

Max Josef Suda

Ethik

Ein Überblick über die Theorien
vom richtigen Leben

Böhlau

UTB



2647

Eine Arbeitsgemeinschaft der Verlage

Beltz Verlag Weinheim · Basel
Böhlau Verlag Köln · Weimar · Wien
Wilhelm Fink Verlag München
A. Francke Verlag Tübingen und Basel
Haupt Verlag Bern · Stuttgart · Wien
Lucius & Lucius Verlagsgesellschaft Stuttgart
Mohr Siebeck Tübingen
C. F. Müller Verlag Heidelberg
Ernst Reinhardt Verlag München und Basel
Ferdinand Schöningh Verlag Paderborn · München · Wien · Zürich
Eugen Ulmer Verlag Stuttgart
UVK Verlagsgesellschaft Konstanz
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen
Verlag Recht und Wirtschaft Heidelberg
VS Verlag für Sozialwissenschaften Wiesbaden
WUV Facultas Wien

Max Josef Suda

Ethik

Ein Überblick über die Theorien
vom richtigen Leben

BÖHLAU VERLAG WIEN · KÖLN · WEIMAR

Gedruckt mit der Unterstützung durch das
Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft und Kultur

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek:

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 3-8252-2647-6 (UTB)
ISBN 3-205-77334-9 (Böhlau)

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdruckes, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege, der Wiedergabe im Internet und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten.

© 2005 by Böhlau Verlag Ges. m. b. H. & Co. KG, Wien · Köln · Weimar
<http://www.boehlau.at>
<http://www.boehlau.de>

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlor- und säurefreiem Papier

Druck: Ebner & Spiegel, D-89075 Ulm

Printed in Germany

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
Bibliographie	11
Kapitel 0: Einleitung	15
Eine Begriffsdefinition von Ethik	15
Die Frage nach „der“ Ethik	15
Ein erster Überblick über die Theorien	17
Kapitel 1: Gesetzesethik	33
Die Ethik der Religionen und die Religionskritik	36
Offenbarung oder menschliche Erfindung des Gesetzes?	38
Das Gesetz und das Gewissen in der Bibel	43
Die zehn Gebote	47
Die „Verschärfung“ des alttestamentlichen Gesetzes durch Jesus	71
Das natürliche ethische Gesetz	78
Kapitel 2: Güterethik	83
Die Ethik und das Glück der visio beatifica (Augustinus)	85
Das soziale Glücksstreben (Herbert Marcuse)	95
Zusammenfassung und Vorblick	101
Kapitel 3: Tugendethik	103
Allgemeines	103
Aristoteles	106
Zusammenfassung	118

Kapitel 4: Berufsethik (Martin Luther)	123
Meditation	123
Ethik aus der Rechtfertigung	125
Gesetz und Evangelium	130
Luthers Zwei-Reiche-Lehre	138
Beruf und Berufe	144
Die drei Stände	147
 Kapitel 5: Utilitarismus	 153
David Hume	157
John Stuart Mill	166
 Kapitel 6: Pflichtenethik	 171
Pflichtenethik in der Antike	171
Kant	173
Zusammenfassung und Kritik	184
 Kapitel 7: Verantwortungsethik	 193
Dietrich Bonhoeffer	197
Hans Jonas	203
Kurt Bayertz	213
 Kapitel 8: Wertethik	 223
Max Scheler	224
Kritik	237
Manfred Riedel	239
 Kapitel 9: Diskursethik	 243
Jürgen Habermas	245
Karl-Otto Apel	252
Die Letztbegründung der (Diskurs-)Ethik	253
 Kapitel 10: Situationsethik	 259
Die Suspension des Ethischen (Søren Kierkegaard)	263

Was heißt „Situation“? (Jean-Paul Sartre)	265
Situation und Nächstenliebe (Rudolf Bultmann)	280
Joseph Fletcher	287
Abschluss	289

Vorwort

Dieses Buch ist aus Vorlesungen zur Einführung in die Ethik entstanden, die ich an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien abgehalten habe. Der theologische Hintergrund, insbesondere der Hintergrund der evangelischen Theologie, der auch bisweilen zum Vordergrund wird, ist nicht zu leugnen; jedoch bemühe ich mich, unter Einbeziehung der philosophischen Ethik, ein möglichst breites Panorama des ethischen Diskurses zu entwerfen, wie er in der westlichen Welt geübt worden ist. Ich stütze mich dabei auf die folgenden Tatsachen: dass Ethik als Wissenschaft von einem Philosophen, Aristoteles, begründet, von der christlichen Religion stark beeinflusst wurde, sich aber im Verlauf der Moderne in eine Pluralität von Theorien und deren Verwirklichungen aufgespalten hat. Diese Pluralität akzeptiere ich, versuche sie jedoch nicht als zusammenhangsloses Nebeneinander, sondern vielmehr als pluralistisch-dialektischen Zusammenhang zu begreifen.

Die einzelnen ethischen Theorien werden nicht umfassend – was in diesem Rahmen unmöglich ist –, sondern am Beispiel ihrer wichtigsten Vertreter dargestellt. Hierbei mag wohl manchmal meine persönliche Präferenz eine Rolle gespielt haben.

Die Übersetzungen fremdsprachiger Texte stammen, so nicht anders angegeben, von mir. Englische Texte sind unter der Annahme, Englisch sei unsere „lingua franca“ nicht übersetzt.

Zu danken habe ich meinen Studenten und Studentinnen, die durch Fragen und kritische Präsenz meine Darstellung angeregt haben, Frau Dr. Eva Reinhold-Weisz im Böhlau Verlag für das Interesse an diesem Buch und nicht zum wenigsten meiner Frau, Ursula, für so manche Diskussionen und ihre bereitwillige Hilfe beim Lesen der Korrekturen.

Wien, am 1. Jänner 2005

Max Josef Suda

Bibliographie

(Spezialliteratur in den folgenden Kapiteln)

- Paul ALTHAUS: Die Ethik Martin Luthers, Gütersloh 1965
- Svend ANDERSEN: Einführung in die Ethik, Berlin 2000
- Arno ANZENBACHER: Einführung in die Ethik, 2. Aufl., Düsseldorf 2002
- Karl-Otto APEL: Diskurs und Verantwortung, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1992
- DERS.: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik, in: ders.: Transformationen der Philosophie, Bd. 2, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1981, S. 358–435
- ARISTOTELES: Ethica Nicomacheia (griech.), Oxford 1970
- DERS.: Nikomachische Ethik, ed. G. Bien, 3. Aufl., Hamburg 1972
- Zygmunt BAUMANN: Postmoderne Ethik, Hamburg 1995
- Oswald BAYER: Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik, Tübingen 1995
- DERS.: Zugesagte Freiheit. Zur Grundlegung theologischer Ethik, Gütersloh 1980
- Dieter BIRNBACHER: Analytische Einführung in die Ethik, Berlin 2003
- Dietrich BONHOEFFER: Ethik, ed. E. Bethge, 10. Aufl., München 1984
- Karl H. BRODBECK: Ethik und Moral. Eine kritische Einführung, Würzburg 2003
- Helmut BURKHARDT: Einführung in die Ethik, Gießen 1996
- Marcus T. CICERO: De officiis, ed. M. Winterbottom, Oxford 1994
- DERS.: De officiis/Vom pflichtgemäßen Handeln. lat./deutsch, ed. H. Gurnemann, Stuttgart 1976
- Hermann DEUSER: Die zehn Gebote. Kleine Einführung in die theologische Ethik, Stuttgart 2002
- Gerhard EBELING: Luthers Kampf gegen die Moralisierung des Christlichen, in: Reformatio 32 (1983), S. 447–456

- EINFÜHRUNG in die utilitaristische Ethik, ed. O. Höffe, 3. Aufl., Tübingen 2003
- Werner ELERT: Das christliche Ethos. Grundlinien der lutherischen Ethik, 2. Aufl., Hamburg 1961
- Peter ERNST: Beruf als Verantwortung – Ausbildung zur Verantwortung, Frankfurt a. M. [u. a.] 1987
- Evangelische ETHIK. Diskussionsbeiträge zu ihrer Grundlegung und ihren Aufgaben, ed. H. G. Ulrich, München 1990
- ETHIK der Religionen. Lehre und Leben, ed. M. Klöcker/U. Tworuschka, 4 Bde., München/Göttingen 1984 ff.
- ETHIK der Weltreligionen, ed. C. H. Ratschow, Stuttgart 1980
- Peter FISCHER: Einführung in die Ethik, München 2003
- Johannes FISCHER: Theologische Ethik, Stuttgart [u. a.] 2002
- Christofer FREY: Die Ethik des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart, Gütersloh 1989
- DERS.: Theologische Ethik, Neukirchen-Vluyn 1990
- Franz FURGER: Einführung in die Moraltheologie, 2. Aufl., Darmstadt 1997
- GESETZ und Evangelium, ed. Ernst Kindler/Klaus Haendler, Darmstadt 1968
- Helmut GOLLWITZER: Luthers Ethik, in: R. Italiaander: Moral – wozu?, München 1972, S. 114–139
- Jürgen HABERMAS: Erläuterungen zur Diskursethik, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1992
- DERS.: Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, 7. Aufl., Frankfurt 1999
- HANDBUCH der christlichen Ethik, 3 Bde., Freiburg i. Br. etc. 1978–1982
- Georg W. F. HEGEL: Grundlinien der Philosophie des Rechts, ed. J. Hoffmeister, Hamburg 1995
- Thomas HOERSCHELMANN: Theologische Ethik, Stuttgart [u. a.] 1996
- Martin HONECKER: Einführung in die Theologische Ethik, Berlin 1990
- DERS.: Grundriß der Sozialethik, Berlin 1995
- David HUME: Untersuchungen über die Prinzipien der Moral, übers. v. C. Winckler, Hamburg 1972

- Hans JONAS: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt 1979 und Neuauflagen
- Eberhard JÜNGEL: Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift, 2. Aufl., München 1981
- Immanuel KANT: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, ed. B. Kraft, Hamburg 1999
- DERS.: Kritik der praktischen Vernunft, in: ders.: Werke, ed. Weischedel, Bd. 6, S. 103–302
- DERS.: Die Metaphysik der Sitten, in: ders.: Werke, ed. Weischedel, Bd. 7, S. 303–634
- Ulrich H. J. KÖRTNER: Evangelische Sozialethik, Göttingen 1999
- DERS.: Freiheit und Verantwortung. Studien zur Grundlegung theologischer Ethik, Freiburg/Schweiz [u. a.] 2001
- Wilhelm KORFF: Theologische Ethik, Freiburg/Wien [u. a.] 1975
- Hans KRÄMER: Integrative Ethik, Frankfurt a. M., 1992
- Hans KÜNG: Projekt Weltethos, München 1990
- Dietz LANGE: Ethik in evangelischer Perspektive, 2. Aufl., Göttingen 2002
- Knud E. LØGSTRUP: Norm und Spontaneität, Tübingen 1989
- Alasdair MCINTYRE: Geschichte der Ethik im Überblick, Weinheim 2001
- Philipp MELANCHTHON: Philosophiae moralis epitomes libri duo (1546) [Melanchthons Werke, III. Bd., ed. R. Nürnberger, Gütersloh 1961, S. 149–310]
- George E. MOORE: Principia Ethica (1903), Cambridge 1994
- Wolfgang E. MÜLLER: Evangelische Ethik, Darmstadt 2001
- Thomas NISTERS: Kants kategorischer Imperativ als Leitfaden humaner Praxis, Freiburg i. Br. [u. a.] 1989
- Eckart OTTO: Theologische Ethik des Alten Testaments, Stuttgart 1994
- Wolfhart PANNENBERG: Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven, 2. Aufl., Göttingen 2003
- Herlinde PAUER-STUDER: Einführung in die Ethik, Wien 2003
- Annemarie PIEPER: Einführung in die Ethik, 5. Aufl., Tübingen 2003
- Michael QUANTE: Einführung in die allgemeine Ethik, Darmstadt 2003
- Trutz RENDTORFF: Ethik, 2 Bde., 2. Aufl., Stuttgart 1990/1991

- REICH Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen, ed. Heinz-Horst Schrey, Darmstadt 1969
- Jan ROHLS: Geschichte der Ethik, 2. Aufl., Tübingen 1999
- Max SCHELER: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 5. Aufl., Bern 1966 (= DERS.: Ges. Werke, Bd. 2)
- Rudolf SCHNACKENBURG: Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, 2 Bde., Freiburg i. Br. 1986/ 88
- Heinz-Horst SCHREY: Einführung in die Ethik, Darmstadt 1972
- Walter SCHULZ: Grundprobleme der Ethik, Tübingen 1991
- Gerhard SCHWEPPENHÄUSER: Grundbegriffe der Ethik zur Einführung, Hamburg 2003
- Geoffrey SCARRE: Utilitarianism, London 1996
- Konrad STOCK: Grundlegung der protestantischen Tugendlehre, Gütersloh 1995
- Wolfgang TRILLHAAS: Ethik, 3. Aufl., Berlin 1970
- Ernst TROELTSCH: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen <1911>, Tübingen 1922, 2. Neudruck Aalen 1965
- Ernst TUGENDHAT: Vorlesungen über Ethik, Frankfurt a. M. 1993
- Der klassische UTILITARISMUS, ed. Ulrich Gähde, Berlin 1992
- Berthold WALD: Person und Handlung bei Martin Luther, Weilheim 1993
- Max WEBER: Politik als Beruf (1919), in: ders.: Gesamtausgabe, ed. W. J. Mommsen/W. Schluchter, Abt. I, Bd. 17, Tübingen 1992, S. 157–252
- DERS.: Die protestantische Ethik, ed. J. Winckelmann, 1. Bd., 7. Aufl., Gütersloh 1984, 2. Bd. (Kritiken und Antikritiken), 4. Aufl., Gütersloh 1982
- Wilhelm WEISCHEDEL: Skeptische Ethik, Frankfurt 1976 und Neuauflagen
- Truls WYLLER: Geschichte der Ethik, Paderborn 2002
- Zur ZWEI-REICHE-LEHRE Luthers, ed. G. Sauter, München 1973

Kapitel 0

Einleitung

Eine Begriffsdefinition von Ethik

Von einer Begriffsdefinition sollte man nicht zu viel erwarten, denn eine definitive Festlegung darauf, was Ethik ist, schon am Anfang dieses Buches könnte die folgende Diskussion einschränken. Was Ethik ist, muss sich aus der Gesamtdarstellung ergeben. Darum gebe ich hier nur eine ganz vorläufige Begriffsbestimmung; für diese können wir uns an der etymologischen Bedeutung von „Ethik“ orientieren. Am kürzesten kann man definieren, dass „Ethik“ *ta ethika* = das Ethische bedeutet. Aber was heißt das? „Ethik“ weist auf das griechische Adjektiv *ethikos*, *-e*, *-on* zurück und könnte auch als Abkürzung der Wortverbindung *ethike episteme* bzw. *ethike theoria* = ethische Wissenschaft aufgefasst werden.

Im Griechischen gibt es zwei Varianten des Wortes Ethos: *ethos* mit dem Buchstaben Epsilon heißt soviel wie „Wohnstätte, Gewohnheit, Sitte“; mit dem Buchstaben Eta bedeutet das Wort fast dasselbe, legt aber die Betonung auf „Sitte, Sittlichkeit und Charakter“. Die *ethike episteme* oder *ta ethika* (beide Male mit eta) reflektieren somit darüber, was das Ethos ist bzw. wie und warum denn eine bestimmte Sitte entsteht und besteht. Ethik ist also primär nicht selbst Sitte oder ein bestimmtes Verhalten, sondern die *Reflexion* darüber, obwohl sekundär „Ethik“ dann doch wieder im Sinne von „Sittlichkeit“ gebraucht wird und man z. B. von einem „ethischen“ bzw. „unethischen“ Menschen, Verhalten etc. spricht und dabei nicht mehr die Reflexion, sondern die Qualität von Handlungen und Einstellungen meint.

Die Frage nach „der“ Ethik

Es gibt verschiedene Möglichkeiten, sich einen Überblick über die Ethik zu verschaffen, die alle ihre Probleme haben. Aber alle Einführungen in die

Ethik zeigen auf, dass es mehrere Theorien, Systeme oder „Ansätze“ gibt, die einander überschneiden, ignorieren, kritisieren oder auch einander widersprechen, über die man aber informieren und denen man gerecht werden muss.

Ich möchte hier von vornherein mit dem Irrglauben aufräumen, es gebe *die* Ethik bzw. *das* System der Ethik. Aus diesem Grund dient die gegenwärtige Darstellung dazu, mehrere verschiedene Systeme der Ethik (und zwar nicht in extenso, sondern bloß im Ansatz) vorzustellen.

Ich werde dabei eine Reihe von ethischen Begriffen erklären, die verschiedenen ethischen Systemen zugehören und den Standpunkt vertreten, dass alle diese Systeme das Recht haben, nebeneinander zu stehen und in gleicher Weise gewürdigt zu werden.

Wie aber, kann man fragen, sollen sich die verschiedenen ethischen Systeme zueinander verhalten, wenn sie nebeneinander stehen? – Hierauf sind zweierlei Antworten möglich:

1. Die einzelnen Systeme sind für verschiedene ethische Fragestellungen zuständig. Die Tugendethik z. B. beantwortet andere Fragen als die Wertethik, die Güterethik andere als die Verantwortungsethik usw. Die Ethiker/innen müssen somit in jeder Problemsituation, die sie bearbeiten, zualtererst fragen, nach welchem ethischen Ansatz sie vorgehen wollen.

2. Die verschiedenen ethischen Systeme können in ein sinnvolles Verhältnis zueinander gebracht werden. Ich werde deshalb ein systematisches Miteinander und Ineinander der vorzustellenden ethischen Ansätze behaupten und dabei einen pluralistisch-dialektischen Zusammenhang der Systeme zu entwickeln versuchen. In der dialektischen Komponente meiner Darstellung greife ich auf das Denken von G. W. F. Hegels (1770–1831) zurück, der selber Grundlagen zu einem ethische System (enthalten in seinen „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ von 1821) entworfen hat.¹ Ich versuche dabei, mich an dem einen oder anderen Gedankengang aus Hegels „Phänomenologie des Geistes“ von 1807 und an seiner Wissen-

1 Eine „Ethik“ hat dieser Philosoph nicht verfasst. Vittorio Hösle bezeichnet es deshalb mit Recht als „Desiderat ... innerhalb des Hegelschen Systems eine positive Ethik zu entwickeln“. (Vittorio HÖSLE: Hegels System, Darmstadt/Hamburg 1998, S. 511)

schaft der Logik (in mehreren Teilen erschienen 1812/1813, 1816, 1832) zu orientieren.

Der systematische Zusammenhang der ethischen Ansätze und Systeme ist u. a. wesentlich durch ihre Stellung in der Geschichte bestimmt, da die Ethiker stets auf die ihnen vorangegangenen Systeme reagieren. Dies hat Hegel berücksichtigt. Noch deutlicher hat der Kirchenhistoriker Ferdinand Christian Baur (1792–1860) einen systematisch-historischen Zusammenhang (nämlich von dogmatischen Systemen) erkannt, dessen Methode der Darstellung im „Lehrbuch der Dogmengeschichte“ (1847, 3. Aufl. 1867, Nachruck 1968) mich ebenfalls beeinflusst hat.

Ein erster Überblick über die Theorien

Nun werde ich im Sinne einer Inhaltsbeschreibung einen ersten Überblick über jene Theorien bzw. Ansätze geben, die dann im Laufe der weiteren Darstellung ausführlicher durchgegangen werden sollen:

1. Die Gesetzesethik:

Nicht nur Theolog(inn)en liegt es besonders nahe, bei dem Stichwort Ethik an das *Gesetz* im Alten und Neuen Testament zu denken. Die Begründung der Ethik auf Gesetze ist der älteste und am häufigsten beschrittene Zugang zur Ethik. Für sein Alter spricht u. a., dass in ihm Jurisprudenz und Ethik noch nicht getrennt sind. Was die Rechtsgelehrten für gut erachten, ist es auch für die Ethiker, und umgekehrt. Vor den Gesetzen des Alten Testaments – in der 1. Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr. – entstanden in Mesopotamien der Kodex Eshnunna und der Kodex Hammurapi, nach dem Alten Testament der Koran mit seinen vielen ethischen Gesetzen. Weiters gibt es die geschriebenen und ungeschriebenen Regeln, die man von klein auf lernt, und die daher jene Sittlichkeit bilden, ohne die es kein Zusammenleben gibt, und auf denen auch die staatliche Gesetzgebung aufruht, eine Sittlichkeit, die im modernen politischen Leben eher noch wichtiger als früher geworden ist: In der Beachtung und Betrachtung geltender Gesetze kann man sich – mindestens in einem ersten Schritt – ethisch orientieren.

Neben den *positiven* (d. h. explizit gemachten und niedergeschriebenen) Gesetzen hat sich die Ethik immer auch mit den selbstverständlichen Gesetzen befasst, die mit dem Menschsein gegeben (also überindividuell und überstaatlich) sind, und die man bei einigem Bemühen mit der eigenen Vernunft erkennt: Es handelt sich um die Regeln des *Naturrechts*. Das antike Naturrecht wurde von den Stoikern systematisch diskutiert, es fand sogar Eingang in das Neue Testament (Röm. 2!) und in die ethische Theoriebildung der patristischen und scholastischen Systeme. In der Neuzeit bildet das Naturrecht die Wurzel (oder mindestens eine der Wurzeln) der *Menschenrechte*.

Alle diese Formen von Gesetzesethik haben das Große an sich, dass sie sich auf etwas Überindividuelles, Nicht-Subjektives gründen: auf Gott, das Göttliche, die Natur, oder auch nur jene Sitten und Verhaltensnormen, die aus dem Dunkel des Es und des Man auftauchen, und ohne die wir Menschen ins Bodenlose zu stürzen drohen. Aus den fraglos akzeptierten Quellen der Gesetzgebung hat sich ethisches Denken immer wieder gespeist.

Aber man hat die gesetzlichen Begründung der Ethik auch immer wieder kritisiert. Wir kennen die Gesetzeskritik des Paulus in Galater- und Römerbrief. Ich werde zeigen, wie das Evangelium, das Paulus, Augustinus und Luther dem Gesetz entgegenhalten, zu einem eigenen Ansatz, der Berufsethik, führt. Aus der chinesischen Philosophie ist Laotse (etwa im 6. vorchristliche Jh.) als Gesetzeskritiker zu nennen, und Cicero (106–43 v. Chr.) [De officiis I, 10, 33] führt einen schon in der Antike gängigen Satz der Gesetzeskritik an: „Summum ius summa iniuria.“ (Das höchste Recht ist das höchste Unrecht.) Dieser Satz will sagen, dass die strenge Anwendung von Gesetzen Unheil bewirken könne. Eine solche Kritik kann offensichtlich nur von einem übergeordneten ethischen Standpunkt her erfolgen. Deshalb ist des öfteren der Gedanke vertreten worden, dass zuerst eine ethische Grundlage vorhanden sein müsse, damit Gesetze erlassen werden können, und nicht umgekehrt.

Eine weitere Kritik der Gesetzesethik lautet, dass der gesetzliche Typ von Ethik bedrückend auf die Menschen wirkt. Gutes Handeln erfolge von einem gesetzlichen Prinzip her immer nur unter (äußerem oder innerem) Zwang. So würde der Mensch nur dann gut handeln, wenn er tut, was er

nicht will. Das Gesetz ist demgemäß also etwas Negatives. Dieses Urteil wird durch die Beobachtung bestätigt, dass der berühmteste Gesetzeskatalog, die Zehn Gebote, vorwiegend aus *Verboten* besteht. Einzig das Elterngebot ist positiv. Versteht man nämlich das formal positive Sabbatgebot richtig, dass man nämlich am Sabbat *nichts* tun soll, dann ist auch dieses Gebot ein Verbot. Gesetzesethik könnte als pures System der Einschränkung verstanden werden. Aber sind Menschen durch Verbote überhaupt auf positive Ziele hin motivierbar?

Ganz anders werden wir zum guten Handeln motiviert bzw. werden überhaupt motiviert, wenn wir unser Leben als ein Streben nach Gütern ausrichten können.

2. Die Güterethik:

Es ist oft gesagt worden, dass wir in allen unseren Handlungen nach einem Guten streben, sei es, dass wir persönliche Vorteile erreichen wollen, sei es, dass wir das Angestrebte als moralisch gut ansehen; kurz: Wir suchen ein gutes Leben (griech. *eu zen*, lat. *bene vivere*) zu leben, sowohl im Sinne des persönlichen Wohlergehens als auch im Sinne des verständnisvollen Zusammenlebens mit unseren Mitmenschen. Darauf beruft sich der Standpunkt der Güterethik. Güter sind genauso überindividuell bzw. objektiv wie das Gesetz. Gesundheit z. B. und ein langes Leben sind Güter für alle Menschen, ja alle Lebewesen. Und sogar Besitztümer, obwohl sie ungleich verteilt sind und sie der eine oder andere verachten mag – sie können nur verachtet werden, weil sie für alle Menschen einen Wert darstellen, gleichgültig ob sie nun angestrebt, erworben oder verachtet werden. (Der objektive Wert von Gütern wird seit der Antike in Geld ausgedrückt.)

Immanuel Kant hat den Ansatz der Güterethik schlecht zu machen versucht und ihn unter dem Titel „Eudämonismus“ (von griech. *eudaimonia*, Glück – eigtl. einen „guten Dämon“ haben) zurückgewiesen. Von seinem Ansatz der Pflichtenethik aus hat er gemeint, mit dem Motiv des Glücks komme etwas Unethisches fälschlicherweise zur Ehre, Ziel unseres Handelns zu sein. Ich werde in dem Kapitel „Pflichtenethik“ die Argumente Kants würdigen, kann vorläufig aber nur konstatieren, dass sich vor wie nach Kant die Menschheit nicht davon abhalten lässt, nach Gütern zu streben.

Aber auch abgesehen von Kant und seiner Kritik, liegt bereits etwas an der Güterethik zu Kritisierendes darin, dass sie im Widerspruch zur Gesetzesethik steht und dieser gegenüber negativ ist, nicht in dem Sinne, dass sie sie ablehnt, sondern dass sie sie für ethisch irrelevant hält. Das Negative an der Güterethik im Vergleich zur Gesetzesethik bemerken wir z. B., wenn wir beobachten, wie jene, die nach Gütern streben, so lange nicht auf das Gesetz achten, als es sie nicht einschränkt oder mit Strafen bedroht. Wie ehrwürdig oder weithin geltend das Gesetz auch sein mag, auf der Jagd nach meinem Gut vernachlässige ich es. Aber kann eine solche Jagd Grundlage von Ethik sein? Und: Ist nicht ein gesetzlicher Rahmen von Ethik unabdingbar und sogar als negativer Hintergrund an der Güterethik präsent? Wird also die Güterethik das Gesetz nicht los, ja ist sie gar ohne Einschränkung durch das Gesetz keine Ethik?

Weitere Probleme der Güterethik zeigen sich, wenn wir fragen: Welche Güter sind anzustreben? Grob gesprochen treten drei Formen der Güterethik auf:

- a) Der Hedonismus (von griech. *hedone* = Lust), der die anzustrebenden Güter des Lebens in den Genuss von Lust setzt. Es ist klar, dass wir nicht in die griechische Antike zurückzugehen brauchen, um Beispiele für die Lebendigkeit dieses Ansatzes aufzutreiben.
- b) Die Auffassung, dass zum guten Leben (griech. *eu zen*, lat. *bene vivere*) sowohl äußere Glücksgüter als auch moralische Rechtschaffenheit gehören.
- c) Die Auffassung, die das Gut oder die Güter in etwas Idealem, Geistigem bzw. Göttlichem findet. Interessanterweise argumentierten nämlich auch Ethiker, die ganz unsinnliche Ziele des ethischen Handelns angeben, eudaimonistisch: Aristoteles (384–322 v. Chr.), der die größte Lust im philosophischen Leben (*bios theoretikos*) sah, und Augustinus (354–430), der sich für strengste Askese entschied und argumentierte, Glück sei nur im Leben mit Gott zu finden,² das im Diesseits in der Nachfolge Christi

2 Dies ist unter neuprotestantischen Vorzeichen letztlich auch wieder die in der ethischen Konnotation von *Reich Gottes* liegende Ansicht von Friedrich Schleiermacher. Siehe Christof FREY, 1989, S. 132 ff., bes. S. 141.

und im Jenseits in der *visio beatifica* bestehe. Daher sei Gott als das höchste Gut (*summum bonum*) anzustreben.

Der erwähnte Punkt „b“ umgreift in gewisser Weise Motive der Güterethik und der Gesetzesethik, weil er das moralisch Richtige als Gut versteht, und das moralisch gute Leben als Glücklichein. Noch bestimmter vermittelt ein jetzt zu nennender dritter Ansatz die beiden bisherigen Ethiken, die Tugendethik.

3. Die Tugendethik:

Im Sinne des „guten Lebens“ (*eu zen, bene vivere*) überbietet die Tugendethik beide bisher erwähnten Ansätze, negiert sie, fasst sie aber auch zusammen: Eine rein positive Motivation (soz. eine Verlockung zum richtigen Leben) sei zu wenig ethisch: Entweder habe sie bloß Egoismus – das gute Leben auf Kosten anderer – zum Ergebnis, oder sie sei zu schwach (im Blick auf das unsichere jenseitige Leben). Die Güterethik komme in Wahrheit auch gar nicht ohne gesetzliche Motivation aus; sei es, dass eine herrschende Gesellschaftsordnung die Rücksicht auf die Mitmenschen erzwingt, sei es, dass die christliche Motivation durch das Reich Gottes das biblische Gesetz von vornherein impliziere. – Ab dem Ansatz „Güterethik“ sind alle folgenden Ansätze im Sinne Hegels „Negationen von Negationen“. Aber trotz einer solchen komplizierten systematischen Überlegung lässt sich ganz Einfaches von der Tugendethik sagen:

Sie zielt auf eine tätige Form des Lebens, in der sowohl die Gruppe als auch die Einzelnen darauf achten, dass vorhandene Tugenden (= „Tüchtigkeiten“) gepflegt, ausgebildet und verstärkt werden. Tugendethik ist etwas Positives und schließt somit an die Güterethik an: Die Tugenden sind soz. jene Güter, die in den einzelnen Menschen stecken. Sie sind in ihnen objektiv vorhanden, müssen aber entwickelt werden. Dass sie gepflegt, ausgebildet und verstärkt werden sollen, ist das Gesetzliche an der Tugendethik. Ebenso wie die Menschen Gesetze einhalten sollen, so sollen sie auch tugendhaft sein. Welche Tugenden man jedoch braucht, dies hängt von den geschichtlichen Umständen ab (in kriegerischen Gesellschaften und Zeiten wird z. B. die Tugend der Tapferkeit [griech. *arete*, lat. *fortitudo*] besonders viel gelten).

Aber abgesehen von kriegerischen Tugenden – auch heute und wahrscheinlich zu allen Zeiten wird der tugendethische Ansatz sowohl an sich als auch im Widerspruch gegen andere Verhaltensweisen theoretisch und praktisch geschätzt. So las ich einmal von einer Befragung, in der die „Tugenden“ von Lebenspartnern erhoben wurden. Manches scheint zwar heute eine Tugend zu sein, die es früher nicht war (z. B. sexuelle Versiertheit), andere Tugenden aber, wie z. B. Verlässlichkeit, sind damals wie heute gefragt.

Das Hauptproblem der Tugendethik aber ist, welche Tugenden es gibt, ob beliebig viele, und welches die wichtigsten Tugenden sind. Oftmals wurden (so im Neuen Testament) Tugend- und Lasterkataloge aufgestellt; in der Antike bildete sich das Schema der *vier* sog. *philosophischen* Tugenden heraus: iustitia, prudentia, fortitudo, temperantia (Gerechtigkeit, Klugheit, Tapferkeit, Mäßigung). Dieses Schema wurde im Mittelalter durch die sog. drei *theologischen Tugenden*, Glaube, Hoffnung, Liebe (aus 1. Kor. 13), ergänzt. Ein weiteres (schon von Platon diskutiertes) Problem der Tugendethik ist, ob Tugend lehrbar sei. Wir können uns denken, dass sich dieses Problem nicht zuletzt anhand der „theologischen Tugenden“ stellt. Ist z. B. die Tugend des Glaubens lehrbar? – Wäre sie es nämlich nicht, dann führte das in die Misslichkeit, Bücher wie die „Glaubenslehre“ von Schleiermacher nicht mehr ernst nehmen zu können. Bekanntlich wurde die Lehrbarkeit der Tugend iustitia/ Gerechtigkeit von Luther und den anderen Reformatoren mit großer Vehemenz bekämpft.

Die drei bisher genannten Ansätze bilden einen dialektischen Dreischritt: Die Gesetzesethik beruhte ausschließlich auf Forderungen, die Güterethik auf Gaben, die Tugendethik aber auf den angeborenen Tüchtigkeiten, ein Ansatz, der die beiden vorher genannten Ansätze hinter sich lässt, wobei aber Tugenden bei genauerer Betrachtung wie Gaben und Forderungen zugleich aufgefasst werden können. (Ähnliches wird sich, *mutatis mutandis*, in den zwei weiteren Dreiergruppen wiederholen.)

4. Die Berufsethik:

Mit Berufsethik, die ich in dieser Darstellung hauptsächlich am Berufsbegriff Martin Luthers entfalten werde, stehen wir auf dem Boden der Neuzeit. Gesetzes-, Güter- und Tugendethik entstanden in der Antike, sind aber

bis heute relevant, während die folgenden Ansätze erst in der Neuzeit zu gelten begannen. Die Unterscheidung ist aber nicht nur zeitlich, sondern auch inhaltlich zu bestimmen: Waren die Orientierungsbegriffe von Gesetzes-, Güter- und Tugendethik nämlich objektive Gegebenheiten, so tritt mit der Berufsethik und allen weiteren Ansätzen das menschliche Subjekt in den Mittelpunkt der Ethik. Das Ethische wird nicht mehr von äußeren, sondern von inneren Notwendigkeiten her bedacht. Die in der Neuzeit beginnende Reformation ist hierfür ein wichtiger Einschnitt. Dabei steht die Berufsethik am Übergang von alteuropäischen zu modernen ethischen Prinzipien: Der Beruf bejaht die Gesetze, er ist ein Gut, und in ihm werden Tugenden verwirklicht; aber es sind die Berufenen, die die Gesetze bejahen, die Güter erkennen und die Tugenden verwirklichen. Wenn jemand berufen wird, geht der Ruf von Gott und/oder der menschlichen Gemeinschaft aus, der Berufene muss aber seine Berufung ergreifen, und er ergreift sie, um seine Identität zu verwirklichen.

Den Übergang zur Neuzeit, den der berufsethische Ansatz darstellt, sieht man auch an Folgendem: Der schon bei Luther gegenwärtige doppelte Sinn von *Beruf*, nämlich Berufung durch Gott und weltliche Profession, deutet an, dass aus dem Handeln Gottes (seinem Schöpfungs- und Erhaltungshandeln an der Welt und seinem Erlösungshandeln, der Rechtfertigung) Aufgaben für uns Menschen in der Welt erwachsen, denen wir *vollens*, aber auch *nolens*, nachgehen. Wirklicher Beruf (*vocatio*) ist nach Luther freilich nur jenes Tun, das wir im Vertrauen auf Gottes väterliche Güte übernehmen, und dessen Sinnhaftigkeit wir im Glauben bejahen. Genau dieser Glaube hat aber ein Janusgesicht. Schon Luther sagt einmal, der Glaube sei ein Werk des Menschen,³ ein anderes Mal aber Werk Gottes.⁴ –

3 „Das erste und hochste, aller edlist gut werck ist der glaube in Christum, wie er saget Johan. VI. da die Juden yn fragten ‚was sollen wir thun, das wir gut gotlich werck thun?‘ antwortet er ‚das ist das gotlich gut werck, das yr in den glaubt, den er gesandt hat‘.“ (Martin LUTHER: Von den guten Werken, in: ders.: WA 6, S. 204, 25–28)

4 „Glaube ist ein Göttlich werck in vns/ das vns wandelt vnd new gebirt aus Gott/ Joha. j. Vnd tödtet den alten Adam/ machet vns gantz ander Menschen von hertzen/ mut/ sinn/ vnd allen krefft/ vnd bringet den heiligen Geist mit sich.“ (Martin LUTHER in der Vorrede zur Übersetzung des Römerbriefs, in: Biblia: Das ist: Die gantze Heilige Schrift)

In der Folge hat sich freilich sowohl im Christentum als auch außerhalb die erste Ansicht durchgesetzt, dass nämlich der Glaube eine subjektive (manche denken sogar: subjektiv-willkürliche) Entscheidung sei. Dementsprechend hat sich auch die Berufsauffassung in die Richtung entwickelt, dass der/ die Einzelne eine „Berufswahl“ zu treffen habe. Der gleicherweise mögliche Gedanke, dass Gott die Einzelnen für bestimmte Berufe auswählt, tritt allmählich in den Hintergrund.

So positiv die Berufsethik auch immer aufzufassen sein mag, systematisch ist sie eine Position als Negation der gesamten alteuropäischen Ethik. Dies kommt mehr als deutlich in der Kritik Luthers insbesondere an Gesetzes- und Tugendethik zum Ausdruck. Gegen jegliche Gesetzesethik (sowohl des Alten Testaments als auch jene, die sich auf die Gesetzlichkeit der mittelalterlichen Kirche gründet) argumentiert er, dass nie jemand das Gesetz ganz und mit frohem Herzen erfülle und daher nicht gerecht sei. Und nicht nur gegen die Gesetzes-, nein, auch gegen die Tugendethik rennt Luther an, und zwar deshalb, weil sie behauptet, der Mensch könne durch Einübung in den Tugenden gut werden. Hiergegen sagt Luther mit Jesus: „Jeder gute Baum bringt gute Früchte; aber ein fauler Baum bringt schlechte Früchte“ (Matth. 7, 17). Daher Luther: Erst müsse der Mensch gut gemacht – „gerechtfertigt“ – werden, dann könne er gut sein und Gutes tun. Das Gutwerden folgt aus der Einwirkung des Evangeliums. In ihm hören die Menschen den rechtfertigenden Spruch des gnädigen Gottes, aber auch seinen Ruf zur *cooperatio* (Mitarbeit) mit ihm. Somit ist der Beruf die Aktion Gottes, durch die der Mensch in gute Aktionen eingewiesen wird.

5. Die utilitaristische Ethik:

Einerseits ist der utilitaristische Ansatz (von *utile*, lat.: das Nützliche) nicht weit von Luther entfernt, da Luther des Öfteren sagt, wir hätten in unserem Beruf von Gott den Auftrag, unseren Nächsten zu *nützen*, andererseits ist er meilenweit von der reformatorischen Position entfernt. Im Utilitaris-

(Die Bibel in der deutschen Übersetzung Martin Luthers, Wittenberg 1545), faksimilierte Ausgabe, Stuttgart 1983, S. CCCXXXII^r)

mus wird nämlich nicht nach dem Evangelium, nicht nach der Berufung durch Gott gefragt, sondern bloß nach dem Nutzen von Handlungen. Hieran können wir auch eine die Moderne begleitende Tendenz bemerken: die allmähliche Emanzipation der Ethik von Religion und Glauben.

Im gegenwärtigen Aufriss steht die utilitaristische Ethik in einem dialektischen Dreischritt an zweiter Stelle. Sie ist also eine Art Güterethik bzw. der Güterethik vergleichbar; und in der Tat beurteilt sie menschliche Handlungen an einem angestrebten Nutzen, der durchaus als Gut bezeichnet werden kann. Dabei „negiert“ sie (durch Übergehen) alles Gesetzliche der Ethik, sei es die Motivation durch Gebot und Verbot, sei es der Auftrag, den Menschen durch göttlichen oder weltlichen Beruf übernehmen.

Aber ist der Utilitarismus etwas Neues? David Hume (1711–1776), wichtigster Vertreter des neuzeitlichen philosophischen Empirismus, hat den Grund zum ethischen Utilitarismus gelegt, auf den dann Jeremy Bentham (1748–1832) und John Stuart Mill (1806–1873) ihr System des Utilitarismus aufbauen sollten. Hume geht aber von Fragen aus, die schon die antike Ethikdiskussion bewegten, etwa von der Überlegung, ob nicht die Frage nach der Nützlichkeit von Handlungen (vielleicht auch nur insgeheim) alle ethischen Überlegungen begleite. Cicero (106–43 v. Chr.) beispielsweise unterschied in „De officiis“ zwischen dem utile (Nützlichen), das um einer anderen Sache willen, und dem honestum (Ehrenhaften, „Ehrlichen“), das um seiner selbst willen getan wird. Das honestum, sprich: die Tugenden und Pflichten, sind das Höhere, wenn auch das Nützliche durchaus ein Wert bleibt. – Nun kann man aber die Fragerichtung umkehren und nicht nur fragen, was nützlich, sondern ob eine ethische Handlung denn *nutzlos* sein dürfe. Folglich wird das honestum, das Handeln aus Tugend bzw. Pflicht mindestens *auch* nützlich sein müssen, und somit ist die Kategorie des utile als die umfassendere etabliert. Die utilitaristische Ethik bekommt eine bedeutende Dimension, wenn (wie bei John Stuart Mill [1806–1873]) nicht bloß vom Nutzen des Einzelnen, sondern vom Nutzen größerer Gruppen bzw. der Menschheit die Rede ist. Denn jede/r kann zum Nutzen des Nächsten agieren und nicht nur zu seinem eigenen. Damit ordnet sich die utilitaristische Ethik in das subjektivistische Ethikverständnis der Neuzeit ein: Die ethische Reflexion kreist um den Menschen,

der entweder als Einzel-, Gruppen- oder Gattungssubjekt ins Spiel gebracht wird. Dies ist uns heute so selbstverständlich geworden, dass wir geneigt sind zu fragen: Um wen oder was soll Ethik denn sonst kreisen? Wir können uns nur mit Mühe vorstellen, dass Gott oder die Natur Subjekte der Ethik wären.

Die utilitaristische Ethik spricht aus, dass wir Menschen ganz handfeste Zwecke und Interessen haben, und reflektiert dies. Hält sich jemand nur an Tugenden, Normen und Pflichten, bedeutet das noch lange nicht, dass er seinen Nutzen vergisst; vielleicht verfolgt er ihn sogar unter dem Deckmantel höherer Ziele. Sehen wir die Demokratie als Lebensform, die verschiedenerlei Interessen zur Kenntnis nimmt, gegeneinander abwägt und im Zusammenleben miteinander koordiniert, dann ist der Utilitarismus etwas höchst Praktisches und (im Sinne der „praktischen Philosophie“) etwas Ethisches. Man wird sich darüber im Klaren sein müssen, dass das Ethos moderner Demokratie (z. B. das Ethos des demokratischen Umgangs miteinander in Institutionen, der Ausgleich von Interessen) aus der Wurzel des Utilitarismus entspringt. Die moderne Demokratie stammt aus England und den USA, und dort hat auch die utilitaristische Ethik bis heute mehr Vertreter als bei uns.

6. Die Pflichtenethik:

Die Pflichtenethik steht – ähnlich der Tugendethik oben – an dritter Stelle eines Dreischrittes, und in ihrer Entstehungsgeschichte hat sie sehr viel mit der Tugendethik zu tun. Sie verbindet sich am meisten mit dem Namen Immanuel Kants (1724–1804), dessen ethisches Hauptwerk „Kritik der praktischen Vernunft“ (1788) von größtem Einfluss auf die ethischen Diskussionen des 19. und 20. Jahrhunderts war, und von dem sich die weiter unten zu nennenden ethischen Systeme kritisch abgrenzen wollten.

So sehr aber die Pflichtenethik an die praktisch-ethische Philosophie Kants denken lässt, hat sie ihren Ursprung doch in der Antike. Cicero (106–43 v. Chr.) schrieb ein Werk „De officiis“ („Von den Pflichten“), das von dem stoischen Ethiker Panaitios (ca. 180–100 v. Chr.) inspiriert ist, und die älteste bekannte christliche Ethik, nämlich diejenige des Kirchenvaters Ambrosius, trägt den Titel „De officiis [ministorum]“. Das Eigen-

tümliche der Pflichtenethik hat sich allerdings zwischen Antike und Neuzeit stark gewandelt: In der Antike ist „Pflicht“ eine Ermäßigung von „Tugend“. Wenn jemand schon der Tugend (griech. *arete*) nicht genügen könne, solle er wenigstens das Pflichtgemäße (griech. *to kathekon*, wörtlich: das „Geziemende“) tun. Und Cicero handelt in „De officiis“ dann doch wieder die Tugendlehre in ihrer ganzen Breite ab.

Wenn nun die Leitlinie der Ethik Pflicht heißt, dann orientiert sich der ethisch Reflektierende an einem Sollen. Nach Kant beantwortet die Ethik die Grundfrage „Was soll ich tun?“. Hinter dieser Frage aber verbirgt sich das Freiheitsproblems, denn: Um die Frage „Was soll ich tun?“ überhaupt sinnvoll stellen zu können, muss das Freiheitsproblem bereits im Sinne des selbstverständlichen Bestehens von Freiheit entschieden sein. Ich könnte mich ja gar nicht „Was soll ich tun?“ fragen, gäbe es nicht die Freiheit, dies oder jenes – oder nichts – zu tun. In unserer Frage ist nur mehr von dem Was des Tuns die Rede, dass ich etwas tun kann, ist bereits entschieden. Deshalb diskutiert und begründet Kant den Freiheitsbegriff in der „Kritik der reinen Vernunft“, schon bevor er in der „Kritik der praktischen Vernunft“ seine Ethik entwirft. Aus der Freiheit folgt bei Kant der Ansatz der Pflichtenethik, in dem die Frage „Was soll ich tun?“ so beantwortet wird, dass ich in vernünftigen Überlegungen meine Pflichten in Übereinstimmung mit dem allgemeinen Sittengesetz ausfindig machen soll.

Ich beantworte die ethische Grundfrage, *ich* bestimme meine Pflichten: Kants Ansatz hat mit der Moderne und mit der von Kant ausgearbeiteten Subjektbezogenheit (der Philosophie im Allgemeinen und) der Ethik im Besonderen zu tun. Das bedeutet: Bei Kant wird die ethische Selbstbestimmung wichtig: Wir als handelnde Subjekte geben uns für unser Handeln die Regeln selber – zwar in Übereinstimmung mit dem für alle Menschen geltenden Sittengesetz, aber dieses Sittengesetz ist Gesetz des Subjekts Menschheit und nicht Gottes, der Natur im Allgemeinen oder der Natur des Menschen.

In der ethischen Selbstbestimmung liegt der Widerspruch zwischen Kant und der antiken Pflichtenethik (die er gekannt hat und auf die er sich manchmal beruft). Da der Ort der Selbstgesetzgebung in der modernen Pflichtenethik das Gewissen ist und dieses sich vor allem in der Gesinnung

manifestiert, sind *Pflichten-*, *Gewissens-* und/oder *Gesinnungsethik* Namen für ein und dieselbe Sache.

7. Die Verantwortungsethik:

Mit der Verantwortungsethik treten wir in das 20. Jahrhundert ein. Die ethische Diskussion dieses Jahrhunderts baut auf allen früheren Entwürfen zur Ethik auf, und zwar im Hegel'schen Sinn von Vermittlung, und Vermittlung bedeutet bei Hegel „Negation der Negation“, da die früheren Systeme und Ansätze nicht verworfen, schon gar nicht vergessen, sondern durch Kritik überwunden sind, das Überwundene so aber auch von neuem zur Geltung gebracht wird. Die neuen Ansätze bauen auf dem Überwundenen auf und sind ohne das Überwundene nicht zu denken. Ja sogar wenn alte Entwürfe aufs Neue aufgegriffen werden, wie z. B. die Tugendethik,⁵ bildet die erneute Vertretung des Alten eine Negation der Negation, wie verständlich wird, wenn wir bedenken, dass der neue Vertreter die in der Zwischenzeit vorgetragenen Distanzierungen zurückweisen muss.

Den Gesichtspunkt der Verantwortung hat der Soziologe Max Weber (1864–1920), und zwar in seiner Arbeit „Politik als Beruf“ (1919), als Erster in die neuere ethische Diskussion eingebracht. Er reagiert damit auf die Ethik Kants. Überhaupt ist im gesamten 20. Jahrhundert eine Auseinandersetzung mit Kant zu beobachten.

Max Weber bemühte sich, angesichts der seit Kant herrschenden *Gewissens- oder Pflichtenethik* darauf hinzuweisen, dass jemand bei seinem Tun ein gutes Gewissen haben könne, obwohl vielleicht horrende Folgen aus diesem Tun hervorgehen. Weber vertrat deshalb die ethische Maxime, bei jedem Handeln vor allem die Folgen abzuschätzen und den Finger der Ethik auf die Verantwortbarkeit von Folgen zu legen. Es ist klar, dass damit ein starkes Moment der Unexaktheit in die ethische Reflexion kommt, denn die Folgen meines Handelns sind noch nicht da, sie hängen von vielerlei ab, das ich *nur* oder vielleicht *nicht einmal* abschätzen kann.

Während Max Weber als Forum der Verantwortung an politische Gremien oder auch die politisch interessierte Öffentlichkeit dachte, verstand

5 Siehe z. B. Alasdair McINTYRE: Der Verlust der Tugend, Frankfurt a. M. 1992.