITENDER ÜBERBLICK	11
1.1.	Warum Ethik?	11
1.2.	Was ist Ethik?	14
1.2.1.	Ethik, Ethos, Moral	14
1.2.2.	Deskriptive Ethik, normative Ethik, Metaethik	16
1.2.3.	Fundamenteethik, konkrete Ethik und Bereichsethiken	18
1.3.	Ethik im Rahmen evangelischer Theologie	20
1.3.1.	Ethik als theologische und als philosophische Disziplin	20
1.3.2.	Theologische Ethik und Dogmatik	22
2.	PROBLEMGESCHICHTE UND THEORIEANSÄTZE	24
2.1.	Grundformen ethischer Theorien	24
2.1.1.	Der pflichtethische Typus	25
2.1.2.	Der güterethische Typus	32
2.1.3.	Der tugendethische Typus	39
2.2.	Traditionen protestantischer Ethik	45
2.2.1.	Der reformatorische Zugang zur Ethik: Martin Luther	45
2.2.2.	Ethik im Kulturprotestantismus: Friedrich Schleiermacher	53
2.2.3.	Christologische Fundierung der Ethik: Karl Barth	61
3.	SYSTEMATISCHE PERSPEKTIVEN	69
3.1.	Motive theologischer Ethik	69
3.1.1.	Das ethische Subjekt als Basis einer integrativen Ethik	71
3.1.2.	Das verantwortliche Selbst im Deutungshorizont des christlichen Ethos	75
3.2.	Methoden konkreter Ethik	94
3.2.1.	Drei Modelle	95
3.2.2.	Regeln der Vorzugswahl	101
3.2.3.	Arbeitsschritte ethischer Urteilsbildung	112
4.	LITERATUR	116

---

## 1. DEFINITORISCHE BESTIMMUNG UND EINLEITENDER ÜBERBLICK

### 1.1. Warum Ethik?

Im Jahr 1972 schrieb der Philosoph Walter Schulz: «Die ethische Fragestellung scheint gegenwärtig [...] für das *allgemeine Bewußtsein* nicht mehr vorrangig zu sein. Dies hat einen bestimmten Grund. Die *Verwissenschaftlichung* hat sich auf dem Gebiet der Anthropologie dahin ausgewirkt, daß Fragen, die früher dem ethischen Bereich zugerechnet wurden, jetzt von bestimmten Wissenschaften übernommen werden, so vor allem von der Verhaltensforschung, der Psychologie und den Sozialwissenschaften.» (Schulz 1972: 630) Schulz' Diagnose lautete: Unter der Herrschaft der wissenschaftlich-technischen Rationalität spielen die Fragen und Antworten der Ethik kaum noch eine Rolle. Die fortschreitende Verwissenschaftlichung der Welt schien – so die Beobachtung von 1972 – mit einer folgerichtigen Entmoralisierung unserer Lebenswelt und der öffentlichen Debatten verbunden zu sein. In den letzten vier Jahrzehnten hat sich diese Bewusstseinslage rapide verändert. Der Ruf nach Ethik ertönt überall und im unterschiedlichsten Interesse. Während damals die Ethik als akademisches Fach fast nur an den theologischen Fakultäten gelehrt wurde, hat sie seither auch als philosophische Disziplin wieder Hochkonjunktur. Sogar verschiedene Einzel-Wissenschaften haben bereichsspezifische Ethiken etabliert. Zur argumentativen Aufbereitung und Klärung gesellschaftlicher Streitfragen von moralischer Relevanz werden plural und interdisziplinär besetzte Ethik-Kommissionen eingerichtet. Ethik-Coaching für Topmanager liegt im Trend. Entgegen dem in den 1970er-Jahren verbreiteten Eindruck, Ethik sei obsolet, ist gegenwärtig geradezu ein Ethik-Boom zu verzeichnen. Vor allem fünf Ursachen lassen sich nennen:

In seinem Votum von 1972 hatte Walter Schulz die damals zu verzeichnende Geltungsschwäche der Ethik in erster Linie auf die Entwicklung von Wissenschaft und Technik zurückgeführt. Moralische Fragen galten jetzt als

nicht mehr wahrheitsfähig, und man vertraute auf die durch Technik mögliche Verwirklichung der Humanität. Dieses Versprechen stößt aber seit geraumer Zeit auf Misstrauen und Unbehagen. Es sind die Erkenntnisse und Innovationen von Wissenschaft und Technik, die die Lebensbedingungen der Menschen ebenso verbessern wie elementar bedrohen können. Die Nukleartechnik hat zu Anforderungen an Sicherheitsvorkehrungen geführt, die das Menschenmögliche übersteigen. Die Folgen technischer Eingriffsmöglichkeiten in die natürlichen Lebensgrundlagen haben die ökologische Frage aufgeworfen. Die revolutionären Resultate der Genforschung und deren Anwendung in medizinischer Wissenschaft und Praxis stellen unser kulturell eingespieltes Verständnis des Humanen auf den Prüfstand. Das Interesse an Ethik verbindet sich hier mit den Fragen, ob wir dürfen, was wir können, wie viel Wissen uns gut tut und wo die Grenzen unseres Handelns liegen.

Eine weitere Ursache für die Ethik-Nachfrage ist die funktionale Ausdifferenzierung der Gesellschaft. Ältere, ganzheitliche Lebensformen sind durch funktionsspezifisch ausdifferenzierte Handlungszusammenhänge abgelöst worden. Die moderne Gesellschaft differenziert sich nicht mehr nach Familienverbänden oder nach in Rang und Ansehen unterschiedenen Schichten, sondern nach den unterschiedlichen Funktionen, deren Erfüllung zur gesellschaftlichen Reproduktion notwendig ist. Verschiedene Teilsysteme bilden sich heraus, die auf je unterschiedliche Bezugsprobleme spezialisiert sind: Beispielsweise verselbständigt sich die Güterproduktion zur Marktwirtschaft, die Herbeiführung kollektiv bindender Entscheidungen wird an das politische System delegiert, die Streitregulierung an das Rechtssystem, für die Wahrheit ist die Wissenschaft zuständig. Auch die früher alle Lebensbereiche durchdringende Religion wird zu einem Teilsystem der Gesellschaft ausdifferenziert; sie reduziert sich in ihrer spezifischen Zuständigkeit auf die Unverfügbarkeiten des menschlichen Lebens, Leid und Tod vor allem, aber auch Freude und Glück. Die funktionale Differenzierung der modernen Gesellschaft wird für ihre Mitglieder zu einem Problem für die Handlungsorientierung. Sie provoziert die Suche nach dem, was die Gesellschaft zusammenhält – ganz unabhängig von der in der soziologischen Differenzierungstheorie kontrovers diskutierten Frage, ob es in einer funktionsdifferenzierten Gesellschaft eine sozialintegrative Instanz geben und die Moral diese Leistung erbringen kann (vgl. Schimank 2007: 94 ff., 167 ff.).

Zu nennen sind ferner die (post-)modernen Prozesse der Individualisierung: Die aufgezeigte funktionale Ausdifferenzierung unterschiedlicher gesellschaftlicher Teilsysteme, aber auch die Pluralisierung der Sinnangebote

erweitert die Wahlmöglichkeiten. Damit wird die individuelle Selbstbestimmung der Menschen gesteigert, aber auch erzwungen. Das Individuum ist geradezu zu Selbstbestimmung und Autonomie verurteilt. Jede und jeder muss selbst entscheiden, wie sie oder er die unterschiedlichen Anforderungen an Aufmerksamkeit und Beteiligung, Zeit und Geld, die aus der Gesellschaft herantreten, aufeinander abstimmt. Die noch vor vier bis fünf Jahrzehnten intakten traditionellen Sozial-Milieus und weltanschaulichen Gruppen sind durch die Ausweitung der formalen Bildungsprozesse und die Dynamik des entwickelten Arbeitsmarkts weitestgehend erodiert. Herkömmliche «Normalbiographien» von Männern, Frauen und Erwerbstätigen haben an Gültigkeit verloren. Auch die Biographie wird zu einer individuellen Konstruktionsaufgabe. Das gewachsene Interesse an ethischer Orientierung ist insofern eine Reaktion auf die Lasten, die mit der Individualisierung und Enttraditionalisierung der Lebensformen einhergehen.

Ein vierter Faktor lässt sich mit dem Schlagwort der Säkularisierung markieren. Bei aller Mehrdeutigkeit bezeichnet «Säkularisierung» im Kern die Folgen, die die Prozesse der Differenzierung und Individualisierung für die Religion haben. Religion und Religionen können vor diesem Hintergrund immer weniger eine Integrationsleistung für die Gesamtgesellschaft erbringen. Auch das Religionssystem ist zu einem Teilsystem der Gesellschaft geworden. Das Christentum ist nicht mehr selbstverständlich durch Tradition und Herkommen legitimiert; es wird selbst zu einer Sache der individuellen Wahl. Es gerät auf dem Markt der Möglichkeiten in Konkurrenz zu anderen «Angeboten» und muss sich unter Bedingungen eines wachsenden religiösen Überzeugungspluralismus behaupten. Nach Ethik wird gefragt, weil Religion – im Grunde bereits seit den Konfessionskriegen des 16. und 17. Jahrhunderts – nicht mehr für das Allgemeine und Ganze steht. Das öffentliche Interesse an «Ethik» richtet sich heute nicht selten auf eine vermeintlich neutrale Instanz, die in der Nachfolge der Kirche(n) für alle Gesellschaftsmitglieder verbindliche Regeln formulieren soll. Von der Religion wird das nicht mehr unmittelbar erwartet, weil sie einer zunehmenden Pluralisierung unterworfen ist und heute verstärkt als Faktor kultureller Differenz mit potentiell konfliktverschärfender Wirkung gilt. Die aktuelle Ethik-Nachfrage ist darum auch als Folge des Umstands zu verstehen, dass die Religion – hierzulande auch das Christentum – nicht mehr erfolgreich einen Gesamtdeutungsanspruch erheben kann.

Schließlich ist als Grund für das aktuell gestiegene Interesse an Ethik die Globalisierung – nicht zuletzt die Internationalisierung der Güter- und

Kapitalmärkte – zu nennen. Sie hat zu einer empfindlichen Einschränkung der nationalstaatlichen Handlungsmöglichkeiten geführt. Vor allem der Primat der Politik über die Ökonomie ist nur noch schwer einzulösen. Die weltweite Konkurrenz verstärkt die Notwendigkeit, für regelkonformes Verhalten durch freiwillige Selbstbindung der Unternehmen zu sorgen. Außer den ökonomischen gibt es eine Fülle weiterer sozialer und ökologischer Probleme, die wegen ihrer Interdependenz globaler Natur sind und von den Einzelstaaten nicht mehr bewältigt werden können. Nicht zufällig sind die Menschenrechte zum Schlüsselproblem einer gerechten internationalen Ordnung geworden. Von daher wird auch das Interesse an einem ›Weltethos‹ verständlich, das auf die Verständigung über wenige, aber elementare Normen und Ideale setzt, die kulturübergreifend geteilt werden (vgl. Küng 1990). Kurzum: Die nicht beherrschbaren Folgen und Nebenfolgen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts, die funktionale Differenzierung der modernen Gesellschaft, die Lasten der Individualisierung, die Säkularisierung, das heißt die Schwächung der Religion als gesellschaftlicher Integrationsfaktor, und die mit der Globalisierung verbundenen Deregulierungsprozesse lösen allerorts eine hohe Nachfrage nach ›Ethik‹ aus. Moral ist, so zeigt sich, durch die Moderne nicht etwa überholt und aufgehoben worden, sie ist geradezu der ›Preis der Moderne‹ (vgl. Höffe 1993).

## 1.2. Was ist Ethik?

### 1.2.1. *Ethik, Ethos, Moral*

Unter ›Ethik‹ soll hier die Reflexion auf das gute Leben und richtige Handeln verstanden werden. Im Zusammenhang mit der Thematisierung einer guten Lebensführung und eines guten und richtigen Handelns sind außer dem Begriff Ethik noch weitere Termini in Gebrauch: Die Rede ist auch von Ethos, von Sitte (und davon abgeleitet: von Sittlichkeit) und von Moral (sowie davon abgeleitet: von Moralität). Für ein genaueres Verständnis dessen, worin die Aufgabe der Ethik besteht, ist zunächst zu klären, in welchem Sinn die genannten Termini im Folgenden gebraucht werden, auch wenn in der Fachsprache keine vollständig einheitliche Sprachregelung besteht:

*Ethos* ist ein Lehnwort aus dem Griechischen, dem im Deutschen am ehesten der Ausdruck ‹Sitte› entspricht. Ethos ist eine eingelebte Üblichkeit des Verhaltens; Sitten sind zur Gewohnheit gewordene Verhaltensweisen. Etymologisch kann das Lehnwort aus zwei griechischen Wortwurzeln abgeleitet werden: *ethos* bedeutet Gewohnheit, Brauch, äußerliche Lebensart – also Sitte im objektiven Sinn; *êthos* bezeichnet darüber hinaus auch das Eigentümliche einer Person und ihrer Handlungsweisen im Sinn ihrer inneren Grundhaltung, ihrer subjektiven Gesinnung, also ihres Charakters, ihrer Sittlichkeit. Das objektive Ethos umfasst demnach Vorstellungen des Guten, die in bestimmten Gruppen oder Gemeinschaften verbindlich sind und von ihnen tradiert werden; das subjektive Ethos betont die individuelle Haltung der solchen Gruppen zugehörigen Einzelnen. *Ein Ethos ist die Gesamtheit der auf ein gutes Leben gerichteten Haltungen und Vorstellungen, an denen sich das Handeln in einer Gruppe oder Gemeinschaft faktisch ausrichtet.*

‹Moral› ist abgeleitet von lat. *mos*, im Plural *mores*. Dabei handelt es sich zwar um nichts anderes als um das lateinische Äquivalent für die griechischen Ethos-Begriffe. Dennoch ist der Begriff der Moral spätestens in der heutigen Verwendung anders akzentuiert. Schon das lateinische *mos/mores* betont weniger den Gewohnheitsaspekt, als vielmehr die normative Seite der Sache: *mos* ist Sitte im Sinn von Ordnung, Regel, Vorschrift. Mit dem Ausdruck Moral sind also weniger beschreibbare, faktische Verhaltensgewohnheiten im Blick, sondern eher die normativen Handlungsmuster, die Gesamtheit von Regeln, die das richtige Handeln ausmachen und die von allen zu befolgen sind. Das Gebot ‹Du sollst nicht töten› ist demnach ein moralisches Gebot. In der Moral geht es um die Regulierung des Handelns durch Normen, und zwar der Tendenz nach um allgemeingültige Normen. *Moral ist ein System von Normen und Verhaltensregeln, die sich an den Grundunterscheidungen gut/böse oder schlecht, richtig/falsch, geboten/verboten (oder erlaubt) orientieren und für alle gelten.*

Der Begriff der *Ethik* dagegen ist sowohl von Ethos wie von Moral zu unterscheiden. Ethik ist *Sittenlehre* und *Moraltheorie*. Dass die Ethik (zuerst beim antiken Philosophen Aristoteles) als eigenständige Disziplin entwickelt wurde, rührte daher, dass die Autorität des Herkömmlichen zur Handlungsorientierung nicht mehr zureichte. Ethik als Theorie gewinnt nicht zuletzt dann an Bedeutung, wenn die sozial und kulturell eingelebte Praxis infrage gestellt wird und eingelebtes Ethos sowie überkommene Moralkodizes in eine Krise geraten sind. Die im Ethos eingespielten Gewohnheiten und die auf der moralischen Ebene erhobenen Geltungsansprüche werden in der

Ethik auf ihre Tragfähigkeit geprüft. Dies erfordert zunächst einmal eine methodische Distanzierung gegenüber Ethos und Moral. Gerade dadurch wirkt die Ethik wiederum auf die konkrete Sitte und Moral ein – wie umgekehrt auch die ethische Theorie niemals im luftleeren Raum entwickelt wird, sondern auf vermittelte Weise Ausdruck von Ethos und Moral ist, und sei es Ausdruck ihrer Krise. *Ethik bezeichnet also die Reflexionsinstanz von Ethos und Moral; in ihr geht es um die theoretische Untersuchung beziehungsweise kritische Prüfung von gelebter Sittlichkeit und geltenden moralischen Normen.*

Während die Adjektive «ethisch» und «moralisch» in der Umgangssprache synonym verwendet werden, sind sie im strengen Wortgebrauch zu unterscheiden: «Moralisch» bezieht sich auf ein für alle geltendes System von Normen und gehört (abgeleitet von «Moral») in den Gegenstandsbereich der Ethik als Reflexion der Moral. Sprachlich schwieriger ist dagegen die eindeutige Verwendung des Adjektivs «ethisch»: Abgeleitet von «Ethik» charakterisiert es die auf das gute Leben und richtige Handeln bezogene Reflexion; abgeleitet von «Ethos» jedoch gehört es wiederum in den Objektbereich der Ethik und bezieht sich auf die in sozialen Gemeinschaften verkörperte Sitte, wofür auch das Adjektiv «sittlich» stehen kann. Da die Termini «Sittlichkeit» bzw. «sittlich» heute weniger gebräuchlich sind und außerdem die Grenzen zwischen sittlicher Alltagspraxis und theoretisch reflektierter Argumentation fließend sind, wird in diesem Kapitel beim adjektivischen Gebrauch gelegentlich die genannte Doppelbedeutung von «ethisch» in Kauf genommen. Diese Sprachregelung schließt sich dem Vorschlag von Jürgen Habermas an, der zwischen *ethisch(-existenziellen)* Fragen der für mich (oder uns) guten Lebensform einerseits und (demgegenüber minimal-) *moralischen* Fragen des für alle Betroffenen Richtigen oder Gerechten unterscheidet und davon noch einmal *pragmatische* Fragen der erfolgreichen Wahl von Mitteln zu gegebenen Zwecken abhebt (vgl. Habermas 1991: 100–118; Huber 2013: 17 ff.).

### 1.2.2. Deskriptive Ethik, normative Ethik, Metaethik

Die für die Ethik kennzeichnende Reflexion von Ethos und Moral kann unterschiedliche Erkenntnisinteressen verfolgen, womit sich jeweils eigene Untersuchungsmethoden verbinden (vgl. Frankena 1994: 20 f.):

*Normative Ethiken* sehen ihre Aufgabe darin, als Ethik orientierend auf ethische Probleme und Herausforderungen zu reagieren, also selbst Antworten auf die Frage nach dem guten Leben, dem richtigen Handeln oder einer

gerechten Ordnung – und den Kriterien hierfür – zu geben. Dieses Verständnis, das der Ethik keine neutrale Rolle zuschreibt, sondern wonach sie selbst ethische Urteile anzuleiten und zu formulieren hat, ist im fachlichen Kontext wie im Alltagsbewusstsein am stärksten verbreitet.

*Deskriptive Ethiken* enthalten sich dagegen normativer Urteile. Hierher gehören zum einen empirische (sozialwissenschaftliche, psychologische, historische oder auch evolutionstheoretische) Untersuchungen faktisch vorhandener ethischer und moralischer Überzeugungen mit dem Ziel der Erklärung ihrer Ursachen und Entstehung. Eine empirische Ethosforschung dieser Art kann für die normative Ethik wichtige (Hilfs-)Funktionen haben – so beispielsweise psychologische Arbeiten zur Moralentwicklung (vgl. Kohlberg 1996) oder zur Frage eines geschlechtsspezifischen Ethos (vgl. Gilligan 1984, Nunner-Winkler 1991). Wenn <deskriptive Ethik> dagegen als Teil eines hermeneutischen Programms konzipiert wird (vgl. Fischer u. a. 2007: 86 ff. u. ö.), erzeugt sie nicht wie ihre empirische Variante Tatsachenwissen, sondern zielt durchaus auf Orientierungswissen. Eine hermeneutisch angelegte deskriptive Ethik gewinnt dieses handlungsleitende Orientierungswissen aber nicht durch die Begründung von Normen, sondern durch das Verstehen der praktischen Implikationen, die vorhandene sittliche und moralische Überzeugungen haben, wenn sich Akteure bei ihrem ethischen Urteil von ihnen leiten lassen.

Auch die *Metaethik* fällt nicht selbst ethische Urteile. Sie fragt danach, was überhaupt unter einem ethischen Urteil zu verstehen ist. Als Metaethik bezeichnet man den vor allem in der analytischen Ethik gepflegten Typus der Reflexion, der es mit logischen, sprachphilosophischen oder erkenntnistheoretischen Fragen zu tun hat: also mit der Logik von Normsätzen, die mit den Operatoren <geboten>, <verboten>, <erlaubt> arbeiten, mit der Bedeutung von Ausdrücken der Moralsprache wie <gut> oder <richtig> oder mit dem epistemischen Status und der Wahrheitsfähigkeit ethischer Theorien und Urteile (vgl. Scarano 2011).

Fragestellungen der empirisch-deskriptiven Ethik können im Rahmen dieses Kapitels nicht behandelt werden. Hinsichtlich des hermeneutisch-deskriptiven und des normativen Reflexionstypus wird hier die Auffassung vertreten, dass beide einander nicht ausschließen, sondern sich notwendigerweise ergänzen. Das ist schon deshalb der Fall, weil der Gegenstandsbereich ethischer Reflexion sowohl das Ethos wie die Moral umfasst und weil für die handlungsleitende Orientierung die phänomenologisch-hermeneutische Beschreibung gelebter Sittlichkeit ebenso relevant ist wie die spezifisch norma-

tive Frage nach allgemeingültigen moralischen Prinzipien und Regeln. Meta-ethische Probleme können im Folgenden nur insoweit berührt werden, als sie sich mit solchen der Fundamentelethik überschneiden.

### 1.2.3. *Fundamentelethik, konkrete Ethik und Bereichsethiken*

Zur Fundamentelethik (auch ‹allgemeine Ethik› genannt) gehören die unter Teil 2. zu besprechenden ethischen Theorien, die nach akademischer Tradition eine Teildisziplin der Philosophie oder der Theologie bilden.

Als Übersetzung der in den 1960er-Jahren in den USA aufgekommenen *applied ethics* ist der Begriff der ‹angewandten Ethik› gebräuchlich geworden. Er soll als Sammelbezeichnung für die theoriegeleitete Bearbeitung konkreter, meist auch öffentlich umstrittener ethischer Problemlagen dienen, wie beispielsweise den Fragen zu Sterbehilfe oder Schwangerschaftsabbruch, zur erlaubten Kriegführung oder zu einem gerechten Steuersystem, zu Klimaschutz oder der Stellung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften. Fragwürdig ist jedoch, dass der Terminus ‹angewandte Ethik› suggeriert, es ginge hierbei lediglich um eine quasi mechanische Anwendung von Theorien auf Praxisprobleme. Es empfiehlt sich daher, allenfalls von ‹anwendungsorientierter›, besser aber von ‹materialer›, ‹spezieller› oder ‹konkreter› Ethik (vgl. Siep 2004) zu sprechen. Im Unterschied zur allgemeinen Ethik verbindet es die Themen der speziellen Ethik, dass durch sie übergreifende methodologische Fragen der problembezogenen ethischen Urteilsbildung, das heißt der Vermittlung allgemeiner Regeln und Wertorientierungen mit kontingenten Situationen und Kontexten, aufgeworfen werden (vgl. dazu Teil 3.2.).

Da materialethische Fragestellungen teils im Rahmen der individuellen Lebensführung, teils im gesellschaftlichen Kontext auftreten können, wurden die Gegenstandsbereiche der konkreten Ethik früher in ‹Individuelethik› und ‹Sozialethik› aufgeteilt, wobei unter der Sozial- (oder Gesellschafts-) Ethik die Ethik der Institutionen und der systemisch verfassten Sozialgebilde, also die Sozialstrukturethik zu verstehen ist. Allerdings markiert diese ältere Unterscheidung eher einander ergänzende Dimensionen als getrennte Gegenstandsbereiche, da nahezu jedes ethische Problem sowohl unter einem auf individuelle Akteure fokussierten Aspekt wie auch unter Berücksichtigung seiner sozialen und gesellschaftsstrukturellen Dimension behandelt werden kann. So lässt sich im Fall des Schwangerschaftskonflikts einerseits nach dem ethisch vertretbaren Verhalten der betroffenen Frau oder

des involvierten Paares fragen, aber ebenso erörtern, welche gesellschaftlich verbindliche, das heißt rechtliche Regelung der Abtreibung moralisch geboten ist. Dazwischen liegt außerdem die Dimension der ‹Professionsethik› – im genannten Beispiel die Frage nach dem ärztlichen ‹Standesethos›.

Insgesamt gilt, dass die Bearbeitung materialetischer Fragen in der komplexen modernen Gesellschaft nur im interdisziplinären Kontakt mit den für das jeweilige Sachgebiet einschlägigen Bezugswissenschaften erfolgen kann. Während die Rechtsphilosophie und die politische Theorie seit alters in enger Beziehung zur Ethik stehen, sind seit einiger Zeit auch die Medizin oder neuerdings die Wirtschaftswissenschaften dazu übergegangen, eigene, bereichsspezifische Ethiken zu institutionalisieren, die damit nicht mehr exklusiv in die Domäne der Philosophie oder der Theologie fallen. Die heutige Spezialisierung der konkreten Ethik folgt der Differenzierung der Praxisfelder, gesellschaftlichen Teilsysteme und /oder wissenschaftlichen Disziplinen, innerhalb derer verstärkt ethisch umstrittene Fragen auftreten, und hat deshalb zur Ausdifferenzierung einer Reihe von Bereichsethiken geführt (vgl. Nida-Rümelin 2005: 63 ff.). Sie ist auch in der evangelischen Ethik längst an die Stelle einer Gliederung nach angeblich vorgegebenen ‹Ordnungen› getreten (vgl. Honecker 2002: 235 ff.). So gehören Sterbehilfe und Abtreibung in die Medizinethik respektive Bioethik des Menschen, das Problem der Finanzmarktregulierung in die Wirtschaftsethik und der Umgang mit gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaften in die Ethik der Lebensformen. Außerdem werden in diesem Handbuch die Rechtsethik, die politische Ethik, die Umweltethik, die Bioethik der nichtmenschlichen Lebewesen sowie die Ethiken des Sozialen und der Kultur behandelt.

Nicht um eine Bereichsethik, sondern um einen eigenen theoretischen Zugang zur Ethik im Ganzen handelt es sich bei der feministischen Ethik (vgl. Nagl-Docekal/Pauer-Studer 1993; Kuhlmann 1995; Praetorius 1995; Pieper, A. 1998). Ihr geht es aus der Gender-Perspektive, also einem Verständnis von Geschlecht als (mehr oder weniger) sozial konstruierter Kategorien, um die Kritik und Korrektur androzentrischer Denkweisen in der Ethik, die in allen Praxisfeldern als Querschnittsperspektive zu berücksichtigen ist.

### 1.3. Ethik im Rahmen evangelischer Theologie

#### 1.3.1. *Ethik als theologische und als philosophische Disziplin*

(Christliche) Theologie soll hier verstanden werden als die wissenschaftliche Reflexion und argumentative Auslegung des überlieferten und gelebten christlichen Glaubens. Gegenstand theologischer Ethik ist das aus dem christlichen Glauben hervorgehende Ethos – im Fall evangelischer Ethik dasjenige Ethos, das mit dem reformatorischen Verständnis des Christentums verbunden ist. Zugleich ist die Ethik seit ihren Anfängen eine philosophische Disziplin, als deren Begründer Aristoteles (384–322 v. Chr.) gilt. Die das abendländische Christentum kennzeichnende und bis ins Hochmittelalter reichende Integration der Philosophie in die Theologie hatte zur Folge, dass auch das christliche Ethos in den Denkformen der ursprünglich philosophischen Ethik expliziert wurde und die umfassend verstandene theologische Ethik die Nachfolge der philosophischen Ethik antrat. Die mit Nominalismus und Reformation einsetzende und in der Aufklärung vollendete Emanzipation der weltlichen Vernunft von religiös begründeter Autorität hat jedoch zu einer zunehmenden Ausdifferenzierung von philosophischer und theologischer Ethik geführt. Während für die theologische Ethik der Bezug auf das christliche Ethos konstitutiv bleibt, ist die philosophische Ethik (seit dem 18. Jahrhundert auch ‚Moralphilosophie‘ genannt) bestrebt, ihre Geltungsansprüche allein vor dem Forum der allgemeinen Vernunft einzulösen.

Als Ergebnis dieser Entwicklung wird das Unterscheidende theologischer Ethik seitens der Philosophie nicht selten so wahrgenommen, als bestehe es darin, alle moralischen Normen auf die Urheberschaft eines göttlichen Willens zurückzuführen. Dieser könne aber nur für die Gläubigen Geltung beanspruchen, während die philosophische Ethik auf Allgemeinverbindlichkeit zielt und sich dafür auf die Autonomie der menschlichen Vernunft beruft (z. B. Pieper, A. 2003: 134). Unter anderem Vorzeichen gibt es aber auch in der evangelischen Theologie selbst eine gewisse Skepsis gegenüber der Möglichkeit einer spezifisch christlichen Ethik. «Kann christliche Ethik in ihrem Inhalt etwas anderes sein als eine allgemeingültige Verbindlichkeit beanspruchende Auslegung der sittlichen Forderung?» (Honecker 1990: 23)

Eine sachgemäße Zuordnung von philosophischer und theologischer Ethik wird erst nach einem Durchgang durch die wichtigsten Paradigmen

der philosophisch-ethischen Theoriebildung einerseits (2.1.) und der evangelischen Ethik andererseits (2.2.) genauer skizziert werden können (3.1.). Vorab ist jedoch festzuhalten, dass eine schlichte Entgegensetzung von Vernunft und Glaube, Autonomie und Heteronomie dem hier zu Grunde gelegten Selbstverständnis evangelischer Ethik nicht gerecht wird. Ein «heteronomer Gebotsfundamentalismus» (Fischer 2002: 85) ist gewiss eine Versuchung religiöser Moral – Gegenstand theologischer Ethik ist aber nicht eine göttlich sanktionierte Normativität, sondern das christliche Ethos, also die im christlichen Glauben implizierte Ausrichtung der menschlichen Lebens- und Handlungsvollzüge. Theologische Ethik ist in diesem Sinn standortgebunden und perspektivisch, doch ist das Offenlegen dieser Positionalität kein Manko, vielmehr der exemplarische Fall des Eingeständnisses, dass es eine nicht perspektivische, nicht standortgebundene Ethik nicht gibt. Jede Ethik geht aus einem gelebten Ethos hervor und setzt – unbeschadet ihres Anspruchs auf allgemeine Akzeptanz – zunächst partikulare kulturelle, religiöse oder weltanschauliche Überzeugungen und Symbolisierungen voraus. Dies zu realisieren ist auch jeder auf ein anderes als das christliche Ethos bezogenen Ethik anzuraten, sofern sie sich der postmetaphysischen Einsicht stellt, dass «die» Vernunft selbst plural geworden ist und ihre Einheit allein in der Vielheit ihrer Rationalitäten zugänglich ist (vgl. Habermas 1988: 155).

Von der theologischen Ethik verlangt dies eine doppelte Interpretationsleistung: Erstens und eher nach innen gerichtet hat sie die dem Christentum und seinen Quellen eigentümliche Deutung der menschlichen Praxissituation für die gegenwärtige ethische Orientierung der Christinnen und Christen zu erschließen und zur Klärung und Aufklärung des christlichen *Ethos* beizutragen. Unter diesem Aspekt gehört es zur Stärke theologischer Ethik, an gelebte Sozialformen und in Gestalt der Kirchen an kollektive Subjekte ethischer Verantwortung rückgekoppelt zu sein. Zweitens und stärker nach außen blickend muss die theologische Ethik den universalistischen Gehalt des christlichen Ethos im gesamtgesellschaftlichen Diskurs zur Geltung bringen, das heißt, sie muss auch seine Bedeutung für die moralischen Regeln entfalten, die – unabhängig von weltanschaulich-religiösen Vorgaben – für alle Betroffenen gelten sollen.

### 1.3.2. *Theologische Ethik und Dogmatik*

Im wissenschaftsorganisatorischen Rahmen der evangelischen Theologie in Deutschland gehört heute die Ethik zusammen mit der Dogmatik zur Systematischen Theologie. Während sich die ‹Dogmatik› mit den Glaubensinhalten befasst, wie sie als Bezeugung des biblischen Gottesglaubens in den Bekenntnissen der Kirche festgehalten sind, ist der ‹Systematischen Theologie› die Darlegung der Gegenwartsrelevanz christlicher Lehre als Ganzer aufgegeben. Damit verbinden sich jedoch unterschiedliche, historisch variable Bestimmungen des Verhältnisses von Dogmatik und Ethik, die auch mit der Frage zu tun haben, wie die Beziehung zu den Traditionen philosophischer Ethik bestimmt wird.

Für die evangelische Theologie brachte der reformatorische Neuansatz Martin Luthers einen wirkungsmächtigen Einschnitt, indem er die mittelalterliche Integration der aristotelischen Ethik in ein philosophisch-theologisches Gesamtsystem auflöste (vgl. Abschnitt 2.2.1.); allerdings hat Luther keine eigenständige theologische Ethik vorgelegt, sondern sich zu ethischen Themen in programmatischen Gelegenheitsschriften geäußert. Auch bei anderen Reformatoren fand die theologische Ethik noch keine separate Darstellung, sondern wurde im Rahmen der dogmatischen Gesamtdarstellung der christlichen Lehre am Leitfaden der Zehn Gebote konkretisiert, so bei Johannes Calvin (*Institutio Christianae religionis*, 1559) und Philipp Melanchthon (*Loci communes rerum theologicarum*, 1521). Melanchthon legte jedoch daneben in Neurezeption des Aristoteles eigene Lehrbücher der philosophischen Ethik vor (*Epitome philosophiae moralis*, 1538; *Ethicae doctrinae elementa*, 1550), die das meist von protestantischen Juristen ausgeformte frühneuzeitliche Naturrechtsdenken prägten. Dies zeigt exemplarisch, dass es im Umkreis reformatorischer Theologie möglich ist, die Autonomie philosophischer Ethik anzuerkennen und zugleich theologisch zu verantworten. Erste Ausarbeitungen einer selbständigen evangelisch-theologischen Ethik stammen dann von dem Reformierten Lambert Daneau (1530–1595; *Ethices Christianae libri tres*, 1577) und dem Lutheraner Georg Calixt (1586–1656; *Epitomae theologiae moralis*, 1634). Seit dem 18. Jahrhundert hat sich die gesonderte Behandlung von Dogmatik und Ethik – zunächst auch als *theologia dogmatica* und *theologia moralis*, dann als Glaubenslehre und Sittenlehre bezeichnet – durchgesetzt.

Seither sind für die Verhältnisbestimmung beider Fächer als (Teil-)Diszip-

linien der Systematischen Theologie in der Geschichte der evangelischen Theologie – vereinfacht gesagt – drei Grundmodelle anzutreffen:

Die meist im Kulturprotestantismus bevorzugte Überordnung der Ethik über die Dogmatik geht von der Diagnose aus, in der Neuzeit sei das Christentum in sein ethisches Zeitalter eingetreten. Seither überlagere die allgemeine Relevanz der ethischen Fragen das Interesse an den kirchlich-konfessions-spezifischen Lehrbeständen der Dogmatik. Einen Anstoß bot das aufklärerische Programm Kants, das auf eine moralische Interpretation der christlichen Religion hinauslief. Theologisch vertraten unter anderen Richard Rothe (1799–1867), Ernst Troeltsch (1865–1923) und – jedenfalls in der frühen Fassung seiner ‚ethischen Theologie‘ – Trutz Rendtorff dieses Modell (Rendtorff 1980: 11 ff.; vgl. aber Rendtorff 2011: 51 ff.). Das Zutrauen, die christliche Wahrheit im Praktischen vermitteln zu können, beruht in diesem Konzept auf der problematischen Annahme einer impliziten Christlichkeit der modernen Gesellschaft.

Hiergegen wendet sich die von einem strikt offenbarungstheologischen Ansatz geforderte Unterordnung der Ethik unter die Dogmatik. Das herausragende Beispiel hierfür bietet Karl Barth (vgl. Abschnitt 2.2.3.), der die Ethik ganz in das dreizehnbändige Monumentalwerk seiner unvollendeten, streng christozentrisch ausgerichteten *Kirchlichen Dogmatik* integriert hat, sodass die ethischen Kapitel immer nur in Korrespondenz zu den Hauptstücken der Dogmatik, der Gotteslehre, der Lehre vom Schöpfer, Versöhner und Erlöser abgehandelt werden. Bei diesem Integrations- und Unterordnungsmodell liegt das «Missverständnis nicht fern, dass die Dogmatik die theologische Wirklichkeitskonstruktion liefert, aus der die theologische Ethik die praktischen Konsequenzen ableitet» (Fischer 2002: 51).

Die Differenzierung und Zuordnung von Dogmatik und Ethik stellt die klassisch von Friedrich Schleiermacher (vgl. Abschnitt 2.2.2.) vertretene und heute meist anzutreffende Verhältnisbestimmung dar. An diesem Koordinationsmodell orientieren sich die folgenden Überlegungen: Als Disziplinen der systematischen Reflexion auf die Gegenwartsrelevanz des Christentums sind beide Fächer einander gleichberechtigt zugeordnet. Denn als Gestalten theologischer Lehre sind sie gleichermaßen bezogen auf den christlichen Glauben, der allen Formen seiner (dogmatischen oder ethischen) Artikulation vorausgeht und zu Grunde liegt. Während die Dogmatik der mit dem christlichen Glauben verbundenen sprachlichen Deutung der Wirklichkeit gewidmet ist, thematisiert die Ethik die aus dem Glauben hervorgehenden Impulse zur praktischen Gestaltung der Wirklichkeit. Von daher setzen beide einander

voraus, bewegen sich aber in unterschiedlichen argumentativen Kontexten. Ähnlich wie die dogmatische Rechenschaft über den christlichen Glauben nicht ohne Bezug zur Religionsphilosophie auskommt, ist auch die theologische Ethik als Reflexionsinstanz des christlichen Ethos auf den engen Kontakt mit der philosophischen Ethik sowie die Kenntnis ihrer Denkformen und argumentativen Standards angewiesen. Schon deshalb, vollends aber wegen der mittlerweile weitverzweigten Bereichsethiken, deren Bearbeitung nur noch interdisziplinär geleistet werden kann, ist heute eine sehr viel deutlichere wissenschaftsorganisatorische und curriculare Ausdifferenzierung der Ethik gegenüber der Dogmatik notwendig als noch vor wenigen Jahrzehnten.

## 2. PROBLEMGESCHICHTE UND THEORIEANSÄTZE

### 2.1. Grundformen ethischer Theorien

Ethische Theorien begründen auf unterschiedliche Weise, welche Lebensführung und welche Handlungsweise gut oder richtig ist. Im folgenden Abschnitt soll der Überblick über die Vielzahl der ethischen Theorieansätze durch Reduktion auf drei Grundformen strukturiert werden. Auf diese Dreigliederung der wichtigsten Typen ethischer Theoriebildung hat bereits mit besonderem Nachdruck der evangelische Theologe und Philosoph Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834) hingewiesen. Aber auch in der gegenwärtigen moralphilosophischen Debatte ist das Drei-Formen-Modell – trotz verschiedener daran anschließender Einzelprobleme – präsent (vgl. Frankena 1994: 78; Baron/Pettit/Slote 1997). Folgt man Schleiermacher, so kann die Ethik unter drei komplementären Leitaspekten entwickelt werden: dem der Tugend (der das Handeln bestimmenden Kraft), dem der Pflicht (der seinen Vollzug normierenden Regel) und dem der Güter (den im Handeln anzustrebenden Zielen und Zwecken) (vgl. Schleiermacher 1816/1927: 550 f.). Tugendethik, Pflichtethik und Güterethik stellen die elementaren Grundformen ethischer Theoriebildung dar, weil sie auf die nicht reduzierbaren Grundelemente des Handelns bezogen sind – Elemente, ohne die eine Hand-

lung gar nicht als Handlung gedacht werden kann: die Kraft oder die Fähigkeit zum Handeln (Tugend), den Vollzug des Handelns nach einer Regel (Pflicht) und den eine Handlung leitenden Zweck (Gut). Obwohl bei jeder Handlung immer alle drei Elemente beteiligt sind, wurde in prominenten Ethikkonzeptionen meist ein Element als das Entscheidende ins Zentrum gerückt; die anderen dagegen sind ihm zu- und untergeordnet worden:

*Tugendethiken* richten das Augenmerk in erster Linie auf die handelnde Person und fragen, über welche Eigenschaften, Haltungen und Fähigkeiten sie verfügen muss, um gut zu handeln: *Wie können wir gut handeln?*

*Pflichtethiken* beziehen sich auf die Regeln und Normen, die den Vollzug des sittlichen Handelns regulieren. Diese Normen sind traditionell im Begriff des Gesetzes, des Gebots oder der Pflicht formuliert worden: *Was sollen wir tun?*

*Güterethiken* lenken den Blick auf die Wirkungen des sittlichen Handelns und seinen Beitrag zur Realisierung erstrebter Ziele oder Zwecke: *Wie wollen wir leben?*

### 2.1.1. Der pflichtethische Typus

(1) Die Grundfrage des pflichtethischen Theorietypus lautet: *Was sollen wir tun?* Zur Vorgeschichte der Pflichtethik gehört der stoische Begriff der *kathêkonta*, der einem naturgemäßen Leben geziemenden Handlungen. Sie sind von der Art, dass sie durch die menschliche Vernunft, die am göttlichen Logos teilhat, erkannt werden können: Selbsterhaltung, Fortpflanzung, Elternliebe und anderes mehr. Von Cicero (106–43 v. Chr.) wurde die stoische Lehre von der Pflicht (lat. *officium*) in das römische Denken übernommen und von hier aus von Ambrosius von Mailand (339–397) für die christliche Ethik rezipiert (*De officiis ministrorum libri tres*). Die mittelalterliche katholische Ethik ordnete den Pflichtbegriff jedoch in einen anderen Zusammenhang ein, nämlich in die Frage nach dem höchsten Gut, also in die güterethische Frage. Erst die reformatorische Ethik hat sich – soweit sie als Gebotsethik entfaltet wurde – wieder stärker am Pflichtgedanken orientiert. Dabei wurde der Dekalog verbunden mit dem von der Stoa entwickelten Gedanken des natürlichen Gesetzes, das Röm 2,14 f. zufolge allen Menschen offenbar ist. Am profiliertesten wurde diese Synthese von Naturrecht und biblischen Geboten von Melanchthon vollzogen, der zwischen den Pflichten gegen Gott, gegen den Nächsten und gegen sich selbst unterschied (vgl. Melanchthon 1521 / 1997:

98 ff.). Im Rahmen dieser traditionellen Pflichtethiken ging man von einer erfahrungsbezogenen Mehrzahl von Pflichten aus, wie sie sich aus konkreten Lebenszusammenhängen ergeben (Berufspflichten, Freundespflichten, Vertragspflichten usw.).

(2) Bei Immanuel Kant (1724–1804) stieg der Pflichtbegriff in der Ethik zu zentraler Bedeutung auf – jetzt aber im Sinn des unbedingt Verpflichtenden, des Grundes aller Verbindlichkeit (griech. *to deon*). Moderne Pflichtethiken werden deshalb auch als deontologische Ethiken bezeichnet. War zuvor der Ursprung moralischer Pflichten in der Ordnung der Natur, im naturgemäßen Gemeinschaftsleben oder in den Geboten Gottes gesucht worden, so unternahm es Kant zu zeigen, dass auf diese Weise der Anspruch der Moral auf allgemeine und objektive Gültigkeit nicht gedacht werden kann. Die Bedingung der Möglichkeit moralischer Verpflichtung kann nur im Subjekt der praktischen Vernunft selbst liegen. Kant will nichts anderes tun, als das offenlegen, was im Bewusstsein des moralisch Handelnden immer schon als «Faktum der Vernunft» (KpV A 55 f.) enthalten ist. Er behauptet, «daß alle sittlichen Begriffe völlig a priori in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben» (GMS BA 34), dass also die Prinzipien der Moral niemals von der Erfahrung abhängig sein können. Das Profil einer deontologischen Ethik erschließt sich am besten, wenn man sich die Grundzüge der moralphilosophischen Konzeption Kants vergegenwärtigt (vgl. dazu Höffe 1992: 173 ff.).

*Erstens:* Für Kant kann das Prädikat «gut» allein auf einen guten Willen Anwendung finden: «Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*.» (GMS BA 1) «Wille» bezeichnet hier das Vermögen des Menschen, nicht vorgegebenen Gesetzen und Impulsen der Natur folgen zu müssen, sondern sich selbst Gesetze vorstellen und ihnen gemäß handeln zu können. In diesem Vermögen besteht die Würde des Menschen. Nur von der guten Absicht, von der Qualität des Willens – nicht etwa von den Inhalten des Wollens – hängt es ab, ob ein daraus hervorgehendes Handeln richtig ist. Der Besuch beim schwer kranken Vater etwa könnte ja auch der Furcht des Sohnes geschuldet sein, enterbt zu werden. Ob ein Handeln für bestimmte Zwecke geeignet und funktional ist, ob es mit eingelebten Sitten oder existierenden (Rechts-)Vorschriften übereinstimmt, lässt keinen Rückschluss auf den intrinsischen Aspekt zu, der eine Handlung moralisch richtig oder falsch macht. Allein ein guter Wille kann uneingeschränkt «gut» sein. Alles andere, einschließlich der Talente und Charak-

tereigenschaften eines Menschen, ist ambivalent; sie lassen einen guten und einen schädlichen Gebrauch zu.

Das Kriterium für die Güte des Willens ist die Pflicht. Der Pflichtbegriff gibt an, wie der Wille bestimmt sein muss, wenn er gut sein soll. Daran, dass der Begriff der Pflicht zum zentralen Aspekt der Ethik wird, zeigt sich, dass Kant den Menschen als endliches Vernunftwesen betrachtet, für das es neben der Vernunft selbstverständlich noch andere, empirische Bestimmungsgründe gibt. Das Sittliche nimmt die Form des Sollens, der Pflicht an, weil endliche Vernunftwesen nicht notwendigerweise sittlich handeln und deshalb immer wieder der Orientierung an der Pflicht bedürfen. Dabei gibt es prinzipiell zwei verschiedene Möglichkeiten, sich an der Pflicht zu orientieren oder die sittliche Pflicht zu erfüllen: *Pflichtgemäß* handelt jemand, der äußerlich betrachtet die Pflicht befolgt, dabei aber auch von seinem Selbstinteresse bestimmt sein kann: etwa der Geschäftsmann, der einen unerfahrenen Kunden deshalb ehrlich behandelt, weil er befürchtet, sonst in Verruf zu geraten. Oder jemand, der einem Notleidenden nicht deshalb hilft, weil er in Not ist, sondern weil er Sympathie ihm gegenüber empfindet. Kant spricht hier auch von einem Handeln aus *Legalität*. Aus *Pflicht* dagegen handelt jemand, für den allein die Pflicht selbst Bestimmungsgrund seines Handelns ist. Aus *Pflicht* handelt der, der das sittlich Gute um seiner selbst willen tut, das heißt aus *Moralität*.

*Zweitens*: Oberstes moralisches Beurteilungskriterium ist das Sittengesetz als kategorischer Imperativ. Ein Imperativ ist die sprachliche Grundform der Pflicht. Der Zusatz «kategorisch» bezeichnet ein Sollen, das unbedingt und unter allen Umständen gültig ist. Dies unterscheidet den kategorischen Imperativ von hypothetischen Imperativen. *Hypothetische Imperative* stehen unter einer nicht notwendigen, einschränkenden Voraussetzung: Sie setzen einen bestimmten Zweck voraus, den ich erreichen will, der aber nicht notwendigerweise von allen Menschen geteilt wird. Sie haben die Form: *Wenn* ich x möchte, *dann* muss ich y tun. Hypothetische Imperative sind entweder pragmatische Imperative der Klugheit, die bezogen sind auf ein natürliches Verlangen (wenn ich meine Gesundheit erhalten will, dann ist es geboten, nicht mehr zu rauchen), oder aber technische Imperative der Geschicklichkeit, die bezogen sind auf beliebige Absichten (wenn ich mein Ersparnis mehren will, dann ist es geboten, dass ich weniger Ausgaben als Einnahmen habe). Das Sittengesetz dagegen kann nur ein *kategorischer Imperativ* sein; er muss schlechthin allgemein ausnahmslos und notwendig gelten. Ein kategorisch gebietender Imperativ kann deshalb keinen bestimmten Inhalt haben;

er kann nur die reine Form allgemeiner Gesetzlichkeit ausdrücken. Kant bietet den kategorischen Imperativ in einer Grundformel, die er in drei weiteren Formeln unter verschiedenen Aspekten auslegt. Die Grundformel des kategorischen Imperativs lautet: «[H]andle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.» (GMS BA 52) Daneben kennt Kant weitere Formeln, die das Sittengesetz in unterschiedlicher Hinsicht auslegen (GMS BA 52, BA 76, BA 81) – besondere Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang der sogenannten Selbstzweckformel zu: «Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.» (GMS BA 67)

Die Grundformel enthält zwei erläuterungsbedürftige Elemente: die *Maxime* und den Gedanken der *Verallgemeinerung*. *Maximen* sind subjektive Handlungsgrundsätze, persönliche Lebensregeln, die einer Vielzahl konkreter Absichten, Handlungen und Normen Richtung verleihen. Einer Maxime folgt zum Beispiel, wer nach dem Vorsatz lebt, rücksichtsvoll, großmütig, hilfsbereit, wahrhaftig, zuverlässig zu sein – oder eben auch das Gegenteil: rücksichtslos, rachsüchtig, gleichgültig. Maximen bestimmen die Lebensführung, geben ihr einen einheitlichen Sinn und Konsistenz; ob sie jedoch moralisch sind – dies zu prüfen ist Sache des kategorischen Imperativs. Der kategorische Imperativ ist also keine spezielle Handlungsnorm, sondern ein Maßstab für die Überprüfung von Maximen. Das Kriterium, nach dem diese Prüfung erfolgt, ist das *Verallgemeinerungsprinzip*. Zwar steckt bereits in jeder Maxime eine Verallgemeinerung (jemand will etwa immer die Wahrheit sagen, immer pünktlich sein etc.), aber dabei handelt es sich um eine subjektive, für den je individuellen Lebenshorizont gültige Verallgemeinerung. Das Verallgemeinerungsprinzip des kategorischen Imperativs dagegen testet, ob die in einer Maxime gesetzte Handlungsregel auch für den (objektiven) Lebenshorizont prinzipiell aller Vernunftwesen und ihr Verhältnis zueinander Gültigkeit beanspruchen kann. Die kantische Version des Verallgemeinerungsprinzips ist – im Unterschied zu anderen (z. B. Singer, M. G. 1975) – nicht bezogen auf Handlungen, sondern auf Maximen.

Kant erläutert die Anwendung des kategorischen Imperativs am Beispiel von vier Maximen, die nicht verallgemeinerungsfähig sind und daher zu Verboten führen müssen (GMS BA 52 ff.). Dabei greift er auf die traditionelle Unterscheidung von Pflichten gegen sich selbst und Pflichten gegen andere sowie diejenige von vollkommenen und unvollkommenen Pflichten zurück. Das Verbot der Nichtentwicklung eigener Talente und das Verbot der Gleich-

gültigkeit gegen fremde Not sind unvollkommene Pflichten, weil die zu Grunde liegenden Maximen nicht als allgemeine Gesetze widerspruchsfrei gewollt werden und die betreffenden Pflichten auf unterschiedliche Weise erfüllt werden können. Demgegenüber sind zum Beispiel die Verbote der Selbsttötung und des falschen Versprechens vollkommene (Unterlassungs-) Pflichten. Denn den jeweiligen Handlungen liegen Maximen zu Grunde, die Kant zufolge als allgemeine Gesetze nicht einmal widerspruchsfrei gedacht werden können und deren Beachtung keine Handlungsspielräume erlaubt. So kann die Maxime, sich bei Lebensüberdruß das Leben zu nehmen, niemals als allgemeines Gesetz gedacht werden – vor allem deshalb nicht, weil niemand das Recht hat, das Subjekt der Moral selbst zu zerstören, um sich vor drohenden Übeln zu bewahren. Die Maxime verstieße im Übrigen auch gegen die Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs, die die Achtung der Würde des Einzelnen davon abhängig macht, dass niemand ausschließlich zum Mittel gemacht werden darf, sondern immer zugleich als Zweck zu behandeln ist. Ebenso selbstwidersprüchlich wie die Selbsttötung wäre es, wenn ein Versprechen von vornherein in der Absicht gegeben würde, es nicht halten zu wollen. Auch das Verbot falschen Versprechens begründet Kant mit Verweis auf den performativen Selbstwiderspruch, in den sich der Zuwiderhandelnde verstricken würde, nicht etwa mit dem folgenorientierten Argument, dass bei einem Allgemeinwerden falscher Versprechen die Institution des Versprechens ihre Akzeptanz verlöre.

Eine deontologische Ethik, wie sie Kant paradigmatisch vertritt, geht also davon aus, dass es in sich schlechte Maximen gibt, die immer und ohne Rücksicht auf die Handlungsfolgen verwerflich sind. Der deontologischen Argumentation gemäß heiligt der gute Zweck einer Handlung niemals alle Mittel. Eine Verletzung der menschlichen Würde, der Selbstzwecklichkeit der Einzelperson, kann durch keine noch so wünschenswerte Handlungsfolge gerechtfertigt werden. Die Würde, die in der Fähigkeit besteht, sich selbst Zwecke zu setzen, ist etwas, was «über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet» (GMS BA 77). Der Respekt vor der Freiheit und Selbstbestimmung der Einzelnen geht jedem kollektiven Vorteil vor. Das heißt nicht, dass die Folgen einer Handlung gar keine Berücksichtigung verdienen. Sie können bei der Umsetzung von Maximen in konkreten Situationen relevant sein; ausgeschlossen sind sie jedoch aus der Begründung von Maximen.

*Drittens:* Die Bedingung der Möglichkeit moralischen Handelns ist die Autonomie des menschlichen Willens. Das Sittengesetz, der kategorische Imperativ, ist kein fremdes Gesetz, das dem Menschen von außen auferlegt

würde; es entspringt der Selbstgesetzgebung der menschlichen Vernunft. Die Bedingung der Möglichkeit, moralisch handeln zu können, liegt in der Fähigkeit des moralischen Subjekts, sich nach selbstgesetzten Grundsätzen zu bestimmen. Verpflichtung und Freiheit geraten dann nicht in Gegensatz zueinander, wenn das Gesetz, dem ich Gehorsam schulde, von mir selbst gesetzt und hervorgebracht ist. Grundlage der gesamten Untersuchung ist für Kant die moralische Freiheit, nämlich das Vermögen des Menschen, sein Handeln frei zu bestimmen, unabhängig von empirischen Antrieben. Der Gegenbegriff zur Autonomie, bei der der Wille allein durch die reine gesetzliche Form, der die Maxime zu unterwerfen ist, bestimmt wird, ist die Heteronomie, die Fremdbestimmung des Willens, bei der materiale Bestimmungsgründe den Ausschlag geben. Materiale Bestimmungsgründe sind solche, die aus dem Streben nach Lust (oder der Vermeidung von Unlust) resultieren. Sie alle haben ihr Prinzip im eigenen Vorteil – in der Selbstliebe oder der eigenen Glückseligkeit – und taugen darum nicht zum allgemeinen Gesetz.

Kant will damit nicht bestreiten, dass der Mensch immer ein Bedürfniswesen bleibt, das in sozialen Abhängigkeitsverhältnissen existiert. Autonomie bedeutet, sich seiner Bedürfnisse und Abhängigkeiten bewusst zu sein, sie aber nicht zum letzten Bestimmungsgrund des Handelns werden zu lassen. Das Prinzip der Autonomie schließt nicht aus, dass eine moralische Maxime durch eine natürliche Neigung unterstützt wird. «Nicht derjenige lebt heteronom, der auch seinen Freunden hilft, sondern der, der *nur* ihnen hilft und gegen die Not der anderen gleichgültig bleibt.» (Höffe 1992: 201) Autonom handelt, wer auch die Maximen der Hilfsbereitschaft oder Wahrhaftigkeit beherzigt, wenn ihnen keine natürliche Neigung zu Hilfe kommt.

Wenn man vom Autonomieprinzip ausgeht, kann auch der Wille Gottes moralische Verpflichtungen nicht in letzter Instanz begründen. Nur weil und sofern eine Maxime vernünftig ist, kann sie als von Gott geboten gedacht werden. In diesem Sinn jedoch schreibt Kant in seiner Religionsschrift: «Religion ist [...] das Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote.» (Rel B 230/A 216) Die Religion kann keine konstituierende Bedeutung für die Moral beanspruchen – das wäre Heteronomie –, wohl aber kommt ihr eine Hilfsfunktion zu. Kant hat diese moralpädagogische Hilfsfunktion der Religion zugelassen, weil der Mensch nie nur reines Vernunftwesen, sondern immer auch Sinnenwesen ist. Dem Vernunftwesen genügt das Sittengesetz, das ihm «Achtung» einflößt. Aber als Sinnenwesen kann der Mensch nicht davon absehen, dass sein Handeln auf Zwecke bezogen ist. Er kann

nicht davon absehen, dass er letztlich auch – worauf die gesamte antike Ethik aufbaute – nach *eudaimonia*, nach Glück(seligkeit) strebt. Als Sinnenwesen sucht er etwas, das er nicht nur *achten*, sondern *lieben* kann. Mehr noch: Als Sinnenwesen ist der Mensch mit dem Hiob-Problem konfrontiert, dass nämlich der Rechtschaffene, der nach dem Sittengesetz lebt und dem man moralisch «Glück-Würdigkeit» zusprechen kann, faktisch keineswegs immer die Glückseligkeit erlangt. Die Vereinigung von moralischer Würdigkeit und Glückseligkeit – Kant nennt sie das «höchste abgeleitete Gut» (KrV B 839) – wird dem begrenzten irdischen Menschenleben nicht notwendig zuteil. Es gibt den Gerechten, den moralisch Würdigen, der leiden muss. Der Weltlauf folgt nicht dem Gesetz der Moral. Dem Menschen ist es aber nicht gleichgültig, welche Folgen sein Moralisch-Handeln für den Weltlauf und damit auch für ihn selbst hat. Deshalb ist die Existenz Gottes – ebenso wie die Ideen von Freiheit und Unsterblichkeit – ein Postulat der praktischen Vernunft, das der Moral «zutraglich» ist (KpV A 263). Denn Gott verbürgt, dass am Ende des Weltlaufs ein Ausgleich stattfindet zwischen moralischer Rechtschaffenheit (also Glückwürdigkeit durch ein Leben aus Pflicht) und realisierter Glückseligkeit. Gott ist laut Kant das «höchste ursprüngliche Gut» (KrV B 839), weil er der Urheber der Naturwelt wie auch der moralischen Ordnung ist. Obwohl die Religion die autonome Moral nicht begründen kann, führt doch die Moral «unumgänglich zur Religion», indem «sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Weltschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll» (Rel BA IX f.).

(3) Gegenwärtige Modifikationen von Kants Moraltheorie bieten die Diskursethik und der zeitgenössische politisch-ethische respektive institutionen-ethische Kontraktualismus:

Im Kontraktualismus werden Normen durch wechselseitige vertragliche Übereinkunft gerechtfertigt. Ursprünglich dient der (Gesellschafts-)Vertrag als Metapher zur Legitimation von Recht und Staat. Die Frage lautet dann, welche politische Ordnung rationale Individuen errichten würden, wenn sie sich unter den definierten Bedingungen eines fiktiven vorstaatlichen Zustands zur gleichmäßigen Wahrung der Interessen aller in ihren Eigeninteressen freiwillig und im Konsens beschränken. In dieser Tradition hat John Rawls (1921–2002) seine in der Gegenwart einflussreiche *Theorie der Gerechtigkeit* entwickelt – Gerechtigkeit verstanden als «Tugend» gesellschaftlicher Institutionen (Rawls 1975). Im Unterschied zu älteren Konzeptionen des Gesellschafts-

vertrags (Hobbes, Locke, Rousseau) nimmt Rawls das kantische Verallgemeinerungsprinzip in seine Konstruktion des vorstaatlichen «Urzustands» auf, indem er die vertragschließenden Parteien hinter einem Schleier des Unwissens agieren lässt, der ihnen ihre konkreten Eigeninteressen verbirgt und so den Standpunkt der Unparteilichkeit sichert. Neuere kontraktualistische Ansätze setzen das Vertragsmodell über die politisch-rechtliche Sphäre hinaus für eine generelle Moralbegründung ein und versuchen spieltheoretisch zu zeigen, dass es selbst für radikale Egoisten Gründe gibt, moralische Normen und Regeln zu etablieren und zu befolgen (vgl. Gauthier 1986); sie fallen dabei jedoch hinter den Universalismus der Moraltheorie Kants zurück.

Die maßgeblich von Jürgen Habermas vertretene Diskursethik interpretiert das kantische Moralprinzip der Prüfung von Maximen auf ihre Verallgemeinerungsfähigkeit nicht als Kriterium der monologischen Selbstprüfung des Einzelnen, sondern als intersubjektive, kommunikative Normenbegründungspraxis im Rahmen rationaler Argumentation. Der «diskursethische Grundsatz» lautet, «daß nur die Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden (oder finden könnten)». In diesem Zusammenhang ersetzt Habermas den Kategorischen Imperativ durch einen «Universalisierungsgrundsatz», wonach jede gültige Norm der Bedingung genügen muss, «daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich jeweils aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines *jeden* Einzelnen (voraussichtlich) ergeben, von *allen* Betroffenen akzeptiert [...] werden können» (Habermas 1983: 103). Abgeleitet wird dieses Moralprinzip aus der kontrafaktischen Idee des Diskurses selbst als einer unbegrenzten, für alle sprach- und handlungsfähigen Subjekte offenen, chancengleichen und herrschaftsfreien Kommunikation, die jeder Teilnehmer an moralischen Argumentationen implizit voraussetzen und anerkennen muss, wenn er sich nicht in Selbstwidersprüche verwickeln will.

### 2.1.2. *Der güterethische Typus*

Wie *wollen* wir leben? – so lässt sich die Leitfrage des güterethischen Typus umschreiben. Der Blick wird hier gerichtet auf die wünschbaren Ziele und Zwecke, Wirkungen oder Folgen des Handelns. Legt man einen weiten Begriff von Teleologie zu Grunde, so können güterethische Ansätze auch als teleologische Theorien (von griech. *telos*, Zweck, Ziel) bezeichnet werden. Gemeinsam ist ihnen, dass die Gutheit einer Handlung davon abhängt, dass ihr

Ziel oder ihre Wirkung als gut bewertet wird. Damit ist noch nichts über das Kriterium dieser Bewertung gesagt, das sich auf zwei Begründungsmuster zurückführen lässt: zum einen auf eine ontologisch vorgegebene, das heißt objektiv im Wesen der Dinge angelegte Zweckhaftigkeit; zum anderen darauf, dass sich eine Handlung funktional verhält zu einem Zweck, der für mich gut ist, also in der subjektiven Perspektive eines Akteurs positiv bewertet wird. Der Ausdruck ‹teleologisch› wird in der neueren ethischen Debatte meist nur auf Theorien bezogen, die im Sinn der letztgenannten Version von einem Unterschied zwischen moralischer Richtigkeit und außermoralischer Gutheit ausgehen. Begriffsgeschichtlich gesehen erscheint es allerdings sinnvoller, diese Variante als ‹konsequentialistisch› zu bezeichnen und den Terminus ‹teleologisch› für solche ethischen Theorien zu reservieren, die auf der ontologischen Annahme einer allem Seienden inhärenten Zweckhaftigkeit beruhen.

(1) *Die antike Frage nach dem Guten*

Die klassische Güterethik hat seit der Antike die Form einer Strebensethik. Sie nimmt ihren Ausgangspunkt bei dem Faktum des menschlichen Strebens nach etwas, was noch nicht realisiert ist, aber zur Wesensverwirklichung des Menschen unerlässlich ist, auch wenn noch offen ist, worin es besteht. Grundlage ist ein teleologisches Seinsverständnis, das von der Zweckgerichtetheit alles Existierenden ausgeht. Nach Aristoteles ist das Gute das, wonach alles strebt (NE I 1094a 3 f.) – dasjenige, wozu Menschen ihr Leben führen. Die antiken ethischen Schulen stimmen darin überein, dass das höchste Ziel menschlichen Strebens als *eudaimonia*, als Glück, als gelingendes Leben zu bestimmen ist. Sie unterscheiden sich jedoch hinsichtlich des Kriteriums: Die Schule des Hedonismus führte hierfür das empirische Lustempfinden – sei es an Materiell-Sinnlichem, sei es an Geistigem – an. Dagegen betrachtete Platon in seinen späteren Schriften die Lustempfindung als ungeeignetes Kriterium für die Unterscheidung des Guten vom Schlechten und bemühte sich, den Vorrang des Guten und seiner Erkenntnis vor der Lust(empfindung) festzuhalten. Nicht die Lust, sondern die Gegenwart des Guten selbst, wie sie dem Menschen durch die Vernunftkenntnis vermittelt und zugänglich ist, macht das Handeln gut. Das Gute liegt für Platon außerhalb des nach ihm strebenden Subjekts, schließt aber eine Beziehung zu ihm ein. Das Lustempfinden kommt deshalb als Folge der Gegenwart des Guten in Betracht, aber die Lust kann nicht selbst das Kriterium des Guten sein. Sie ist nur ein Begleitphänomen, eine Art begleitender ‹Gefühlswert› (Nicolai Hartmann) des

Guten – für sich selbst genommen bleibt sie zweideutig. Letztlich ist das Gute für Platon die Idee aller Ideen, «die die Wesensnatur jeder Idee zum Inhalt hat, nämlich [...] die teleologische Beziehung der Dinge auf das Ziel ihrer Wesensverwirklichung. Darum ist das Gute dasjenige, in dessen Gegenwart oder Besitz alles Streben volle Befriedigung finden würde, wenn dieses Ziel nur vollkommen zu erlangen wäre» (Pannenberg 2003: 32).

Augustin (354–430) hat die platonische Frage nach dem Guten christlich umgeformt. Er ging zum einen davon aus, dass das mit dem Wesen des Guten verbundene Streben nach Glückseligkeit im irdischen Leben unerfüllbar bleibt. Zum andern aber hielt er an einer Hoffnung auf Glückseligkeit fest, begründete diese aber in der Verheißung Gottes. Augustin identifiziert das höchste Gut, den Endzweck alles Seienden mit Gott, was sich bei Platon schon angebahnt hatte. Inbegriff des Guten, höchstes Gut ist Gott, bei ihm allein ist vollkommene Seligkeit zu finden, deshalb soll die Liebe der Menschen allein auf Gott gerichtet sein (Belege bei Pannenberg 2003: 36 ff.). «Unruhig ist unser Herz, bis es ruht in dir», schreibt Augustin (Conf I, 1). Die Differenz zwischen dem Verhältnis des Menschen zu Gott als dem höchsten Gut und dem Verhältnis des Menschen zu den irdischen Gütern markiert Augustin durch die terminologische Unterscheidung zwischen *frui* (genießen) und *uti* (gebrauchen): Die (Glück-)Seligkeit des Genusses (*frui*) kann nur Gott gewähren, weil nur Gott zu Recht um seiner selbst willen erstrebt, als Selbstzweck gewollt, also (über alle Dinge) geliebt wird. Alle irdischen Güter dagegen sind solche, die wir als Mittel zum Zweck gebrauchen und nutzen (*uti*) sollen. Alles wahrhaft gute Handeln, auch dasjenige Handeln, bei dem es um den «Gebrauch» der irdischen Mittel geht, ist aus der Liebe zu Gott, dem *frui Deo* motiviert, und in dieser Liebe zu Gott ist die künftige Seligkeit schon jetzt gegenwärtig. Während Gott allein um seiner selbst willen zu lieben ist, darf alles andere nur um Gottes willen geliebt werden, das heißt so, dass es auf Gott bezogen, in seiner Hinordnung zu und auf Gott gesehen und «gebraucht» wird. Weil dies infolge der menschlichen Selbstliebe nicht von Natur aus geschieht, bedarf es dazu der Ausrichtung durch Gottes Gebot. Augustin deutet das biblische Gebot der Gottes- und Nächstenliebe so, dass dadurch die zwischenmenschliche Liebe ebenso wie die Selbstliebe als Selbstzweck ausgeschlossen wird. Dass ich mich selbst nicht um meiner selbst willen lieben darf, bedeutet, dass auch der Nächste nicht um seiner selbst willen, sondern um Gottes willen geliebt werden soll. Erst recht ist der «Gebrauch» aller anderen Dinge zu integrieren in die Liebe zu Gott. Wenn alles menschliche Streben geleitet ist von der Liebe zu Gott, dann sind auch

alle anderen Gegenstände unseres Wollens in ihrer Hinordnung auf ihn zu betrachten. Dies schließt einen Gebrauch der innerweltlichen Güter und Mittel ein, der ihre Hinordnung zum göttlichen Endzweck beachtet und sie nicht als Mittel zu einem selbst definierten Zweck benutzt. Das Gebot Gottes als des höchsten, allein Glückseligkeit gewährenden Gutes zielt auf die Integrität einer teleologischen Weltordnung. Grundlage der christlichen Ethik von Augustin bis ins hohe Mittelalter ist die Annahme, dass die Sinnhaftigkeit und Güte menschlichen Handelns von seiner Einbettung in eine kosmische Zweckordnung abhängt.

(2) *Der Utilitarismus*

In der Neuzeit ist die teleologische Weltsicht zerbrochen, die es erlaubte, alle irdischen Güter und zeitlichen Zwecke auf den Endzweck eines transzendenten höchsten Gutes zu beziehen und den Wert einer Handlung von daher zu bestimmen. Der in der Moderne zur Herrschaft gelangten kausalgesetzlichen Wirklichkeitsauffassung zufolge sind der Natur keine eigenen Zwecke inhärent, diese können nur vom Menschen in Freiheit gesetzt werden. Ohne die Ausrichtung der gesamten Seinsordnung auf ein höchstes Gut kann sich der Wert einer Handlung für die Verwirklichung eines Gutes nur nach einem selbst gesetzten Kriterium richten, das auf die voraussichtlichen innerweltlichen Folgen der Handlung gerichtet ist. Einen solchen ›Konsequentialismus‹ in der Ethik hat Max Weber mit dem Begriff der ›Verantwortungsethik‹ verbunden (Weber 1919/1992: 57f.) – allerdings ohne ein Kriterium für die Folgebewertung anzugeben. Dieser Aufgabe hat sich als prominenteste Version einer konsequentialistischen Moraltheorie der Utilitarismus unterzogen, erstmals entwickelt von Jeremy Bentham (1748–1832) in seinem 1789 erschienenen Werk *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation* (Auszug in Höffe 1975: 35 ff.). Benthams Utilitarismus verstand sich im spätfudalen England als Ethik rationaler Gesellschaftskritik und -reform, die sich am Allgemeinwohl ausrichtet und ihm einen wissenschaftlichen Begriff geben möchte. Grundlage ist eine empirische psychologisch-anthropologische Prämisse: Die Vermeidung von Leid (*pain*) und das Erstreben von Glück beziehungsweise Freude (*pleasure*) stellt das entscheidende ethische Regulativ dar. Als Kriterium für die rationale Wahl zwischen unterschiedlichen Handlungsmöglichkeiten gilt deshalb das Bentham'sche Prinzip: Unter mehreren möglichen Handlungen ist diejenige die sittlich beste, aus der das ›größte Glück der größten Zahl‹ (*the greatest happiness for the greatest number*) resultiert. Dabei werden im Utilitarismus auch Unterlassungen als absichtsvolle Handlungen verstanden.

Das Bentham'sche Prinzip enthält mehrere Teilkriterien (vgl. Höffe 1975: 9 f.): Erstens werden Handlungen oder Handlungsregeln nicht nach der ihnen zu Grunde liegenden Absicht beurteilt; ihre Richtigkeit ergibt sich vielmehr ausschließlich aus den voraussichtlichen Folgen inklusive ihrer absehbaren Nebenfolgen (Folgenkriterium). Aufgrund dieser exklusiven Folgenorientierung bestreitet der Utilitarismus die moralische Relevanz von Unterscheidungen, die für deontologische Ethiken essenziell sind, wie die zwischen intendierten und nichtintendierten Handlungen oder die zwischen Tun und Unterlassen. Zweitens gilt als Maßstab für die Folgenbeurteilung ihr Nutzen – und zwar der Nutzen für etwas, was in sich selbst erstrebenswert ist (Nutzenkriterium). Drittens ist der höchste Wert, der über den Nutzen entscheidet, das menschliche Glück im Sinn maximaler Bedürfnisbefriedigung beziehungsweise minimaler Frustration. Deshalb gilt diejenige Handlung als moralisch wertvoll oder geboten, die am meisten Freude bereitet und Leiden vermeidet (hedonistisches Kriterium). Schließlich muss viertens die Beurteilung der Handlungsfolgen unparteilich erfolgen, indem unabhängig von besonderen Sympathien und Loyalitäten die Empfindungen, Interessen und Wünsche aller Betroffenen in Betracht gezogen werden (Universalitätskriterium).

Diese vier Elemente lassen sich in der utilitaristischen Maxime zusammenfassen: Handle so, dass die Folgen deiner Handlung oder Handlungsregel für das Wohlergehen aller Betroffenen optimal sind. Die mit diesem Ansatz verbundenen Probleme haben zu zahlreichen Fortentwicklungen des Utilitarismus Bentham'scher Prägung geführt. Nur die wichtigsten Einwände und Präzisierungen seien genannt:

Das hedonistische Kriterium, also das Postulat, das größte Glück der größten Zahl zu verwirklichen, verbindet sich bei Bentham mit der Vorstellung einer Messbarkeit des Glücks. Bentham glaubte, ein ‹hedonistisches Kalkül› vorlegen zu können, das es erlaubt, durch mathematisches Bilanzieren alle individuellen Empfindungen von Freude und Leid gegeneinander aufzurechnen und eine Art kollektiver Gesamtbilanz des Glücks aufzustellen – das größte Glück der größten Zahl. Er addierte die individuellen Nutzenwerte, die eine Handlung voraussichtlich zur Folge haben würde, zu einem kollektiven Nutzenwert und wählte die Handlung mit dem größten kollektiven Nutzen. Dabei wird das Glück rein quantitativ verstanden als Summe des Grades der einzelnen Lustempfindungen, gleichgültig wodurch sie verursacht sind. Der Lustgewinn des Ausschlafens steht dabei gleichberechtigt neben dem des Klavierspielens, das Glück des In-der-Sonne-Liegens

gleichberechtigt neben dem der Befriedigung wissenschaftlicher Neugier. Die Hochrechnung individueller Nutzenwerte auf einen kollektiven Nutzenwert führt aber in Schwierigkeiten, denn für die interpersonale Vergleichbarkeit der Nutzenwerte (ob dem einen das Radfahren mehr Lust bringt als dem anderen das Briefmarkensammeln) gibt es keine gemeinsame Maßeinheit. Ein anderer Klassiker des Utilitarismus, John Stuart Mill (1806–1873), hat in seinem Buch *Utilitarianism* (1863) dieses Problem erkannt und deshalb betont, dass es nicht auf die Quantität, sondern auf die Qualität der Lust ankommt (vgl. Mill 1871/1985; Auszüge in Höffe 1975: 59 ff.). Bei geistigen Freuden sei man in höherem Maße Mensch als bei sinnlichen Freuden; zwischen Glück (*happiness*) als Resultat geistiger Betätigung und Zufriedenheit (*content*) als Ergebnis sinnlicher Wunscherfüllung wird scharf unterschieden. Mill kommt deshalb zu dem gegen Bentham gerichteten Satz, es sei «besser, ein unzufriedener Mensch zu sein als ein zufriedenes Schwein, besser ein unzufriedener Sokrates als ein zufriedener Narr» (Mill 1871/1985: 18). Mit der Einführung einer qualitativen Wertdimension vollzieht Mill die Öffnung zu einem altruistischen Utilitarismus, der sich in Übereinstimmung mit dem Nächstenliebe-Gebot Jesu sieht (Mill 1871/1985: 47, 30; vgl. Ahlmann 2008).

Das Folgenkriterium war im klassischen Utilitarismus ganz überwiegend handlungsutilitaristisch gefasst: Die Folgen jeder einzelnen Handlung sollen auf ihren Nutzen geprüft werden. Die Einbindung jeder Einzelhandlung in Interaktionssysteme und die Unüberschaubarkeit der langfristigen Handlungsfolgen und -nebenfolgen machen allerdings das handlungsutilitaristische Folgenkriterium schwer praktikabel. Die utilitaristische Ethik in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist deshalb vom Akt- oder Handlungsutilitarismus zum Regelutilitarismus übergegangen (vgl. Urmson 1953; Brandt 1967, beide in: Höffe 1975): Der Nutzentest wird jetzt nicht mehr auf einzelne Handlungen bezogen, sondern auf Handlungsregeln beziehungsweise institutionalisierte Handlungssysteme. Nicht nach den zu erwartenden Folgen und Nebenfolgen einer Einzelhandlung wird gefragt, sondern danach, welche Folgen es hätte, wenn die Handlung zur Regel würde.

Ein schwerwiegendes Problem des Utilitarismus wird durch das Nutzenprinzip aufgeworfen, denn es widerstreitet grundlegenden Gerechtigkeitsintuitionen. So sagt die Forderung nach Maximierung des Gesamtnutzens nichts darüber aus, wie Ressourcen auf die Individuen verteilt werden sollen. Zwei unterschiedliche Handlungen, von denen eine den Nutzen auf eine kleine Zahl von Personen verteilt, die andere aber auf viele oder alle, sind in utilitaristischer Perspektive gleichwertig, wenn sie nur beide den gleichen

kollektiven Gesamtnutzen hervorbringen. Wenn Gerechtigkeit als Funktion des kollektiven Wohlergehens (des größten Glücks der größten Zahl) betrachtet wird, zählt die Einzelperson nicht als solche, sondern nur als Teil der Gesamtbilanz, nicht in ihrem Eigenwert (ihrer Würde), sondern nur als Träger eines Nutzenwertes. Ein Korrekturversuch besteht in der Einführung des Fairnessprinzips bei Verteilungsfragen (vgl. Sidgwick 1909, in: Höffe 1975). Dessen ungeachtet gibt es kein durchschlagendes Argument gegen die Verletzung der Grundrechte Weniger zugunsten des größeren Wohlergehens Vieler, denn der Utilitarismus kennt keine unbedingten Verbote: Ob man ein voll besetztes, von Terroristen gekapertes Passagierflugzeug, das von den Gewalttätern über einer Großstadt zum Absturz gebracht werden soll, abschießen darf, um einer sehr viel größeren Zahl von Menschen das Leben zu retten, ist in utilitaristischer Sicht eine Frage des Kosten-Nutzen-Kalküls und von Wahrscheinlichkeitsurteilen. Dass man einen gesunden Menschen nicht töten darf, um seine Organe auf mehrere Schwerkranke zu verteilen, gilt nicht aufgrund eines unbedingten Tötungsverbots, sondern deshalb, weil sich andernfalls alle Gesunden ängstigen müssten, dass ihnen das Gleiche widerfährt. Das Prinzip des größtmöglichen Glücks der größtmöglichen Zahl bezieht sich eben nicht auf den distributiven Vorteil jedes Einzelnen, sondern auf den kollektiven Gesamtnutzen aller Betroffenen. Eine verbreitete neuere Variante, der Präferenzutilitarismus, berücksichtigt zwar die Wünsche und Interessen des Einzelnen, macht aber die Interessenfähigkeit von Menschen davon abhängig, dass sie über bestimmte empirische Fähigkeiten (wie Selbstbewusstsein, Sinn für Zukunft und Vergangenheit, Kommunikationsfähigkeit, Neugier usw.) verfügen (vgl. Singer, P. 1994: 118).

Was schließlich das Universalitätskriterium betrifft, so sehen utilitaristische Ansätze meist keine qualitative (soziale, räumliche oder zeitliche) Eingrenzung der Allgemeinheit der ‚Betroffenen‘ vor, was zu einer Überdehnung der moralischen Verantwortung des Einzelnen führen kann. Ferner existiert eine Spannung zwischen der Fokussierung des individuellen Glücksverlangens als anthropologischer Grundkonstante und dem kollektiven Wohlergehen aller, denn zwischen beidem besteht keine natürliche Harmonie. Während der Frühliberalismus zum Ausgleich von Gemeinwohl und Eigennutz auf die ‚unsichtbare Hand‘ des Marktes vertraute (Adam Smith), setzte Bentham auf ein wirksames System von staatlichen Sanktionen, das missbräuchlich in den Dienst kollektivistischer und völkischer politischer Ideologien gestellt werden konnte. Der Utilitarismus stützt

sich deskriptiv auf eine egoistische Motivationsstruktur, die dem normativen Altruismus widerstreitet, der im Allgemeinheitsprinzip steckt.

### 2.1.3. *Der tugendethische Typus*

Wie *können* wir gut handeln? – so lässt sich die Grundfrage der Tugendethik umschreiben. Tugendethiken sind nicht wie deontologische Moralthorien regelorientiert oder wie Güterethiken ergebnisbezogen. Sie richten sich akteurszentriert auf die Person und ihre Eigenschaften. Bezugspunkt der Bewertung ist nicht primär das Resultat oder die Pflichtmäßigkeit einer Handlung, sondern in erster Linie der ihr zu Grunde liegende Charakter des Handelnden. Natürlich kann der Gesichtspunkt der Tugend auch im Rahmen der anderen ethischen Theorieformen in den Blick kommen, aber dann wird er unter den Primat des Gutes oder der Pflicht gerückt – so bei Kant, bei dem Tugend bedeutet, dass man sich die Pflicht gemäß dem kategorischen Imperativ zur Bestimmungsgrund des Willens macht. Unter der Fernwirkung Kants folgte die neuere deutschsprachige Ethik lange Zeit dem deontologischen Typus; der Tugendbegriff wurde weitgehend gemieden. Auch in der gegenwärtigen Umgangssprache hat ‚Tugend‘ eher einen antiquierten Klang.

Dessen ungeachtet erwarten wir gerade heute von Managern Mäßigung, von Politikern Verantwortungsbereitschaft, von Staatsbürgern Zivilcourage, von Andersdenkenden Toleranz und von unserem Arzt Empathie. Tugenden sind persönliche Fähigkeiten und Kompetenzen, Charaktereigenschaften und Haltungen, die Menschen das Gute und Richtige von sich aus (spontan), verlässlich (konstant) und treffsicher (situationsadäquat) tun lassen. Gegen das abstrakte Sollen, aber auch gegen die einseitige Fixierung auf die Handlungsziele und -folgen rücken Tugendbegriffe das konkrete Können und damit die individuellen Fähigkeiten, affektiven Antriebe und die Kontextsensibilität der Akteure in den Blick.

#### (1) *Tugendethik bei Aristoteles*

Das tugendethische Paradigma geht entscheidend auf Aristoteles zurück (NE II. Buch). Einer breiten antiken Tradition folgend betrachtet auch Aristoteles das vom Menschen letztlich gewollte Gute als *eudaimonia*, als Glück. Während sich aber nach Platon die *eudaimonia* der Einsicht in die transzendente Idee des Guten verdankt, identifiziert Aristoteles das Glück mit einer bestimmten Form des Tätigseins der menschlichen Seele. Er fragt nach der-

jenigen Lebensweise, die der Natur des Menschen als mit Sprache und Vernunft begabtem Lebewesen am besten entspricht. Ausgehend von der vor-moralischen Bedeutung des griechischen Wortes (*aretê*, Vortrefflichkeit, Tüchtigkeit, Tauglichkeit zu etwas) versteht Aristoteles unter Tugend im ethischen Sinn die Fähigkeit eines Menschen, seine Funktion (*ergon*) bestmöglich zu erfüllen. Tugenden sind die Dispositionen, die einem Menschen zur Realisierung seiner Aufgabe als Mensch verhelfen. Die intellektuellen (oder Verstandes-)Tugenden (Weisheit, Kunstfertigkeit und Klugheit) beziehen sich auf das menschliche Erkenntnisvermögen, auf den bestmöglichen Zustand der Vernunft. Sie werden durch theoretischen Unterricht erlernt. Die ethischen (oder Charakter-)Tugenden dagegen beziehen sich auf das Strebevermögen; sie zielen darauf ab, die Antriebskräfte des sinnlichen Begehrensvermögens in eine vernunftgemäße, die Affekte moderierende Verhaltenswahl zu integrieren. Über Tugend verfügt der, bei dem Vernunft und Affekte eine harmonische Einheit bilden. Ähnlich wie eine Kunst, etwa das Flötespielen, beruhen ethische Tugenden auf praktischer Übung und Erfahrung und können auf diese Weise vervollkommen werden. Tugenden sind erworbene und optimierbare Haltungen (*hexis, habitus*), vermöge deren ein Mensch wissentlich, absichtlich und kontinuierlich gut handeln kann.

Aristoteles entwickelt die einzelnen ethischen Tugenden, indem er mit Bezug auf unterschiedliche menschliche Erfahrungsbereiche und Affekte die jeweils relevante Haltung der Mitte (*mesotês*) zwischen Übermaß und Mangel bestimmt. Die der Moralsprache bereits bekannten Tugenden werden so hermeneutisch rekonstruiert. Ihnen korrespondieren jeweils zwei einander entgegengesetzte fehler- oder lasterhafte Extreme: So bildet Mut die Mitte zwischen Feigheit und Übermut; Großzügigkeit hält die Mitte zwischen Verschwendungssucht und Geiz; Gerechtigkeit wahrt das richtige Verhältnis in der Zuteilung von Vor- und Nachteilen. Unter der *mesotês* ist nicht eine quantitativ exakte Mitte oder ein ‚Mittelmaß‘ zu verstehen, sondern etwas Qualitatives, nämlich dasjenige, was mit Blick auf einen konkreten individuellen Akteur das Angemessene ist. Dabei kann es Erfahrungskontexte geben, in denen die gesuchte Haltung der richtigen Mitte noch nicht zu anerkannten Tugendbezeichnungen geführt hat.

Die *mesotês* in einem Prozess der Überlegung und Beratung zu bestimmen, ist Aufgabe der Verstandestugend der *phronêsis*. *Phronêsis* ist die intellektuelle Fähigkeit, in Wahrnehmung der konkreten Situation und in Abwägung von Mitteln und Zwecken ein einzelfallbezogenes Urteil so zu treffen, dass damit die Ausrichtung auf die *eudaimonia* gewahrt bleibt. «Sie ist

die Fähigkeit, das Nützliche und Gute richtig überlegen zu können, aber nicht im Blick auf einen partikularen Nutzen, sondern im Blick auf das Leben im Ganzen.» (Rapp 2011: 75) *Phronêsis* ist praktische Vernünftigkeit, Urteilskraft oder Klugheit. Wählt man letztere Übersetzung (vgl. Ebert 2006: 171 f.), so ist die hier gemeinte Klugheit als auf das gute Leben bezogene intellektuelle Tugend zu unterscheiden von derjenigen Bedeutung, die das Wort im Deutschen ebenfalls hat, nämlich die einer auf die Wahrung des Eigeninteresses gerichteten Rationalität. Als Tugend orientiert sich die *phronêsis* weder ausschließlich am eigenen Wohlergehen (im Extremfall: Gerissenheit), noch erschöpft sie sich in instrumenteller Geschicklichkeit, der es auf die Wahl geeigneter Mittel zu beliebigen Zwecken ankommt (*cleverness*). Sie ist bei Aristoteles nicht nur orientiert an der je individuellen Konzeption des guten Lebens, sondern darüber hinaus an dem in der *polis* lebendigen Gemeinschaftsethos.

[...]