

Das oberste dem Menschen erreichbare Gut ist damit die *vernunftgemässe Lebensführung in ihrer grösstmöglichen Vollkommenheit*, denn hierin manifestiert sich die dem Menschen – als einem mit Vernunft ausgestatteten Lebewesen – eigentümliche „wesenhafte Tüchtigkeit“.

Dieses höchste Gut für den Menschen muss sich in einem vollen Menschenleben realisieren:

„Beizufügen ist noch: ‚in einem vollen Menschenleben‘. Denn eine Schwalbe macht noch keinen Frühling und auch nicht einen Tag. So macht auch nicht ein Tag oder eine kleine Zeitspanne den Menschen glücklich und selig. Dies also sei eine erste Skizze des obersten Gutes.“

Hinweis auf Glücksverständnis in der Moderne (z.B. Utilitarismus)

„Indes gehören zum Glück doch auch die äusseren Güter. Denn es ist unmöglich, zum mindesten nicht leicht, durch edle Taten zu glänzen, wenn man über keine Hilfsmittel verfügt. Lässt sich doch vieles nur mit Hilfe von Freunden, von Geld und politischem Einfluss, also gleichsam durch Werkzeuge erreichen. Ferner: es gibt gewisse Güter, deren Fehlen die reine Gestalt des Glückes trübt, zum Beispiel edle Geburt, prächtige Kinder, Schönheit; denn mit dem Glück des Mannes ist es schlecht bestellt, der ein ganz abstossendes Aeusseres oder niedrige Herkunft hat und ganz allein im Leben steht und kinderlos ist. Noch weniger kann man von Glück sprechen, wenn jemand schlechte Kinder oder Freunde besitzt oder gute durch den Tod verloren hat.“

Hier entzündet sich dann die weitere Diskussion, insbesondere in der Stoa. Ist es nicht doch möglich, selbst bei ungünstigsten äusseren Lebensumständen, das Glück – dort verstanden als Seelenruhe, Ataraxia, Unerschütterlichkeit – zu erlangen? Ideal des stoischen Weisen, wie er in der folgenden Kritik von Augustin gezeichnet wird:

„So gross ist in diesen Menschen, die sich einreden, sie besässen schon jetzt das höchste Gut und erreichten aus eigener Kraft die Glückseligkeit, der törichte Hochmut, dass ihr Weiser, d. h. der von ihnen in seltsamer Verblendung sogenannte Weise, auch wenn er blind, taub und stumm wird, auch wenn er an den Gliedern gelähmt, von Schmerzen gepeinigt und von allen irgend aussprech- und ausdenkbaren Übeln überfallen wird, so dass er sich gezwungen sieht, selbst Hand an sich zu legen, sich trotzdem nicht schämt, ein von solchen Übeln überschwemmtes Leben glücklich zu nennen.“ (Augustin)

„Jetzt sind wir von Uebeln umringt, die wir geduldig ertragen müssen, bis wir zu jenen Gütern gelangen, wo all das ist, dessen wir uns unsagbar freuen, aber nichts mehr, das wir noch erdulden müssten. Solch ein Heil, wie es die zukünftige Welt bescheren soll, wird dann die endgültige Seligkeit sein.“

Die Bedeutung der Tugenden:

„Daraus erwächst nun auch die Frage, ob man glücklich werden kann durch Lernen oder Gewöhnen oder sonstwie durch Übung oder ob das Glück uns zuteil wird durch eine Gabe der Gottheit oder etwa gar durch Zufall. Wenn es nun überhaupt ein Geschenk der Götter an die Menschen gibt, so kann folgerichtig auch das Glück eine Gabe der Gottheit sein und zwar umso eher, als es unter den menschlichen Gütern das wertvollste ist. Die Antwort darauf gehört allerdings mehr in eine andere Untersuchung. Doch ist soviel klar: selbst wenn uns das Glück nicht von den Göttern gesandt wird, sondern durch ethisches Handeln und in gewisser Weise durch Lernen und Üben zuteil wird, so gehört es doch zu den göttlichsten Gütern.“

Die Frage, ob man glücklich werden kann durch Lernen und Gewöhnen, führt zum Begriff der Tugend. Tugenden werden durch Übung und Gewöhnung zuteil: Durch tapferes Handeln werden wir tapfer, durch gerechtes Handeln gerecht usw.

Zum Verständnis muss man sich die Grundbedeutung von ‚Tugend‘ vergegenwärtigen: Das, was zu etwas tüchtig macht. (Die Tugend eines Messers besteht in dem, was es tüchtig macht zu schneiden, d.h. in der Festigkeit und Schärfe der Klinge)

Ganz in diesem Sinne sind die Tugenden für Aristoteles das, was zum Erreichen des dem Menschen bestimmten Ziels, der *Eudaimonia*, tüchtig macht bzw. befähigt.

Aristoteles bestimmt dabei Tugenden als *Haltungen (Hexis)*, d.h. als feste Einstellungen oder Charakterzüge wie Grosszügigkeit, Tapferkeit, Weisheit usw.

Die Einteilung der Tugenden ergibt sich aus der Einteilung des Seelenvermögens:

- Der vegetative Seelenteil hat keinen Anteil am Rationalen. Insofern steht er auch in keinem Bezug zu den Tugenden, die ihrem Wesen nach auf die Vervollkommnung *des dem Menschen eigentümlichen* Tätigseins gerichtet sind. Dieses ist dadurch charakterisiert, dass es ein Element es Rationalen enthält.

- Der affektive Seelenteil – das Strebevermögen – besitzt das Vermögen, auf das Rationale „hinzuhören“ bzw. ihm zu gehorchen, „so wie ein Kind auf den Vater hört“. Die Tugenden, die sich auf diesen Teil beziehen (z. B. Mut oder Mässigung), nennt Aristoteles *ethische Tugenden*.
- Schliesslich gibt es den Teil, der „das Rationale im eigentlichen Sinne und in sich selbst“ hat, d. h. den Verstand. Auch dieser Teil kann durch Uebung und Gewöhnung entwickelt und vervollkommnet werden. Die Tugenden, die sich auf diesen Teil beziehen (Klugheit, Urteilsfähigkeit usw.) heissen *dianoetische Tugenden (Verstandestugenden)*.

Mesotes-Lehre:

Ethische Tugenden halten die Mitte zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig. (Das gilt nicht für die *dianoetischen* Tugenden)

Beispiel:

- Die Tugend der Tapferkeit hält die Mitte zwischen Ängstlichkeit und Tollkühnheit.
- Die Tugend der Gerechtigkeit, die Aristoteles ebenso als eine *ethische* Tugend begreift, hält die Mitte zwischen einseitigem persönlichem Vorteilsstreben (Gier) und völligem Verzicht zugunsten des Vorteilsstrebens anderer.

Ethische Tugenden sind wesentlich *gegen bestimmte Affekte* wie z.B. Ängstlichkeit gerichtet, in deren Beherrschung wir uns einüben, damit sie keine kausale Macht über unser Denken und Handeln gewinnen.

Ziel der Aneignung ethischer Tugenden: *Bildung* der Affekte, nicht: ihre Unterdrückung. Im Fall ihrer Unterdrückung würden wir „stumpf wie die Tölpel“ (Aristoteles)

Die Aneignung der Tugenden befähigt darüber hinaus zur Erkenntnis des in einer Situation *Richtigen*, also zur Erkenntnis dessen, was in dieser Situation zu tun ist. Das gilt nicht nur für die dianoetischen Tugenden, sondern ebenso und vor allem für die *ethischen*.

Denn bei einer praktischen Entscheidung, bei der es um das in einer Situation *Richtige* geht, wirken gemäss Aristoteles Affekt und Verstand zusammen: „So ist denn die Entscheidung ein vom Affekt bestimmter Verstand oder ein vom Verstand bestimmter Affekt.“

Hinweis: Aktualität dieser Sicht, Emotionsforschung

Daher setzt eine solche Entscheidung, weil bei ihr die Affekte beteiligt sind, die *Bildung* der Affekte voraus. Wenn es z.B. um Gerechtigkeit geht, dann setzt eine diesbezügliche Entscheidung die Tugend der Gerechtigkeit voraus, mit der die eigene Gier und das einseitige Vorteilsstreben zurückgedrängt werden.

Entscheidend für die Erkenntnis des Richtigen ist somit die Tugend. Das ist die tugendethische Position: *Der vollkommen Tugendhafte ist in jeder Situation in der Lage, das Richtige zu erkennen und zu realisieren.*

Die aristotelische Ethik hat dabei einen situationsethischen Zug: „Die Entscheidung liegt in der Wahrnehmung“ (1109 b 23)

Damit wird deutlich, dass und warum die Tugendethik als *Alternative* zur Regelethik profiliert worden ist und profiliert wird.

Literaturhinweis: Linda Trinkaus Zagzebski, *Virtues of Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Entscheidend ist nicht die Begründung des moralisch Richtigen aus ethischen Theorien und Prinzipien. Entscheidend ist die Bildung des Charakters in Gestalt von Tugenden, die uns in jeder Situation das Richtige erkennen lassen.

Hinweis: Bedeutung der Tugendethik angewandt-ethischen
Diskussionszusammenhängen

- Ärztliches Ethos als Tugendethos
- Tugendethische Überlegungen im Bereich der Wirtschaftsethik

Zur aristotelischen Ethik bleibt ein wichtiger Punkt nachzutragen. Die Tugenden sind hier nicht bloss *Mittel* zum Erreichen des Glücks, so als liesse sich dieses von der Tugend trennen.

Vielmehr realisiert sich das Glück *in der Tugend* bzw. *in einem Leben gemäss der Tugend*, und zwar das Glück sowohl des *einzelnen* als auch des *Haushalts* als auch der *Polis*.

Noch einmal Rückblick auf den Anfang der nikomachischen Ethik. Dort wurde die Frage, welches das oberste Gut ist, der Staatskunst zugewiesen:

„Man wird zugeben: es <das oberste Gut> gehört in den Bereich der Kunst, welche dies im eigentlichsten und souveränsten Sinne ist. Als solche aber erweist sich die *Staatskunst*. Sie nämlich setzt fest, *welche Formen praktischen Könnens in den einzelnen Gemeinwesen unbedingt vertreten sein sollen*, ferner, in welchem und bis zu welchem Grad der einzelne Bürger sich zu beschäftigen hat. ... Da sie es also ist, die sich der übrigen praktischen Künste als Mittel bedient und dazu noch gesetzgeberisch bestimmt, was zu tun und was zu lassen sei, *so umfasst ihr Endziel die Ziele aller anderen und dieses ihr Ziel ist daher für den Menschen das oberste Gut*. Wenn auch somit das Ziel für den Einzelnen und für das Gemeinwesen identisch ist, so tritt es doch am Gemeinwesen bedeutender und vollständiger in Erscheinung. ...

Es ist gewiss nicht wenig, wenn der einzelne für sich es erreicht; schöner noch und erhabener ist es, wenn Völkerschaften oder Polis-Gemeinden so weit kommen.“

Die Staatskunst also legt fest, welche Fertigkeiten und insbesondere *Tugenden* erfordert sind, damit sowohl der Einzelne als auch der Haushalt (*oikonomia*) als auch das Gemeinwesen (*polis*) das oberste Gut, die *Eudaimonia* erreicht.

Eine zentrale Tugend ist dabei diejenige der *Gerechtigkeit*, ohne die es zu keinem gedeihlichen Zusammenleben kommt. Ihr ist im 5. Buch der nikomachischen Ethik eine ausführliche Erörterung gewidmet, die in der Geschichte des sozialphilosophischen und politischen Denkens eine breite Wirkungsgeschichte gehabt hat.

Die aristotelische Bestimmung der Gerechtigkeit.

Da der Mensch ein *zoon politikon* ist, muss die Untersuchung der Tugenden zeigen, inwiefern sie den Menschen dazu befähigen, zur *Eudaimonia* der Gemeinschaft (Polis) beizutragen. Dies ist der systematische Ort der aristotelischen Untersuchung der *Gerechtigkeit* im V. Buch der Nikomachischen Ethik (1129ff).

Ausgangspunkt ist, wie gesagt, das Verständnis der Gerechtigkeit als *Tugend*:

„Nun, wir sehen, dass man allgemein unter ‚Gerechtigkeit‘ jene Grundhaltung verstanden wissen will, von der her die Menschen die Fähigkeit haben, gerechte Handlungen zu vollziehen, von der aus sie (de facto) gerecht handeln und ein festes Verlangen nach dem Gerechten haben. Ebenso gilt die Ungerechtigkeit als Haltung, von der her die Menschen ungerecht handeln und ein festes Verlangen nach dem Ungerechten haben. So soll denn auch uns diese Annahme als erste Grundlage dienen.“ (1129 a)

Wie hieran deutlich wird, wird die Gerechtigkeit von Aristoteles als *ethische* (im Unterschied zu einer *dianoethischen*) Tugend aufgefasst (und Aristoteles meint folgerichtig, dass es auch hier darum geht, eine Mitte zwischen zwei Extremen zu halten).

Methodisch bedeutet diese Vorgehensweise, dass die Frage „Was ist Gerechtigkeit?“ beantwortet wird von der Frage her: „Welche Person bezeichnen wir (aufgrund ihrer Haltung/ihres Verhaltens) als gerecht bzw. ungerecht?“

„Nehmen wir denn als Ausgangspunkt die verschiedenen Bedeutungen der Aussage, dass ein Mensch ungerecht sei. Als ungerecht gilt, (A) wer die Gesetze, (B) wer die gleichmässige Verteilung der Güter, die bürgerliche Gleichheit, missachtet, und somit gilt offenbar als gerecht, (A) wer Gesetz und (B) wer bürgerliche Gleichheit achtet. Das Gerechte ist offenbar die Achtung vor Gesetz und bürgerlicher Gleichheit, das Ungerechte die Missachtung vor Gesetz und bürgerlicher Gleichheit.“ (1129 a.b)

In der Scholastik hat man das in lateinischer Terminologie folgendermassen unterschieden:

(A) *iustitia generalis*: Achtung der Gesetze; gilt für *alle* Handlungen, dass sie den Gesetzen gemäss sein sollen (daher ‚*generalis*‘)

(B) *iustitia specialis*: Achtung der Gleichheit; diese ist bei *bestimmten* Handlungen gefordert (daher ‚*specialis*‘)

(Vgl. zum Folgenden Ursula Wolf, Aristoteles’ ‚Nikomachische Ethik‘, Darmstadt 2002, 93-115)

Ad (A): zwei Probleme

- Aristoteles hat bei (A) die staatlichen Gesetze vor Augen. Für unser heutiges, liberales Verständnis umfassen die staatlichen Gesetze einen sehr viel engeren Bereich als den des moralisch Richtigen, Normenkonformen bzw. *Gerechten*. Für Aristoteles beziehen sich demgegenüber die Gesetze auf alles: „Die Gesetze nun treffen Bestimmungen über den ganzen Lebensbereich. Ihr Ziel dabei ist der gemeinsame Vorteil für das gesamte Volk ... Wir bezeichnen also in einer Hinsicht als gerecht ein Handeln, welches den Zweck hat, das Glück sowie dessen Komponenten für ein Gemeinwesen hervorzubringen und zu erhalten“ (1129b).

Es wird hier also *nicht zwischen Moral und Recht unterschieden*.

- Die Gesetze sind nicht immer gerecht. Inwiefern kann dann die Achtung der Gesetze gerecht sein? Aristoteles hat offenbar dieses Problem gesehen, und *implizit* schränkt er seine Bestimmung auf *gerechte* Gesetze ein, d.h. auf solche Gesetze, die gemäss den ethischen Tugenden sind und vorschreiben, diese zu realisieren. „Es heisst uns aber das Gesetz handeln wie ein tapferer Mann...., handeln ferner wie ein besonnener Mann ...“ (1129b)

Das *Spezifische* der Gerechtigkeit, das über Tapferkeit oder Besonnenheit *hinausgeht*, liegt in ihrem Bezug auf den anderen (*pros heteron*):

„Gerechtigkeit in diesem Sinn ist allerdings Trefflichkeit in vollkommener Ausprägung – aber nicht ohne jede Einschränkung, sondern: ‚in ihrer Bezogenheit auf den Mitbürger’.“ (1129b) Die Gerechtigkeit ist auf das *gemeinsame Gute der Polis* gerichtet.

Alle Tugenden, werden sie *in dieser Hinsicht ausgeübt*, fallen in einem weiten Sinne unter die Tugend der Gerechtigkeit, insofern sie auf das gemeinsame Gut der Polis gerichtet sind.

Noch einmal zur Bezeichnung: *iustitia generalis*

Ad (B):

Zur Abgrenzung der *iustitia specialis* von der *iustitia generalis*: Wer aus Feigheit desertiert, handelt ungerecht im Sinne der *iustitia generalis*. Denn er handelt gegen das Gesetz.

Wenn jemand hingegen aus Gewinnsucht mehr haben will, als ihm zusteht, dann handelt es sich dabei um eine *spezielle* Schlechtigkeit, die sich an dem bemisst, was ihm unter den speziellen, gegebenen Umständen zusteht, und diese Schlechtigkeit bezeichnen wir ebenfalls mit dem Wort ‚ungerecht‘.

Wie alle Tugenden lässt sich diese durch die Angabe eines speziellen Affekts bestimmen, nämlich das *Mehrhabenwollen* bzw. die *Gewinnsucht*.

Die spezielle Gerechtigkeit wird von Aristoteles nun weiter unterteilt (1130 b-1131 a) in

1. Verteilungsgerechtigkeit (*dikaiosyne diametike, iustitia distributiva*) und
2. ausgleichende, wiederherstellende Gerechtigkeit (*dikaiosyne diorthotike, iustitia correctiva*)

Ad 1.:

Bei der *Verteilungsgerechtigkeit* geht es um die Verteilung von Gütern innerhalb der Gemeinschaft (hier wird das Motiv des Mehrhabenwollens oder der Gier relevant).

Zurückweisung rein arithmetischer Gleichheit, bei der alle das Gleiche bekommen: „Also muss das Gerechte eine Mindestzahl von vier Gliedern aufweisen, denn die Menschen, für die es das Gerechte darstellt, sind zwei, und die Dinge, an denen es in Erscheinung tritt – die (zu verteilenden) Objekte –, sind zwei. Das Gerechte ist also etwas *Proportionales* ..., Proportion ist nämlich *Gleichheit der Verhältnisse* und setzt mindestens vier Glieder voraus.“

Person A zu X wie Person B zu Y.

Oder: Person A zu Person B wie X zu Y.

Die Hinsicht/das Kriterium der Verteilung, also das, was Person A und Person B unterscheidet, wird von Aristoteles mit dem Begriff „*axia*“ erläutert, was Wert, Verdienst, Würde usw. heissen kann.

Hinweis: In seiner Politik (III 9-13) erläutert Aristoteles diese Proportionalität an der Verteilung politischer Ämter, und der entscheidende Gesichtspunkt sind hier die *Fähigkeiten*, die die Betreffenden mitbringen und mit denen sie zur *Eudaimonia* der Polis beitragen. (These von Ursula Wolf, aaO. 106: „*axia*“ meint hier nicht „Verdienst“, und schon gar nicht „Würde“, sondern „Fähigkeiten“).

Aber es gibt andere Beispiele bei Aristoteles, die eher an Verdienst denken lassen, z.B. Verleihung eines Ordens für eine Leistung, die für die Polis erbracht worden ist.

Wenn A einen Orden für die Leistung F bekommt, und wenn B dieselbe Leistung erbracht hat, dann muss auch B einen Orden bekommen.

Hinweis: Zwar geht Aristoteles bei seiner Bestimmung der Gerechtigkeit methodisch von der *Tugend* der Gerechtigkeit aus. Bei der Darlegung der Gerechtigkeit als viergliedrige Proportion nimmt Aristoteles jedoch auf die Tugend der Gerechtigkeit gar keinen Bezug, und diese Proportion ist auch von dieser Tugend ganz unabhängig.

Ad 2.:

Bei der *ausgleichenden Gerechtigkeit* (1131 a) geht es um vertragliche Verhältnisse zwischen Menschen bzw. um Verhältnisse, bei denen geltende Normen übertreten werden. Diese können sein

- a. *freiwillig*, mit Absicht eingegangen (z.B. ökonomischer Vertrag)
- b. *unfreiwillig*, und hier i) *verborgen* (Diebstahl, Ehebruch) und ii) *gewaltsam* (Freiheitsberaubung, Mord).

Auf a. geht Aristoteles nicht näher ein. Was ihn interessiert ist b.

Auch hier geht es um eine *viergliedrige Relation*, nämlich zwei Personen und zwei Sachen.

Freilich spielt bei der Wiedergutmachung eines Schadens das Verhältnis zwischen den Personen keine Rolle. Vielmehr geht es nur um das Verhältnis zwischen der Höhe des Schadens und der Höhe der Wiedergutmachung. Diesbezüglich spricht Aristoteles von der *arithmetischen Proportion* im Unterschied zur *geometrischen Proportion*.

„Doch das Gerechte bei den vertraglichen Beziehungen der Menschen bedeutet zwar eine bestimmte Gleichheit ..., aber es hält sich nicht an jene <die geometrische> Proportion, sondern an die arithmetische. Denn es liegt nichts daran, ob der Gute den Schlechten um etwas betrogen hat oder der Schlechte den Guten, noch auch, ob der Gute Ehebruch begangen hat oder der Schlechte: Das Gesetz schaut nur auf den Unterschied zwischen Höhe (des Unrechts und) des Schadens, es betrachtet die Partner als gleich Daher versucht der Richter diese Form des Ungerechten – sie ist Verletzung der Gleichheit – auszugleichen. ...“

Die *Billigkeit* bzw. *Güte* in der Gerechtigkeit (*epieikeia*, Epikie)

Erinnerung: Der Gerechte ist derjenige, der die Gesetze achtet. Die Frage des Aristoteles: Wie verhält sich die Gerechtigkeit zur Billigkeit? Antwort:

„Wenn nun das Gesetz eine allgemeine Bestimmung trifft und in diesem Umkreis ein Fall vorkommt, der durch die allgemeine Bestimmung nicht erfasst wird, so ist es ganz in Ordnung, an die Stelle, wo uns der Gesetzgeber im Stich lässt und durch seine vereinfachende Bestimmung einen Fehler verursacht hat, das Versäumnis im Sinne des Gesetzgebers selbst zu berichtigen:

so wie er selbst <der Gesetzgeber> die Bestimmung getroffen hätte, wenn er im Lande gewesen wäre und wie er sie, wenn ihm der Fall bewusst geworden wäre, in sein Gesetz aufgenommen hätte. Daher ist das Gütige ein Gerechtes und ein höherer Wert als eine bestimmte Form des Gerechten – worunter allerdings nicht das schlechthin Gerechte zu verstehen ist, sondern das infolge seiner allgemeinen Fassung Fehlern unterworfenene Gerechte. Und dies ist das Wesen der ‚Güte der Gerechtigkeit‘: Berichtigung des Gesetzes da, wo es infolge seiner allgemeinen Fassung lückenhaft ist.

.... Daraus ergibt sich denn auch das Wesen des gütigen Menschen: wer sich zu solchem Tun entschliesst und es verwirklicht, wer nicht in kleinlicher Genauigkeit sein Recht so lange verfolgt bis es zum Unrecht wird, sondern, obwohl das Gesetz auf seiner Seite stünde, geneigt ist, mit einem bescheideneren Teil zufrieden zu sein – der ist gütig und eine solche Haltung heisst ‚Güte der Gerechtigkeit‘: sie ist eine Form der Gerechtigkeit und nicht eine davon verschiedene Grundhaltung.“ (1137 b – 1138 a)

Hinweis: Problem des Verhältnisses von Gesetz (Regel) und Einzelfall. Aristoteles thematisiert dieses Problem so, dass Gesetz nicht alles erfasst und deshalb „fehlerhaft“ sein könne. Im Falle vollkommener Gesetze bedürfte es daher nicht der höheren Gerechtigkeit der Epikie.

Gegenbeispiele: Folter, Sterbehilfe.

Einteilung der Gerechtigkeit bei Aristoteles

Gerechtigkeit

im allgemeinen Sinn
(umfasst Epikie)

im speziellen Sinn

ausgleichende G.

Verteilungsg.

im willentlichen
Rechtsverkehr

im unwillentlichen
Rechtsverkehr

verborgen

gewaltsam

Zusammenfassung und kritische Würdigung:

- Bestimmung der Gerechtigkeit von der menschlichen Vergesellschaftung her (Mensch ist „von Natur“ *zoon politikon*)
- Leitend: teleologischer Naturbegriff. Einzelmensch und Gemeinschaft (*Polis*) sind auf dasselbe *Telos*, die *Eudaimonia*, ausgerichtet.
- Das *Gerechte* wird daher im Horizont des *Guten* bestimmt. Es trägt massgeblich zur Realisierung dieses *Telos* bei. (Hier liegt ein wichtiger Unterschied zur modernen Gerechtigkeitsdebatte: Vorrang des Gerechten vor dem Guten)

- Der methodische Ausgangspunkt liegt bei der Gerechtigkeit als *ethischer Tugend*. Dies erklärt sich aus dem Grundsatz, dass die politische Wissenschaft untersuchen müsse, welche Fertigkeiten und Haltungen in einer Polis vorhanden sein müssen, damit diese gedeihen kann.
- Hier liegen zumindest zwei kritische Anfragen, die an Aristoteles gestellt worden sind:
 - a) Hält die Gerechtigkeit tatsächlich die Mitte zwischen zwei Extremen, wie dies für ethische Tugenden gilt, nämlich zwischen „Unrechtun“ und „Unrechtleiden“?
 - b) Lässt sich die *iustitia specialis* nicht auch ganz unabhängig von tugendethischen Ueberlegungen bestimmen, ja, muss sie nicht unabhängig davon bestimmt werden?

- Die *iustitia specialis* hat bei Aristoteles ihren Kern in der Gleichheit, und zwar proportionaler Gleichheit (Verteilungsgerechtigkeit) und arithmetischer Gleichheit (ausgleichende Gerechtigkeit).

Grundgedanke: Gleiche müssen gleich und Ungleiche ungleich behandelt werden.

Auch diese Auffassung, ob die Gerechtigkeit ihren Kern in der Gleichheit hat, wird in der Gerechtigkeitsdebatte der Moderne strittig. Hinweis: *Egalitarismus* versus *Nonegalitarismus*.

Diesbezüglich lassen sich auch an Aristoteles' Gerechtigkeitskonzeption Anfragen richten:

Beispiel: A und B waren gleich tapfer. A erhält für seine Tapferkeit einen Orden, B hingegen nicht. Das ist ersichtlich ungerecht. Doch liegt die Ungerechtigkeit tatsächlich darin, dass B *ungleich* behandelt wird?

Dagegen könnte man Folgendes einwenden:

A erhält den Orden *mit der Begründung*, dass er sich durch Tapferkeit hervorgetan hat. Diese Begründung etabliert eine *allgemeine Regel*, nämlich dass Bürger, die sich durch besondere Tapferkeit hervorgetan haben, einen Orden verdienen.

So gesehen besteht die Ungerechtigkeit gegenüber B nicht darin, dass dieser *gemessen an A* ungleich behandelt wird, sondern vielmehr darin, dass er *gemessen an dieser Regel* nicht das bekommt, was er verdient.

So gesehen besteht die Gerechtigkeit nicht darin, dass Gleiche gleich behandelt werden, sondern vielmehr darin, *dass jeder das bekommt, was er verdient:*

Vgl. diesbezüglich die Gerechtigkeitsdefinition von Ulpian:

„iustitia est constans et perpetua voluntas suumcuique ius tribuere.“

(Gerechtigkeit ist der feste und beständige Wille, jedem das zuzuteilen, was er verdient.)

Die aristotelische Bestimmung der Gerechtigkeit als Gleichheit hat eine lange Wirkungsgeschichte, die, wie gesagt, bis in die heutige Gerechtigkeitsdebatte reicht.

- Aristoteles kennt noch nicht den Begriff des individuellen Rechtes, wie er uns heute im Gedanken der Menschenrechte geläufig ist. Mit dem leitenden Gesichtspunkt der Gerechtigkeit als *Tugend* liegt der Akzent auf der Perspektive des bzw. der *Handelnden*, nicht auf der Perspektive des von Handlungen *Betroffenen* bzw. der *Opfer* von Handlungen.

- Die Bestimmung, dass Gleiche gleich und Ungleiche ungleich behandelt werden sollen, ist *rein formal* und hinsichtlich des Verteilungskriteriums *inhaltlich unbestimmt*. Was „axia“ jeweils heisst, richtet sich nach der geltenden Sittlichkeitsauffassung, und Aristoteles legt hier keine allgemeingültigen Kriterien fest. „Der im Sinne der *iustitia distributiva* Gerechte ist der Machthaber, der bei seiner Verteilung der sozialen Güter sich an den Verdienst- und Würdigkeitsvorstellungen der geltenden Sittlichkeitsauffassung orientiert.“ (Wolfgang Kersting, Theorien der sozialen Gerechtigkeit, Stuttgart 2000, 46)

In der Scholastik bei Thomas von Aquin (1224/25-1274) werden die Gerechtigkeitsunterscheidungen des Aristoteles durch die *Iustitia commutativa* ergänzt: Die Gerechtigkeit, die in wechselseitigen Beziehungen herrscht (Tauschbeziehungen, Beziehungen Eltern-Kinder usw.).

Die christliche Rezeption der aristotelischen Tugendlehre

Die Rezeption der aristotelischen Tugendlehre in der scholastischen Theologie, insbesondere bei Thomas von Aquin, schlägt die Brücke zur christlichen Auffassung des menschlichen Lebensvollzugs, indem der Tugendbegriff auf „Glaube, Hoffnung und Liebe“ (1. Kor 13, 13) übertragen wird.

„Er <Aristoteles> sagt, dass nichts den glücklich zu nennen hindere, der gemäss der vollendeten Tugend tätig ist und dazu so viel an äusseren Gütern besitzt, wie hinlänglich ist zur Betätigung der Tugend, und zwar nicht nur in einer kurzen Zeit, sondern in der vollen Dauer des Lebens, d. h. einer langen Zeit. Und in der Tat reicht das aus, dass jemand könnte selig genannt werden – in diesem Leben.“ (Thomas von Aquin)

„Weil aber ein natürliches Begehren nicht vergeblich sein kann, kann man mit Recht annehmen, dass dem Menschen eine vollendete Seligkeit aufbewahrt und vorbehalten wird nach diesem Leben.“

Grundlegende Unterscheidung bei Thomas: *Natur-Uebernatur*. Sie ermöglicht es, die aristotelische Ethik und insbesondere Tugendlehre für den Bereich der *Natur* zu adaptieren.

Was aber die Ausrichtung auf die Übernatur betrifft, so greift Thomas einen Grundsatz des Aristoteles auf, nämlich *dass die Natur nichts umsonst tut*, insbesondere nicht damit, dass sie den Menschen mit dem Streben nach Glück ausgestattet hat. Denn andernfalls, wenn es keine Erfüllung gäbe, wäre das menschliche Streben und Leben sinnlos. Daher kann ein natürliches Begehren, nämlich hinsichtlich der vollendeten Seligkeit, nicht vergeblich sein.

Die Tugenden im aristotelischen Sinne, die für die Glückseligkeit in „diesem Leben“ nötig sind, werden ergänzt durch die sogenannten „theologischen Tugenden“ *Glaube, Liebe und Hoffnung*. Sie können nicht, wie die aristotelischen Tugenden, *allein* durch Übung und Gewöhnung erworben werden, sondern für sie bedarf es des Beistands des Heiligen Geistes. Er muss den Anfang machen, indem diese Tugenden aufgrund göttlicher Gnade dem Menschen „eingegossen“ werden.

Ist dieser Anfang gemacht, dann kann der Mensch durch einen entsprechenden Lebenswandel sich diese Tugenden in immer vollkommenerer Weise aneignen und Werke tun, die von Gott belohnt werden.

Der Begriff ‚Tugend‘ ist also in seiner Anwendung auf den Glauben, die Liebe und die Hoffnung in seiner *Grundbedeutung* zu verstehen, d. h. als etwas, das zu etwas tüchtig/tauglich macht. Die theologischen Tugenden machen den Menschen tüchtig im Hinblick auf sein eigentliches Ziel, die vollendete Seligkeit, die Thomas sich als *visio Dei*, die Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht denkt.

Der Grundgedanke der Tugendlehre des Thomas ist dabei *die reale Ertüchtigung des Menschen* im Blick auf dieses ihm bestimmte Ziel.

Ob Glaube, Hoffnung und Liebe im Sinne von Tugenden begriffen werden können, wird dann ab der Reformation zwischen protestantischer und katholischer Theologie umstritten sein.

Christliche Ethik als Tugendethik?

Mit der Übertragung auf Glaube, Hoffnung und Liebe erfährt der Tugendbegriff eine wesentliche Veränderung im Sinne von Einstellungen/festen Haltungen, die nicht bloss *negativ gegen* bestimmte Affekte wie Angst oder Gier gerichtet sind, sondern *positiv durch* bestimmte Affekte wie Hoffnung und Liebe bestimmt sind.

Das folgende Zitat des katholischen Moraltheologen Eberhard Schockenhoff verdeutlicht die Intention, die – nach katholischer Interpretation – hinter der Übertragung des Tugendbegriffs auf „Glaube, Hoffnung und Liebe“ steht: Es geht darum, die *Selbstwirksamkeit* des Menschen als „Person“ oder „Subjekt“ zu wahren.

„Indem die Liebe als eine theologische Tugend gedacht wird, die Gottes Gnade dem Menschen schenkt, ist ihrer Depotenzierung zu einem nur passiven Geschehenlassen der göttlichen Liebe ein Riegel vorgeschoben. Das Wunder der Liebe, dass Gottes Liebe zu uns zu vollbringen vermag, ereignet sich nicht nur *im* Menschen, sondern es wirkt auch *durch* den Menschen. ... Eben darin zeigt sich die Macht göttlicher Liebe, dass sie dem Menschen neben sich Raum gibt und ihm die Freiheit zur Gegenliebe gewährt. Solche Freiheit, auf die zuvorkommende Liebe Gottes zu antworten, setzt aber das Subjektsein und die Personalität des Menschen voraus.

Eine theologische Theorie der Liebe, die auf die Annahme zuläuft, dass der Mensch durch das Wunder der Liebe in seinem Personsein ausgelöscht und auf ein nur passives Geschehenlassen reduziert wird, wäre eine Zumutung für das Denken, die mit dem christlichen Gottesbild unvereinbar ist. Eine solche in ihren Konsequenzen verheerende Theorie wurde nicht erst im Umkreis der dialektischen Theologie des 20. Jahrhunderts, sondern bereits im Mittelalter vertreten. Unter der Autorität des Augustinus war damals eine Auslegung des Pauluswortes ‚Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist‘ (Rm 5,5b) in Umlauf, nach der der Heilige Geist selbst die Liebe zu Gott und den Menschen an unserer Stelle bewirkt. Darauf kann man mit Thomas nur antworten: das ist gut gemeint, aber falsch.

Was in frommer Absicht dem Lobpreis der Liebe dienen soll, führt im Ergebnis zu ihrer Zerstörung, da ihr das menschliche Subjekt entzogen wird.“¹

Worum geht es?

- a. Die aristotelischen (ethischen) Tugenden, die *gegen* bestimmte Affekte gerichtet sind (so die Tapferkeit gegen die Angst), zielen darauf ab, die Selbstwirksamkeit im Handeln zu festigen, damit die Affekte keine kausale Macht über das Handeln gewinnen.

¹ Eberhard Schockenhoff, Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, Freiburg 2007, 252.

- b. Die Übertragung des Tugendbegriffs auf Glaube, Liebe und Hoffnung ist – nach der zitierten Interpretation von Schockenhoff – mit dieser selben Intention verbunden, die Selbstwirksamkeit der menschlichen Person bzw. des menschlichen „Subjekts“ festzuhalten, das „ausgelöscht“ würde, wenn z.B. die Liebe ein rein „passives“ Geschehenlassen wäre, das dem Heiligen Geist zuzuschreiben ist.
- c. Doch lassen sich emotional bestimmte Verhaltensgestalten wie die Liebe unserer Selbstwirksamkeit zuschreiben? Vgl. die früheren Ausführungen zur Unfreiheit des Willens.

Schockenhoff macht eine *Alternative* auf: *Entweder* ist es die menschliche Person, die handelnd wirkt, was sie tut, *oder* es ist der Heilige Geist, der dies wirkt. Doch geht es hier wirklich um eine Alternative? Vgl. das frühere Kapitel dieser Vorlesung über die Unterscheidung zwischen *Handeln* und (emotional bestimmtem) *Verhalten*:

- Handlungen sind *Verständigungskonstrukte* am Leitfaden der Warum-Frage, worauf die Antwort in *Gründen* und *Motiven* besteht. Mit der Angabe von *Gründen* präsentiert sich der Handelnde als der freie und selbstbestimmte *Urheber* der Handlung.

- Die Einsicht von Handlungen als Verständigungskonstrukten führt zu der Frage, wie dasjenige, was in der Verständigung als ein Handeln aus einem Grund oder einem Motiv thematisiert wird, *jenseits der Verständigungsperspektive* in Erscheinung tritt. Dies führt zu dem Begriff des *emotional bestimmten Verhaltens* wie liebevollen, barmherzigen, gütigen Verhaltens. Während Handlungen Gegenstand *deontischer* Wertungen sind, beziehen sich *evaluative moralische Wertungen* auf derartiges Verhalten. In Bezug auf dieses Verhalten sind wir nicht selbstbestimmt. So enthält das barmherzige Verhalten des Samariters ein *Widerfahrnismoment* in Gestalt des *Affiziertwerdens* durch die Situation dessen, den er auf seinem Weg fand. Hier geht es um die *passive Seite* der Moral.

Zur Erinnerung: Nach-aussen-in-Erscheinung-Treten von Emotionen mit ihrer atmosphärischen Ausstrahlung.

d. Allerdings geht es hier nicht um eine *Alternative*, wie dies in dem Schockenhoff-Zitat unterstellt wird. Wir sind vielmehr immer schon *beides: sowohl* handelnde Personen, die sich in der *Verständigung* über ihr Handeln als dessen selbstbestimmte und verantwortliche Urheber präsentieren (*Handlungsfreiheit*), *als auch* solche, die durch die Spontaneität emotional bestimmten Verhaltens geleitet sind, welche nicht unserer Selbstwirksamkeit zugeschrieben werden kann (*Unfreiheit des Willens*). Im letzteren Fall geht es nicht um Selbstbestimmung, sondern um ein *Sich-bestimmen-Lassen* (vgl. 1. Kor 16,14).

e. Schockenhoff räumt ein, dass der Begriff der Tugend kein genuin biblischer Begriff ist. Im Alten Testament kommt er nicht vor, im Neuen Testament vor allem in Tugendkatalogen, die aus der heidnischen Umwelt adaptiert werden. Schockenhoff meint jedoch, dass die mit diesem Begriff gemeinte *Sache* in der Bibel vorkommt, ja vorkommen *muss*, insofern auch die Bibel vom *Guten* weiss. Denn das Gute wird, so die Auffassung von Schockenhoff, in der Tugend angeschaut (vgl. Schockenhoffs Rede von „Tugenden als Anschauungsformen des Guten“ z.B. S. 53).

Nach dieser Sicht erkennen wir das Gutsein grosszügigen *Verhaltens* daran, dass in ihm die *Tugend* der Grosszügigkeit erkannt wird. Bei dieser Auffassung ist es folgerichtig, die Aufzählung Gal 5,22f, insofern darin vom Guten die Rede ist, im Sinne von Tugenden zu interpretieren. Doch ist diese Auffassung plausibel? Worin stellt sich das Gute in der Erzählung Luk 10,30ff vor Augen: im *Verhalten* des Samariters? Oder in *Tugend* des Samariters? Am Ende heisst es: „So geh hin und *tu* desgleichen!“ und nicht: „So geh hin und *werde* gleichermassen *tugendhaft*!“

f. Gegen Schockenhoffs Auffassung, dass das Gute in der Tugend angeschaut wird, lässt sich auch folgender Einwand machen: Wie soll die Tugend der Grosszügigkeit einer Person erkannt werden, wenn nicht an ihrem grosszügigen *Verhalten*? Und wenn wir jemandem erklären wollen, was Gosszügigkeit ist: Können wir dies anders als dadurch, dass wir ihm Beispiel für grosszügiges *Verhalten* vor Augen führen? Das bedeutet, dass das Verhalten *epistemisch* und *logisch* primär ist gegenüber der Tugend und dass sich das Gute ursprünglich in einem *Verhalten* und nicht in der Tugend vor Augen stellt.

(A ist *epistemisch* primär gegenüber B, wenn zuerst A erkannt werden muss, um B erkennen zu können. A ist *logisch* primär gegenüber B, wenn B nur über A erklärt, verständlich gemacht oder begrifflich eingeführt werden kann.)

g. Es bleibt freilich die Frage, ob das Verhalten der Liebe nicht eine entsprechende *Verhaltensdisposition* voraussetzt und ob es, wenn dies der Fall ist, dann nicht Sinn macht, im Blick auf diese Verhaltensdisposition von der Liebe als einer *Tugend* zu sprechen. Könnte hier nicht das Wahrheitsmoment der katholischen Position liegen?

Zur Erinnerung: Zum Verständnis christlicher Liebe

Ausgangspunkt Luk 10, 30ff: Was ‚Liebe zum Nächsten‘ ist, zeigt sich hier für die *Aussenwahrnehmung* des geschilderten (emotional bestimmten) *Verhaltens* des Samariters.

Das bedeutet: Grundlegend für das Verständnis christlicher Liebe ist die Unterscheidung

- zwischen einem *Gefühl*, wie es für die *Introspektion* gegeben ist und von einer Person *prädiziert* wird („Peter liebt Gisela),

- und einem emotional bestimmten *Verhalten* wie liebevollem, mitfühlendem, barmherzigen Verhalten, wie es sich für die *Aussenwahrnehmung* zeigt und bei dem die betreffende Emotion eine *adverbiale Bestimmung* ist, die etwas darüber aussagt, *wie* ein Verhalten ist (*wie* sich jemand verhält), nämlich liebevoll, mitfühlend, barmherzig usw.

So wäre es höchst eigenartig, würde der Samariter in Luk 10, 30ff auf die Frage, warum er dem, der unter die Räuber fiel, geholfen hat, antworten: „Ich liebe ihn.“ Bei dieser Antwort wäre Liebe ein Prädikat, das ein Subjekt von sich selbst aussagt.

Das Befremdliche dieser Antwort liegt offenbar genau darin, dass mit ihr die *adverbiale* Bestimmtheit des Verhaltens, als eines Verhaltens der Liebe, zu einer *prädikativen* Bestimmtheit des sich verhaltenden Subjekts gemacht wird. Viel plausibler als diese Antwort ist die Annahme, dass der Samariter überhaupt nicht von Liebe sprechen, sondern einfach sagen würde: „Er brauchte Hilfe.“

An dieser Antwort zeigt sich *erstens*, dass die Liebe, wie sie für die Aussenwahrnehmung im Verhalten des Samariters in Erscheinung tritt, dessen eigenem Blick entzogen ist. Und es zeigt sich daran *zweitens*, dass das Verhalten der Liebe durch die in ihrer Präsenz *erlebte Situation* motiviert ist und nicht durch die Subjektivität des Sich-Verhaltenden, wie es die erste Antwort nahe legt.

Die Samaritererzählung veranschaulicht Liebe zum Nächsten, indem es ein Verhalten vor Augen stellt, bei dem die Aufmerksamkeit des Sich-Verhaltenden auf ganz andere Dinge gerichtet ist als auf Liebe oder Nächstenschaft. Diese zeigt sich der Aussenwahrnehmung in der *Gestalt* (*Gerichtetheit*) dieses Verhaltens. Es handelt sich hier um eine bestimmte Form der *Gestaltwahrnehmung*.

Liebe als etwas, das sich solchermassen in einem Verhalten manifestiert, und zwar für die Aussenperspektive, kann *nach Innen* mit ganz unterschiedlichen *Gefühlen* verbunden sein. In Luk 10, 33 ist es Mitgefühl oder Mitleid.

Selbst noch der Zorn über das Unrecht, das einem Menschen angetan wurde, der dazu antreibt, für diesen einzutreten, kann zu dem gehören, worin sich Liebe zeigt (freilich hier *primär* in der Empathie mit dem Leiden des anderen, erst *sekundär* im Zorn).

Das Verhalten der Liebe kann dabei auch von gegenläufigen Affekten wie Ärger, Ekel usw. begleitet sein, die Überwindung kosten.

Auch wenn Liebe sich als Liebe nach aussen zeigt in einem bestimmten Verhalten, so hat dieses Verhalten nach dem Gesagten freilich auch einen *Innenaspekt*, nämlich in Gestalt einer bestimmten *Wahrnehmung* von Situationen und Lebenslagen, in denen Menschen sich befinden, die den Wahrnehmenden zu solchem Verhalten veranlasst und bewegt.

Hier nun liegt der entscheidende Punkt in der Auseinandersetzung mit der katholischen Position, nämlich ob es nicht im Blick auf solche Wahrnehmung von Situationen und Lebenslagen eine entsprechende *Disposition* braucht, die Menschen dazu befähigt, Situationen in dieser Weise wahrnehmen und entsprechend darauf reagieren zu können.

Dies scheint angesichts der Tatsache, dass Menschen Situationen höchst unterschiedlich wahrnehmen und dementsprechend sich verhalten können – engagiert, gleichgültig usw. –, überaus plausibel zu sein.

Die Frage ist dann, wie es zu dieser Disposition kommt, ob Menschen sie sich aus eigenem Vermögen aneignen können oder ob es auch hier ein passivisches Moment in Form eines Sich-bestimmen-Lassens in Bezug auf die Prägung der eigenen Wahrnehmung gibt.

Vgl. hierzu Johannes Fischer u.a. Grundkurs Ethik. Philosophische und theologische Grundbegriffe, Stuttgart: Kohlhammer 2007; darin die Lektion 12 „Ethik und Spiritualität“

Wenn man im Blick auf diese Disposition von einer *Tugend* im Sinne einer „festen Haltung“ spricht, dann kommt viel darauf an, dass die „Festigkeit“ dieser Haltung nicht als ein unverlierbarer Besitz missverstanden wird, mit dem der Mensch zum selbstbestimmten Subjekt und Gegenüber Gottes wird (vgl. das obenstehende Zitat von Schockenhoff), sondern als etwas, das angesichts der Gefahr von Verrohung und Gleichgültigkeit sich immer wieder in Gestalt nicht eines Sich-Bestimmens, sondern eines Sich-bestimmen Lassens erneuern muss.

4. Die normative Verfasstheit der sozialen Welt: Menschenwürde, Menschenrechte, Gerechtigkeit

Mit diesem letzten grösseren Kapitel dieser Vorlesung wenden wir uns der Sozialethik zu. Dies gibt Anlass, zunächst mit einer Einleitung zur evangelischen Sozialethik zu beginnen, insbesondere zu den Umbrüchen, die diese nach 1945 erfahren hat.

Evangelische Sozialethik nach 1945

Erinnert sei zunächst an die Unterscheidung zwischen Individual- und Sozialethik:

- Individualethik hat es mit der Orientierung *individuellen Lebens* und *Handelns* zu tun. Darin ist auch das gemeinsame Leben und Handeln einer Gemeinschaft von Individuen eingeschlossen, insoweit auch dieses je individuell verantwortet werden muss.
- Sozialethik denkt über die ethischen Aspekte von *Institutionen* bzw. *sozialen Strukturen* wie z.B. Ehe und Familie oder Marktwirtschaft nach, innerhalb deren Menschen leben und handeln. Daher kann man auch von *sozialstruktureller Ethik* sprechen (Arthur Rich).

Der Begriff der *Institution* ist dabei nicht leicht zu definieren. Er bezeichnet sowohl rechtlich fixierte Gebilde wie die Rechtsform der Ehe als auch nicht rechtlich fixierte Gebilde, die in der sozialen Wahrnehmung und Erkenntnis verankert sind, wofür ebenfalls die Ehe ein Beispiel ist, wenn sie im Sinne eines sozialen Leitbilds für eine bestimmte Art von Partnerschaft verstanden wird. Luthers Traktat vom ehelichen Leben handelt von dieser zweiten Art. Wie bei der Erörterung von Luthers Traktat deutlich wurde, kann es eine sozialetische Frage sein, wie beide Arten von Institutionen sich zueinander verhalten und ob und inwiefern eine nicht-rechtliche Institution nach einer rechtlichen Institutionalisierung verlangt.

Nicht durchgehend wird Sozialethik in dem strengen Sinne einer *Institutionenethik* verstanden. Sieht man sich die Themenbestände in Martin Honeckers voluminösem »Grundriss der Sozialethik«² an, dann sind die Übergänge zur Individualethik teilweise fließend (z.B. beim Thema Sexualität). Zu solcher Unschärfe der Abgrenzung mag beitragen, dass die Unterscheidung zwischen Individual- und Sozialethik insgesamt nicht unumstritten ist. Gegen sie wird eingewendet, dass alles individuelle Handeln immer schon in einem sozialen Kontext steht und dass auch die handelnde Person sozial konstituiert und in ihren Überzeugungen sozial geprägt ist. Daher sei Ethik immer schon Sozialethik.³

² Martin Honecker, Grundriss der Sozialethik, Berlin/New York: de Gruyter, 1995.

³ So Eilert Herms, Gesellschaft gestalten: Beiträge zur evangelischen Sozialethik, Tübingen: Mohr Siebeck, 1991, XII (Vorwort). Herms argumentiert, dass alle Handlungen von Einzelpersonen den Charakter von Interaktionen haben. »Denn einzelne Personen existieren nur in einer gemeinsamen Welt, die sie mit anderen teilen. Nur in einer solchen Welt können sie handeln. Sie können also nur *interagieren*. Und dies wiederum nur so, dass sie durch ihre Interaktion selbst auf die

Doch trifft dieser Einwand nicht den entscheidenden Punkt, nämlich die Frage, ob es Sinn macht, Sozialethik im Sinne einer Ethik, die nach dem sittlichen Sinn und der Gestaltung von Institutionen fragt, von Individualethik im Sinne der Orientierung individuellen Handelns zu unterscheiden.

An früherer Stelle in dieser Vorlesung wurde der Sinn dieser Unterscheidung am Beispiel der Frage der aktiven Sterbehilfe verdeutlicht. Es ist *eines* zu fragen, ob die Tötung auf Verlangen moralisch vertretbar oder gar in bestimmten Fällen moralisch geboten ist. In diesem Fall geht es um die Orientierung individuellen Handelns.

Ordnung der Interaktion gestaltenden Einfluss nehmen. Folglich ist Ethik in concreto immer Sozialethik: Ihr Gegenstand sind Interaktionen, die durch sich selbst gestaltenden Einfluss nehmen auf die Ordnung von Interaktion.« (ebd.).

Es ist *ein anderes* zu fragen, ob die aktive Sterbehilfe gesellschaftlich toleriert oder aber unter rechtliche Sanktion gestellt werden sollte, und welche rechtlichen Regelungen im einen wie im anderen Fall am besten geeignet sind. Bei dieser Fragestellung geht es nicht um die moralische Bewertung der aktiven Sterbehilfe, sondern um die rechtliche Regelung der damit aufgeworfenen Problematik.

Das ist ersichtlich zweierlei. Es ist denkbar, dass jemand in individualethischer Perspektive die aktive Sterbehilfe aufgrund des Tötungsverbots ablehnt und dennoch aus liberaler Überzeugung gegen ihre rechtliche Sanktionierung eintritt. Jeder soll es damit halten können, wie er es für sittlich vertretbar hält.

Und es ist umgekehrt denkbar, dass jemand die aktive Sterbehilfe in bestimmten individuellen Notlagen für sittlich vertretbar hält und dennoch, was die rechtliche Regelung betrifft, gegen ihre Legalisierung eintritt, da er für diesen Fall befürchtet, dass die Hemmschwelle gegenüber der Tötung eines Menschen im allgemeinen gesellschaftlichen Bewusstsein gesenkt werden könnte.

Das Beispiel macht deutlich, dass die institutionelle Regelung des Handelns andere Überlegungen erfordert als die moralische Bewertung einer Handlung oder Handlungsweise, die Gegenstand einer individuellen Entscheidung oder Wahl ist. Eben dies schlägt sich in der Unterscheidung zwischen Individual- und Sozialethik nieder.

Die Unterscheidung zwischen Individual- und Sozialethik wird gerade durch die Tradition evangelischer Ethik insbesondere in ihrer lutherischen Ausprägung nahe gelegt. Und zwar hat sie hier ihre Wurzeln in der Unterscheidung zwischen der *Person* des Christen einerseits und den *weltlichen Ordnungen* mit ihren *Ämtern* und *Aufgaben* andererseits.

Wie an früherer Stelle in dieser Vorlesung ausgeführt wurde, hat die Rechtfertigungslehre einerseits so etwas wie eine Fokussierung auf die Person zur Konsequenz, insofern das Gutsein der Werke aus der geistlichen Erneuerung und dem Gutsein der Person hervorgeht. Nicht gute Werke machen einen guten Menschen, sondern umgekehrt: der aus Glauben erneuerte Mensch bringt gute Werke hervor.

Gleichsam als Gegengewicht zu dieser »Subjektivierung« des Guten und seiner Fokussierung auf die Person findet sich andererseits in Luthers Unterscheidung der beiden Regimente bzw. Reiche (vgl. die Schrift „Von weltlicher Obrigkeit“) eine *Objektivierung* des Moralisch-Ethischen in Gestalt der von Gott eingesetzten äußeren weltlichen Ordnungen, für deren Aufrechterhaltung und Gestaltung der Christ sich im Sinne des Dienstes am Nächsten zur Verfügung halten und entsprechende Ämter und Aufgaben übernehmen soll.⁴ Darin ist die Unterscheidung zwischen Individual- und Sozialethik vorgezeichnet, wobei die Prävalenz eindeutig bei der Individualethik liegt.

⁴ Martin Luther, Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei (1523), in: Quellentexte theologischer Ethik, 120-126.

Denn diese reflektiert auf die Leitorientierung, die auch dem Engagement des Christen bezüglich der weltlichen Ordnungen zugrunde liegt und an der sich bemisst, *wie* diese zu erhalten und zu gestalten sind, nämlich, folgt man Luther, im Sinne christlicher Liebe, die den „Nutzen“ des Nächsten sucht.

Es deutet sich hier freilich ein Problem an, das vor allem die in der lutherischen Tradition stehende evangelische Ethik betrifft. Wenn die Ordnungen gottgegeben sind, dann hat dies zumindest der Tendenz nach zur Folge, dass der Hauptakzent der ethischen Reflexion auf der individualethischen Verantwortung liegt, die dem Christen *innerhalb der* weltlichen Ordnungen übertragen ist, und nicht so sehr auf der *Gestaltung der Ordnungen* selbst.

Wirtschaftsethik zum Beispiel ist dann vor allem *Berufsethik*, und so wurde sie in älteren Ethiklehrbüchern teilweise unter der Überschrift »Arbeit und Beruf« abgehandelt.

Diesbezüglich hat das, was man als ‚Modernisierung‘ bezeichnet, eine Umwälzung gebracht. Die Stossrichtung der sozialistischen Kritik im 19. und 20. Jahrhundert in Anbetracht der sozialen Krise als Folge der Industrialisierung richtete sich im Kern dagegen, die ökonomischen (kapitalistischen) Verhältnisse mit der damaligen Verelendung großer Teile der Bevölkerung als naturgegeben und damit als alternativlos zu betrachten.

Die Entstehung der Sozialwissenschaften – der Soziologie, der Politikwissenschaft und der modernen, am Markt orientierten Ökonomik (im Unterschied zu der vormodernen, am Haushalt orientierten Ökonomik) – ist eine Folge dieser Entwicklung.

Die Unterscheidung zwischen Individual- und Institutionenethik bekommt dadurch noch einmal eine andere Zuspitzung. In ihr bringt sich die Einsicht zur Geltung, dass soziale Ordnungen und Strukturen gewissermassen menschengemacht und Gegenstand menschlicher Gestaltung sind, die als solche eine Herausforderung an die ethische Reflexion darstellt.