

B) *Kohärentismus*

Zur Erinnerung:

- Die Regelethik lokalisiert die für die Moral charakteristische Allgemeinheit auf der Ebene der Regel bzw. des generellen Urteils.
- Die Alternative hierzu war, dass diese Allgemeinheit in der *Wahrnehmung* lokalisiert wird, die in konkreten Situationen, Handlungen oder Personen bestimmte moralisch signifikante *Muster* wiedererkennt, die entsprechend darauf eingestellt machen, so in *diesem* Menschen *einen Menschen*, der gedemütigt, erniedrigt usw. wird.

Das bedeutet, dass sich aus der Anschauung konkreter Situationen Regeln oder generelle Urteile gewinnen lassen, so aus der Anschauung dessen, was es für diesen Menschen bedeutet, erniedrigt zu werden, die Regel, dass Menschen nicht erniedrigt werden dürfen.

Die Alternative zur Regelethik besteht also *nicht* in einer reinen Situationsethik, die das Allgemeinheitsmoment der Moral ignoriert.

Die moralische Orientierung umfasst vielmehr beides, die Anschauung konkreter Situationen einerseits und Regeln bzw. Normen, die hieraus gewonnen sind, andererseits. Aber Letztere müssen nicht fundamentalistisch begründet werden.

Stattdessen wird hier die Frage virulent, wie diese verschiedenen Momente der moralischen Orientierung miteinander vermittelt sind.

Der *Kohärentismus* basiert auf der Einsicht, dass unsere moralischen Urteile und Überzeugungen in einem mehr oder weniger strengen *logischen Zusammenhang* stehen, der über ihre Begründung vermittelt ist.

Wenn gefragt wird: ‚Warum ist dieses Ueberholmanöver schlecht?‘, und geantwortet wird: ‚Die Gefährdung von Verkehrsteilnehmern ist schlecht.‘, dann muss auch gelten: ‚Das Passieren einer Ampel bei Rot ist schlecht‘, weil es sich auch dabei um eine Gefährdung von Verkehrsteilnehmern handelt.

Hier wirkt sich der generalisierende Charakter von Begründungen aus: Sie haben einen höheren Allgemeingrad als das, was begründet werden soll, und das bedeutet, dass auch noch andere Handlungen unter sie fallen. Wenn wir daher die Handlung A mit einer bestimmten Begründung für moralisch schlecht erklären, dann müssen wir auch die Handlungen B, C und D als schlecht bewerten, wenn auch sie unter die Handlungsbeschreibung („Gefährdung von Verkehrsteilnehmern“) fallen, die in der Begründung angegeben wird.

Schematisch lässt sich die logische Verknüpfung unserer moralischen Urteile und Ueberzeugungen folgendermassen verdeutlichen:

Prinzip

Regel1

Regel2

Regel3

Urteil1

Urteil2

Urteil3

Urteil4

Aufgrund dieser (mehr oder weniger strengen) logischen Verknüpfung unserer moralischen Urteile bzw. Überzeugungen kann man von einem *Überzeugungssystem* sprechen.

Als *Kohärentismus* bezeichnet man die Auffassung, dass die Wahrheit oder Geltung eines moralischen Urteils von seiner „kohärenten“ Einbettung in den Gesamtzusammenhang eines Überzeugungssystems abhängt. Die Geltung ist also hier nicht wie beim Fundamentalismus *top down* aus einem bestimmten Geltungsfundament – Prinzip, ethische Theorie – abgeleitet.

Insbesondere können hier auch *bottom up* (von unten nach oben) singuläre Urteile, die aus der *Anschauung eines konkreten Falls* gewonnen sind, die Geltung von Regeln und Prinzipien korrigieren oder auch bestätigen.

Beispiel Suizidbeihilfe: Jemand ist der Auffassung, dass Beihilfe zum Suizid immer und unter allen Umständen moralisch zu verurteilen ist (generelles Urteil). Er erlebt nun in seiner Verwandtschaft, dass eine Frau ihrem Mann, der an einer qualvollen Krankheit leidet, unter grösstem eigenen inneren Konflikt auf dessen inständige Bitte hin ein tödliches Mittel besorgt, und er gelangt aufgrund dieser spezifischen Umstände zu der Einsicht, dass die Frau dafür nicht moralisch verurteilt werden kann (singuläres Urteil). Aufgrund dieses singulären Urteils muss er sein generelles Urteil korrigieren.

Kritisch wird gegen den Kohärentismus eingewendet, dass aus der kohärenten Einbettung eines moralischen Urteils in den Gesamtzusammenhang eines Überzeugungssystems nicht auf dessen Wahrheit geschlossen werden kann. Denn: Es könnte ja sein, dass dieses Überzeugungssystem als Ganzes unwahr bzw. falsch ist.

In der Tat: Die Kohärenz eines Überzeugungssystems ist kein hinreichendes Kriterium für dessen Wahrheit.

So kann z.B. eine Mafiamoral in sich vollkommen kohärent sein. Aber wir betrachten sie deshalb nicht als wahr oder gültig.

Ausserdem: Damit ein singuläres Urteil *bottom up* Rückwirkungen auf ein Überzeugungssystem haben und dieses korrigieren kann (vgl. das obenstehende Beispiel der Suizidbeihilfe), muss seine Wahrheit schon erkannt sein, d.h. es kann diese Wahrheit nicht erst aus seiner kohärenten Einbettung in das Überzeugungssystem beziehen.

Das bedeutet: Die kohärente, logisch widerspruchsfreie Einbettung in ein Überzeugungssystem ist lediglich eine *notwendige*, aber *keine hinreichende* Bedingung für die Wahrheit moralischer Urteile.

Sie ist eine *notwendige* Bedingung, weil zwei sich widersprechende Urteile nicht beide wahr sein können. Logische Widersprüche in einem Überzeugungssystem stellen dessen gesamte Wahrheit in Frage.

Hier liegt der entscheidende Unterschied zwischen Fundamentalismus und Kohärentismus:

- Der Fundamentalismus zielt auf die Begründung der Wahrheit moralischer Urteile.

- Der Kohärentismus geht von *vorhandenen* moralischen Überzeugungen und lebensweltlichen Orientierungen aus und *verzichtet* darauf, deren Wahrheit fundamentalistisch zu begründen. Sein Ziel ist es vielmehr, *eine Klärung innerhalb dieser Überzeugungen* herbeizuführen, indem sie auf ihre innere Kohärenz hin überprüft werden.

Beispiel für eine kohärentistische Argumentation innerhalb der theologischen Ethik:

„Die Präimplantationsdiagnostik (PID) ist unvereinbar mit dem christlichen Menschenbild.“

Gründe für die Attraktivität des Kohärentismus gerade in der Angewandten Ethik

Kohärentistische Ansätze scheinen der Komplexität und Dynamik der moralischen Praxis angemessener zu sein als die fundamentalistische Begründungsstrategie. Gegen diese wird eingewendet, dass sie „ihre ‚Gewissheiten‘ nur um den Preis reduktionistischer Theoriebildung und hochgradiger Abstraktion vom und Idealisierung des Moralischen <gewinnt>, was die Anschlussfähigkeit derartiger ethischer Theorien an konkrete moralische Fragen und Probleme vor grundsätzliche Schwierigkeiten stellt

Ein weiteres Problem stellt der Umstand dar, dass die verschiedenen Vorschläge für ein letztes Fundament durchweg strittig sind¹ und unterschiedliche, einander ausschliessende ethische Theorien (z. B. Kantianismus, Utilitarismus) zueinander in Konkurrenz stehen, ohne dass eine Entscheidung zwischen ihnen möglich ist, die alle Ethikerinnen und Ethiker überzeugt.

¹ J. Badura, Art. "Kohärentismus", in: Düwell u. a. (Hg.), Handbuch Ethik, aaO. 195.

Wie gesagt, liegt beim kohärentistischen Modell der Ausgangspunkt nicht in einer ethischen Theorie, sondern bei den vorhandenen lebensweltlichen Orientierungen, die wir in uns tragen. Indem er solchermassen an vorhandene Plausibilitäten anknüpft, steht er unserer lebensweltlichen Praxis sehr viel näher als fundamentalistische Begründungsstrategien.

Verzichtet wird damit jedoch auf das Projekt einer rationalen Begründung der Moral, dem sich die Kantische Ethik und der Utilitarismus verpflichtet wissen und bei dem alle überkommenen moralischen Überzeugungen kritisch auf den Prüfstand gestellt werden.

Einer der Einwände gegen den Kohärentismus: Konservative Tendenzen, insofern er von vorhandenen, bestehenden Überzeugungssystemen ausgeht.

Zur Erinnerung: Reformimpulse, die von den modernen ethischen Theorien ausgegangen sind.

Hinweis: Intention der Aufklärung, alles der vernünftigen Überprüfung und Kritik zu unterwerfen und nichts zu übernehmen, was diesen Test nicht bestanden hat.

C) Überlegungsgleichgewicht (reflective equilibrium)

Die Figur des Überlegungsgleichgewichts ist die methodische Umsetzung des kohärentistischen Ansatzes. Es geht darum, moralische Urteile und Begründungen daraufhin zu prüfen, ob sie mit den übrigen Urteilen unseres Ueberzeugungssystems kohärent sind.

Literatur:

Norman Daniels, *Justice and Justification. Reflexive Equilibrium in Theory and Practice*, Cambridge 1996

Johannes Fischer, *Sittliche Intuitionen und reflektives Gleichgewicht*, in: *ZEE* 44 (2000), 247-268.

Beispiel: Verbrauchende Forschung an menschlichen Embryonen

1. Schritt: Artikulation der Intuition

Am Anfang der Urteilsbildung in einer ethischen Frage steht häufig eine intuitive Irritation angesichts einer bestimmten Handlung oder Praxis in Gestalt von Abscheu, Abwehr, Abneigung usw.. (Habermas: „obszön“)

Diese Intuition bestimmt die spontane moralische Einstellung. Sie muss daher für die moralische Urteilsbildung ernstgenommen und aufgeklärt werden. Was ist es, das uns hinsichtlich dieser Handlung oder Praxis irritiert sein lässt?

Wissenschaftliche Auskünfte z.B. seitens der Biologie, dass es sich bei Embryonen im Stadium der ersten Zellteilungen um „Zellhaufen“ handelt, prallen an dieser intuitiven Irritation ab und können sie nicht beseitigen. Irgendwie sehen wir darin anderes und mehr – aber was?

Diese intuitive Reaktion hat noch nicht den Charakter eines *Urteils*. Vielmehr gilt es in einem ersten Schritt, sie in die Form eines moralischen Urteils zu fassen und ihr damit eine *artikulierte* Gestalt zu geben. In unserem Beispiel könnte dieses Urteil lauten:

(1) Die verbrauchende Forschung an menschlichen Embryonen ist moralisch falsch.

2. Schritt: *Explikation*² der Intuition

Das Urteil (1) artikuliert, wogegen sich die Intuition richtet, nämlich gegen die verbrauchende Forschung an menschlichen Embryonen. Aber es sagt noch nichts darüber, was uns intuitiv an der verbrauchenden Forschung an menschlichen Embryonen irritiert. Dies muss nun in einem zweiten Schritt *expliziert* werden, und diese Explikation hat die Gestalt der Angabe von *Gründen, warum* die verbrauchende Forschung an menschlichen Embryonen moralisch falsch ist.

² Der Ausdruck *Explikation* geht auf den Philosophen John Rawls zurück, dessen Darstellung des *reflective equilibrium* für die Methodologie der Angewandten Ethik einflussreich geworden ist.

Ein denkbarer Grund ist, dass mit der verbrauchenden Forschung an menschlichen Embryonen die gebotene *Ehrfurcht vor dem Leben* missachtet wird, ein Prinzip, das für die Ethik Albert Schweitzers zentral ist. Dies lässt sich in Form des folgenden logischen Schlusses darstellen:

Explikation I:

Prämissen:

(2) Leben ist mit Ehrfurcht zu begegnen.

(3) Ehrfurcht vor dem Leben beinhaltet, dass Leben nicht instrumentalisiert und vernichtet werden darf.

(4) Menschliche Embryonen sind Leben.

(5) Verbrauchende Forschung an menschlichen Embryonen instrumentalisiert und vernichtet diese.

Conclusio:

(6) An menschlichen Embryonen darf keine verbrauchende Forschung betrieben werden

3. Schritt: Kohärenzprüfung

Die Frage ist nun, ob diese Explikation unserer Intuition kohärent ist mit unseren sonstigen Intuitionen und moralischen Urteilen. Denn Kohärenz ist eine notwendige Bedingung für die Wahrheit bzw. Geltung unserer moralischen Urteile.

Tatsächlich verhält es sich nun aber so, dass wir ständig Leben instrumentalisieren – d. h. bloss als Mittel gebrauchen – und vernichten müssen, um uns zu ernähren und unser eigenes Leben zu erhalten. Auch in Albert Schweitzers Ethik schliesst das Prinzip der Ehrfurcht vor dem Leben dessen Verbrauch und Vernichtung zur eigenen Lebenserhaltung nicht aus (wodurch Schweitzers Ethik einen gewissen tragischen Zug hat).

Insofern ist die Prämisse (3) nicht kohärent mit unseren sonstigen moralischen Ueberzeugungen, die uns keinen Anstoss daran nehmen lassen, Leben zu unserer eigenen Erhaltung zu verbrauchen und zu vernichten.

Genaugenommen beruht diese Inkohärenz auf einem *Beschreibungsproblem*, das in Prämisse (4) enthalten ist: Was genau ist es, das uns an der verbrauchenden Forschung an menschlichen Embryonen irritiert – ist es wirklich die Tatsache, dass es sich hierbei um *Leben* handelt? Oder ist es nicht *spezifischer* die Tatsache, dass es sich hierbei um *menschliches* Leben handelt?

Müssen wir also menschliche Embryonen nicht als *menschliches* Leben beschreiben und dadurch von anderem Leben, das wir verbrauchen und vernichten, *unterscheiden*, um unsere Intuition einzufangen, dass wir jedenfalls menschliche Embryonen *nicht* verbrauchen und vernichten dürfen?

Daraus könnte sich folgende Explikation unserer Intuition ergeben:

Explikation II:

Prämissen:

(7) Menschliches Leben ist heilig.

(8) Die Heiligkeit menschlichen Lebens beinhaltet, dass menschliches Leben nicht instrumentalisiert und vernichtet werden darf.

(9) Menschliche Embryonen sind menschliches Leben.

(10) Die verbrauchende Forschung an menschlichen Embryonen instrumentalisiert und vernichtet diese.

Conclusio:

(11) An menschlichen Embryonen darf keine verbrauchende Forschung betrieben werden.

Kohärenzprüfung:

Auch diese Explikation ist auf ihre Kohärenz mit unseren sonstigen moralischen Intuitionen und Urteilen zu prüfen. Hier liesse sich geltend machen, dass auch eine menschliche Ei- oder Samenzelle „menschliches Leben“ ist und dass wir keinen moralischen Anstoss daran nehmen, daran verbrauchende Forschung vorzunehmen. Damit stellt sich wiederum die Frage der *Beschreibung*, und zwar in Prämisse (9): Ist unsere intuitive Irritation mit der Beschreibung „menschliches Leben“ adäquat eingefangen? Oder rührt sie nicht daher, dass in einem menschlichen Embryo mehr als nur „menschliches Leben“ gesehen wird, nämlich ein – werdender oder bereits existierender – *Mensch*.

Die Rede von der „Heiligkeit menschlichen Lebens“ ist daher missverständlich. Gemeint ist offenbar die Schutzwürdigkeit bzw. Unantastbarkeit des *Lebens eines Menschen*. In der Tat ist gemäss unserer religiösen und kulturellen Tradition menschliches Leben nicht als solches zu schützen, sondern zu schützen ist *der Mensch*, dessen Leben es ist. So bezieht sich auch das 5. Gebot auf die Tötung eines *Menschen*.

Die Explikation der leitenden Intuition muss dementsprechend folgendermassen lauten:

Explikation III

Prämissen::

(12) Menschen dürfen nicht instrumentalisiert und – ausser in besonderen Fällen wie Notwehr usw. – getötet werden.

(13) Menschliche Embryonen sind werdende oder bereits existierende Menschen, haben jedenfalls am Status des Menschseins teil.

(14) Die verbrauchende Forschung an menschlichen Embryonen instrumentalisiert und tötet diese.

Conclusio:

(15) An menschlichen Embryonen darf keine verbrauchende Forschung betrieben werden.

Dies scheint die adäquate Explikation der intuitiven Irritation im Blick auf die verbrauchende Forschung an menschlichen Embryonen zu sein.

Kohärenzprüfung: Zwiespältiges Bild.

Die heutige Debatte dreht sich im Kern um die Prämisse (13): Sind menschliche Embryonen Menschen, und zwar Menschen im Sinne von Trägern von Menschenwürde, so dass für sie derselbe Schutz zu gelten hat wie für geborene Menschen?

Hinweis auf späteres Kapitel über „Menschenwürde, Menschenrechte und Gerechtigkeit“

Diese Debatte ist ein Beispiel dafür, dass die eigentliche Problematik vieler moralischer Fragen in der adäquaten *Beschreibung* steckt und nicht so sehr in der Begründung. Denn hinsichtlich der Prämisse (12) gibt es breiten Konsens.

Hinweis auf die kirchliche und theologische Debatte zu dieser Frage:

- Sicht des vorgeburtlichen Lebens vor Einführung der In-vitro-Fertilisation
- Gemeinsame Erklärung der Kirchen „Gott ist ein Freund des Lebens“ von 1989 (Embryologische, nicht theologische Argumentation, Kontinuitätsargument)
- Hinweis: SKIP-Argumente (Spezies-Argument, Kontinuitätsargument, Identitätsargument, Potentialitätsargument)

3.1.6 Theologische Ethik als Regelethik?

Zur Erinnerung:

Der Grund für die ausführliche Behandlung der Regelethik in dieser Vorlesung ist eine zweifache:

- Zum einen sollte man sich als Theologin und als Theologe mit dieser Art des ethischen Denkens vertraut gemacht haben, da dieses Denken in den heutigen ethischen Debatten dominant ist und auch die allgemeine Vorstellung davon bestimmt, was Ethik ist und was deren Aufgabe ist, nämlich die rationale, argumentative Begründung moralischer Urteile.

- Zum anderen trifft man diese Art des ethischen Denkens auch in grossen Teilen der theologischen Ethik an. Dabei müssen diesbezügliche Konzeptionen gar nicht ausdrücklich als Regelethik konzipiert und grundgelegt werden. Entscheidender ist der folgende Punkt. An früherer Stelle wurde ausgeführt, dass im regelethischen Paradigma eine Verlagerung des ethischen Denkens vom Praktischen ins Theoretische stattfindet. Im Fokus stehen nicht *praktische Gründe*, d.h. solche, die Grund geben für ein bestimmtes *Handeln*, sondern *theoretische Gründe*, d.h. solche, mit denen moralische *Urteile* begründet werden. Es ist diese Auffassung, dass Ethik die Aufgabe der theoretischen Begründung moralischer Urteile hat, die weite Teile auch des theologisch-ethischen Denkens bestimmt.

Der Unterschied zur philosophischen Ethik scheint dann in der Art dieser theoretischen Gründe zu bestehen, und die Vorstellung ist dann, dass das Spezifische der theologischen Ethik darin liegt, dass sie mit theologischen – aus Gottes Offenbarung, aus dem christlichen Wirklichkeitsverständnis, dem christlichen Menschenbild usw. abgeleiteten – Gründen argumentiert und die Erkenntnis des moralisch Richtigen und Gebotenen von dorthier gewinnt.

Auf die Problematik dieser Auffassung, die im Kern das Verhältnis von christlichem *Glauben* und moralischem *Wissen* betrifft, wurde bereits an früherer Stelle in dieser Vorlesung verwiesen: Lassen sich *moralische Urteile* aus *Aussagen des christlichen Glaubens* ableiten?

Im Folgenden soll die Übertragung des regelethischen Paradigmas auf die theologische Ethik *exemplarisch* an Wilfried Härles Ethik studiert werden (vgl. ders. Ethik, Berlin/New York: de Gruyter 2011).

Gliederung von Härles Ethik:

- I. Grundlegung der Ethik
- II. Konkretisierungen der Ethik
- III. Überblick über die evangelische Sozialethik

Zu I.: Grundlegung der Ethik

Härle folgt der üblichen Einteilung der Ethik in deskriptive Ethik (verstanden als deskriptiv-empirische Untersuchungen im Sinne Frankenas), normative Ethik und Metaethik und versteht seine Ethik als *normative Ethik*, der die Aufgabe der Begründung *ethischer Normen* zukommt.

Härle unterscheidet zwar mit Schleiermacher zwischen Gütern, Tugenden und Pflichten. Aber der Fokus seiner Ethik liegt nicht bei Tugenden (wie z.B. bei Schockenhoff) und nicht bei Gütern, sondern bei Handlungen, und zwar in regelethischer Perspektive.

Die Weichen in Richtung Regelethik werden folgendermassen gestellt:

- Der Gegenstand der ethischen Reflexion ist das menschliche *Handeln* (66ff).
- Handlungen werden dabei als „*intentionale*, d.h. zielgerichtete ... *Wahlakte*“ (73, vgl. 66ff) verstanden: „Ein Geschehen ist dann eine Handlung, wenn es mit Gründen als eine Wahl zwischen Möglichkeiten (zwischen A und B oder zwischen A und Nicht-A) verstanden und einem Subjekt zugerechnet werden kann.“ (67)

- Einzelne Handlungen müssen dabei Härle zufolge als „Einzelfälle einer Klasse oder Regel“ (70) verstanden werden. Denn: Die Beschreibung einer einzelnen Handlung – z.B. „Raub dieser Handtasche“ – macht von Prädikaten – „Raub“, „Handtasche“ – Gebrauch, unter die auch andere einzelne Handlungen fallen oder fallen können.
- Gegenstand der Ethik sind daher „nicht singuläre, isolierte Einzelereignisse, sondern *Klassen* von Handlungen und auf sie bezogene *Regeln*. Das gilt schon für die Benennung von Handlungen. Es gilt aber nicht weniger für deren ethische Bewertung und Beurteilung.“ (73)
- Hieraus leitet Härle eine Kritik der Situationsethik ab, die – mit einem Zitat von Dietz Lange – als „Ausverkauf ethischer Reflexion“ (71f) charakterisiert wird.

Damit ist hergeleitet, dass Ethik – *jede Ethik*, gleich, ob es sich um philosophische oder theologische Ethik handelt – nur als *Regelethik* konzipiert werden kann.

Deren Aufgabe ist die *Begründung* der handlungsleitenden *Regeln* bzw. *Normen*.

Nach Härles Auffassung beanspruchen dabei ethische Normen nicht nur Geltung, sondern *universale Geltung* (vgl. die früher erörterte Frage, ob mit moralischen Urteilen lediglich ein Anspruch auf Wahrheit oder ein Anspruch auf Allgemeingültigkeit verbunden ist).

Die Position des „ethischen Relativismus“ läuft daher nach Härles Sicht auf die Bestreitung der Möglichkeit ethischer Normen hinaus (19ff).

„Fazit: Die Ethik, die ich hier vertreten möchte, versucht moralische Normen zu finden, die Gültigkeit für *alle Menschen* beanspruchen können und die dabei *wahr oder falsch* sein können, weil sie sich auf eine Wirklichkeit beziehen, die angemessen erfasst, sozusagen getroffen, oder verfehlt werden kann. Damit folge ich der Spur einer universalistischen, kognitivistischen und realistischen Ethik und in diesem Sinne einer *normativen* Ethik auf einer *deskriptiven* Grundlage.“ (26) Mit dem Ausdruck „realistische Ethik“ ist die Position eines *moralischen Realismus*, der mit der objektiven Existenz von Werten rechnet.

Die Weichen in Richtung auf die theologische Ethik werden mit der Frage nach der „normativen ethischen Instanz“ gestellt (102ff). Darunter ist diejenige Instanz zu verstehen, die darüber „entscheidet“ (102), was moralisch geboten ist oder was als Wert oder als Tugend zu gelten hat.

Diesbezüglich wird unterschieden (vgl. 102ff) zwischen

- heteronomen normativen Instanzen
- autonomen normativen Instanzen und
- theonomen normativen Instanzen, für die „das Dual ‚innerhalb‘/‘ausserhalb‘“, auf dem die Unterscheidung „autonom“-„heteronom“ beruht, nicht passt (104).

„Wie sind aber ‚Gott‘, ‚Christus Jesus‘, ‚Bibel‘, ‚Koran‘ dem Dual heteronom/autonom zuzuordnen? Vermutlich würden viele Menschen sie spontan den heteronomen normativen Instanzen zuordnen. Aber bei etwas genauerem Zusehen zeigt sich, dass zumindest Gott, aber auch Jesus Christus nicht als eine Wirklichkeit ‚ausserhalb‘ des Menschen und der Welt bezeichnet werden kann, weil dies eine unangemessene Begrenzung Gottes einschliesse. Die Alternative, also ein ‚innerhalb‘, passt freilich ebenso wenig. Und dies gilt auch für die Offenbarung Gottes – sei es in der Person Jesu Christi oder in den Texten der Bibel oder des Korans. Für alle diese Grössen ...passt das Dual innerhalb/ ausserhalb nicht. Deshalb muss hier eine dritte Rubrik gefunden werden, und es gibt sie längst: *theonome* normative Instanzen ..., die in Gott oder der Gottheit ihr Zentrum haben.“

Zu diesen theonomen Instanzen werden Grössen wie das Naturrecht, Gott bzw. die Gottheit und ihre Offenbarung gerechnet. (ebd.)

Für die Begründung ethischer Normen scheiden *heteronome* normative Instanzen aus, weil zum Ethischen das Moment der eigenen Einsicht in das Richtige und Gute gehört (106).

Aber auch *autonome* normative Instanzen kommen nicht in Betracht, da alles, woran hier zu denken ist:

- Eigeninteresse,
- Gewissen,
- Gefühl,
- Intuition und
- praktische Vernunft,

sich als nicht tragfähig erweist (107ff).

Was insbesondere die Unzulänglichkeit der praktischen Vernunft betrifft, so bezieht Härle sich hierfür auf die Kantische Auffassung von praktischer Vernunft, genauer: auf den kategorischen Imperativ als Prüfungsregel für die Verallgemeinerbarkeit von Maximen. Sein Argument: Verallgemeinerbarkeit ist lediglich eine *notwendige*, aber keine *hinreichende* Bedingung für die Gültigkeit von Normen. (121ff) Insofern reicht das Kriterium der Verallgemeinerbarkeit für die Begründung von Normen nicht aus. Das ist in der Tat eine berechtigte Anfrage an Kant, die auch von anderen Autoren vorgebracht worden ist (vgl. die früheren Ausführungen zur Kantischen Ethik).

So kommt Härle zu dem Resultat, dass die normative ethische Instanz eine *theonome* sein muss, worunter, wie gesagt, auch das Naturrecht gefasst wird (124ff).

Das Naturrecht hat sich jedoch historisch gesehen als unzuverlässig erwiesen, z.B. bei der Rechtfertigung der Sklaverei. Christlich gesprochen ist es durch die menschliche Sünde verdunkelt.

„In einer Hinsicht hat sich aber doch durch den Gedanken des Naturrechts und Sittengesetzes etwas Neues ergeben, nämlich insofern, als die normative Instanz als der Wille Gottes zu verstehen ist, d.h. als Ausdruck des Willens und der Instanz, die der schöpferische Ursprung und das vollendende Ziel der Wirklichkeit ist. Die Erkenntnis dieser Instanz ist jedoch – jedenfalls nach evangelischer Überzeugung – durch die menschliche Sünde verdunkelt und bedarf darum der Offenbarung durch Gott. Dabei ist es aber nicht so, dass durch die Offenbarung ein *neuer* Wille Gottes mitgeteilt würde, sondern dass durch sie der Mensch zur wahren Erkenntnis Gottes und der Welt kommt und damit auch den immer schon gültigen Willen Gottes für sich zu erkennen vermag.“ (127)

Als normative Instanz kommt also nur die Selbsterschliessung Gottes in Betracht, und die normative Ethik ist „für die Begründung ethischer Normen anhand einer normativen Instanz auf ein religiöses Fundament angewiesen“ (128).

Härles Ethik ist mit diesem Aufbau dem Modell des regelethischen Fundamentalismus zuzuordnen.

Zur Kritik:

1. Die Weichenstellungen in Richtung Regelethik

- Handlungsbegriff und Reduktion von Moral und Ethik auf das Handeln
- Singuläre Handlungen als Einzelfälle von „Klassen“ und „Regeln“?

Härle folgert aus der Tatsache, dass die Beschreibung singulärer Handlungen von Prädikaten wie „Raub“, „Handtasche“ usw. Gebrauch macht, die auch für die Beschreibung anderer singulärer Handlungen zutreffen, dass singuläre Handlungen als Einzelfälle von „Klassen“ oder „Regeln“ verstanden werden müssen. Das wirft die Frage auf, ob wir Handlungen tatsächlich so verstehen und verstehen können.

„...und er ging zu ihm, goss Öl und Wein auf seine Wunden und verband sie ihm, hob ihn auf sein Tier und brachte ihn in eine Herberge und pflegte ihn.“ (Luk 10,34)

Jede einzelne dieser Handlungen wird mit Ausdrücken gekennzeichnet, die auch auf andere singuläre Handlungen zutreffen (gehen, verbinden, heben, bringen, pflegen). Doch haben wir sie deshalb als Einzelfälle von Klassen von Handlungen vor Augen, also z.B. der Klasse der Handlungen, auf die die Beschreibung ‚gehen‘ zutrifft? Oder haben wir bei dieser Schilderung nicht vielmehr *diese Handlungen* vor Augen?

Und wenn wir sagen, dass das, was der Samariter tat, ‚richtig‘ oder ‚gut‘ ist, beziehen sich dann diese Bewertungen auf die Klasse von Handlungen, auf die die Beschreibung des Handelns des Samariters ebenfalls zutrifft oder zutreffen kann, und erst von dorthin abgeleitet auf das Handeln des Samariters? Oder haben wir bei diesen Bewertungen nicht unmittelbar das Handeln des Samariters vor Augen?

Zur Erinnerung: Im regelethischen Denken geht es in der Tat um Klassen von Handlungen und darauf bezogene Regeln und generelle Urteile.

1. Man soll einem Freund, der in Not geraten ist, beistehen. (Regel)

2. Klaus ist der Freund von Peter, und Peter ist in Not geraten.

(deskriptives Urteil über einen singulären Sachverhalt)

3. Klaus soll Peter beistehen. (Handlungsvorschrift in Bezug auf eine
einzelne Handlung)

Die Regel 1. bezieht sich im vorschreibenden Sollensmodus auf eine *Klasse* von Handlungen, auf die die *Beschreibung* ‚einem in Not geratenen Freund beistehen‘ zutrifft. Die Handlungsvorschrift 3. ist von dorthin abgeleitet.

Anders verhält es sich, wenn Klaus gefragt wird, warum er Peter beisteht, und er antwortet:

4. Peter ist mein Freund, und er ist in Not geraten.

Anders als 2. ist 4. keine *Beschreibung* der Beziehung von Klaus zu Peter und der Situation von Peter, sondern eine *Schilderung* dieser Beziehung und Situation, d.h. ein *Narrativ*, das eben diesen singulären Sachverhalt für die Vorstellung bzw. innere Wahrnehmung vergegenwärtigt und dabei die Richtigkeit des Handelns von Klaus einsichtig macht.

Letztlich geht es hier um die an früherer Stelle ausführlich erörterte Frage, ob die Allgemeinheit der Moral auf der Ebene von Regeln und generellen Urteilen lokalisiert ist, die sich auf Klassen von Situationen und Handlungen beziehen, oder ob sie in der Wahrnehmung lokalisiert ist, die uns singuläre Situationen unter bestimmten *Mustern* (,in Not geraten‘) auffassen lässt, in denen ihre moralische Signifikanz enthalten ist, die *praktisch* Grund gibt für ein entsprechendes Handeln.

Härle setzt sich nirgends mit der Kritik des regelethischen Fundamentalismus in der metaethischen Debatte auseinander (Prichard, Ross, Stocker u.a.), sondern nimmt diesen als selbstverständlich gegeben.

2. Die in Härles Ethik vorgenommene regelethische Weichenstellung hat zur Konsequenz, dass das ethische Denken, und somit auch das theologisch-ethische Denken, wie er es versteht, vom Praktischen ins Theoretische verlagert wird. Im Fokus stehen nicht praktische Gründe, die Grund geben für ein bestimmtes *Handeln*, sondern theoretische Gründe, mit denen die Gültigkeit von ethischen *Normen* begründet wird. Auf die theologische Problematik dieser Weichenstellung ist gleich zurückzukommen.

3. Härles These ist, dass die normative Ethik für die Gewinnung und Erkenntnis solcher theoretischer Gründe auf ein *religiöses Fundament* angewiesen ist, da insbesondere die *praktische Vernunft* unfähig ist, solche Gründe bereitzustellen.

Härle bezieht sich hierfür allein auf die Kantische Auffassung von praktischer Vernunft und setzt damit implizit die praktische Vernunft mit ihrer Kantischen Version gleich. Mit deren Kritik soll erwiesen werden, dass die praktische Vernunft insgesamt unfähig ist, das Richtige und Gute erkennen zu können.

Wäre es für einen so weitreichenden Anspruch nicht notwendig, sich sehr viel eingehender mit dem praktischen Vermögen des Menschen auseinanderzusetzen, unter Einbezug der Kritik am regelethischen Denken und dem Einbezug anderer, z.B. tugend- oder güterethisch orientierter Auffassungen von praktischer Vernunft, der Debatte über die Bedeutung von Emotionen für die moralische Erkenntnis usw.?

4. Auch was Härles Zurückweisung des „moralischen Gefühls“ als normative ethische Instanz betrifft, so setzt Härle sich nicht mit der neueren philosophischen Debatte über Emotionen und auch nicht mit den Ergebnissen der empirischen Moralforschung auseinander, die evident gemacht hat, dass die Moral emotionale Grundlagen hat. Das müsste er aber bei seinem regelethischen Ansatz, der auf einer rein kognitiven Ableitung und Begründung von „moralischen Normen“ beruht. Inwiefern wird hier überhaupt *Moral* begründet, wenn die Moral emotionale Grundlagen hat? Inwiefern lässt sich durch eine rein gedankliche Ableitung eine Einsicht generieren, die emotional fundiert ist?

An das entscheidende Argument sei hier noch einmal erinnert. Wenn die Moral emotionale Grundlagen hat, dann kann einem anderen das moralisch Richtige nicht argumentativ, durch eine gedankliche Ableitung *gezeigt* werden, sondern es kann sich ihm nur *selbst zeigen*, indem er sich die betreffende Situation oder Handlung vor Augen führt und sie dabei emotional bewertet.

Schon die Fragestellung ist irrig, ob das Gefühl als normative ethische Instanz in Frage kommt. Für einen Ansatz, der die emotionale Grundlage der Moral ernst nimmt, liegt die „normative ethische Instanz“ (wenn man denn diesen Ausdruck benutzen will) in der moralischen *Erkenntnis*, an der allerdings der Emotionen beteiligt sind.

Gemäss der kognitiven Emotionstheorie sind Emotionen affektiv gehaltvolle *Wahrnehmungen*. Wie bei jeder anderen Wahrnehmung auch kann deren Richtigkeit an dem Wahrgenommenen – einer Situation, einer Handlung – überprüft werden, und das tun wir ja auch in unserer lebensweltlichen Praxis, wenn wir zum Beispiel eine moralische Reaktion auf eine Handlung oder Situation für unangemessen halten.

Ein Einwand Härles ist, dass Menschen ja nicht nur von Gefühlen wie Mitleid, Empathie oder Gerechtigkeitssinn bestimmt sind, sondern auch von Neid, Habgier, Schadenfreude, Lust am Quälen. „Insofern stellt sich die Frage, ob der moral sense – in welcher Form auch immer – tatsächlich als normative ethische Instanz in Frage kommt.“ (118)

Gerade die Tradition, auf die Härle sich hier mit dem Ausdruck „moral sense“ bezieht, nämlich der angelsächsische Empirismus (David Hume und vor allem Adam Smith), hat das sehr wohl gesehen, und das Interesse dieser Tradition an „moral sentiments“ ist durch die Fragestellung bestimmt, welche Gefühle es sind, die ein verträgliches, friedliches und kooperatives Zusammenleben der Menschen ermöglichen. Der Sinn dieser Untersuchungen ist, die Bedeutung dieser Gefühle ins Bewusstsein zu heben mit dem Ziel, sie zu kultivieren.