

Einleitung

Die Entwicklung der Ethik in den zurückliegenden Jahrzehnten ist durch eine zunehmende Professionalisierung gekennzeichnet. Sie hat dazu geführt, dass sich die angewandte Ethik mit ihren diversen Bereichsethiken als akademische Disziplin hat etablieren können. Auch die ethische Beratung im öffentlichen Raum verdankt ihre Legitimation und Akzeptanz dieser Entwicklung. Ethikerinnen und Ethiker sind heute in den verschiedensten gesellschaftlichen Bereichen gefragt als Expertinnen und Experten für die Klärung und Entscheidung moralischer Fragen. Die Professionalisierung einer Disziplin vollzieht sich über die Etablierung bestimmter Standards, die Fragen betreffen wie jene, was Gegenstand dieser Disziplin ist, wie sie sich nach innen untergliedert und nach außen von benachbarten Disziplinen abgrenzt und mittels welcher Begriffe und Methoden sie zu ihren Erkenntnissen und Urteilen gelangt. Dies steht in Verbindung mit der Ausbildung und Rekrutierung von Personen, die sich diese Standards zueigen machen und sie als maßgebend erachten für die sachgemäße Wahrnehmung dieser Disziplin. Das verhält sich im Fall der Ethik nicht anders als in anderen Disziplinen. Doch aus einem philosophischen Blickwinkel betrachtet macht genau dies die Professionalisierung der Ethik zu einer zwiespältigen Angelegenheit. Denn die Standardisierung des Fachs kann zur Folge haben, dass die grundlegenden philosophischen Fragen, mit deren Beantwortung Weichen für das Verständnis der Ethik gestellt werden, keine Stolpersteine mehr darstellen und daher auch nicht im Fokus der Wahrnehmung des Faches stehen, weil sie beantwortet zu sein scheinen. Ethikerinnen und Ethiker fungieren dann als Expertinnen und Experten ihrer Disziplin, die deren Begriffe und Methoden zu handhaben verstehen. Die in ihrer Zahl kaum noch überschaubaren Einführungen in die Ethik oder in bestimmte Bereichsethiken locken mit dem Versprechen, solches Expertenwissen zu vermitteln. Mit Philosophie im Sinne der Einstellung radikalen, kritischen Fragens hat dies in der Regel wenig zu tun. Nicht zuletzt droht im Zuge dieser Entwicklung das Bewusstsein dafür zu schwinden, dass dasjenige, was dabei unter Moral und Ethik verstanden wird, nichts zeitlos Gegebenes ist, sondern dass es sich spezifischen geschichtlichen Weichenstellungen verdankt, die das ethische Denken der Moderne geprägt haben.¹ Sie werfen eine Reihe von fundamentalethischen Fragen auf, die der philosophischen Klärung bedürfen.

¹ Vgl. dazu den Aufsatz „Ethik und Religion. Zu den religiösen Wurzeln des ethischen Denkens der Moderne“, in diesem Band, 29–51.

Es sind solche fundamentalethischen Fragen, bei denen ein Schwerpunkt der Aufsätze dieses Buches liegt. An erster Stelle gehört dazu die Frage nach dem Verhältnis von sittlicher Vernunft und Rationalität im Sinne der Verpflichtung auf die argumentative Rechenschaft bezüglich der Wahrheit von Urteilen.² Steht doch die Professionalisierung der Ethik in enger Verbindung mit dem Anspruch, moralische Fragen mit rationalen Argumenten entscheiden zu können. Doch lässt sich sittliche Vernunft im Sinne argumentativer Rationalität begreifen? Diese Auffassung ist in der metaethischen Debatte nicht unumstritten. Sie wurde beispielsweise von Harold Arthur Prichard vor fast hundert Jahren mit starken Gründen in Zweifel gezogen.³ Moralische Pflichten können danach nicht mit Argumenten gerechtfertigt werden. Prichard spricht in Bezug auf ein Denken, das solche Rechtfertigungen meint erbringen zu können, pointiert von einem nicht-moralischen Denken. In Anbetracht der Selbstverständlichkeit, mit der heute viele Ethikerinnen und Ethiker davon ausgehen, dass es in der Ethik um die argumentative Begründung moralischer Urteile geht, ist Prichards Kritik von unverminderter Aktualität.

Wenn sie zutrifft, dann hat dies nicht zuletzt Konsequenzen für den Wissenschaftsstatus, der für die Ethik reklamiert und mit dem ihr akademischer Rang gerechtfertigt wird.⁴ Zweifellos gibt es in der Ethik viele Fragen, die von wissenschaftlicher Art sind und einer wissenschaftlichen Klärung bedürfen. Die Frage nach dem Verhältnis von sittlicher Vernunft und Rationalität ist selbst von dieser Art. Doch können auch diejenigen Urteile, die die Öffentlichkeit in kontroversen moralischen Fragen von der Ethik erwartet und deren Begründung sich Ethikerinnen und Ethiker zur Aufgabe machen, nämlich moralische Urteile, Anspruch darauf erheben, wissenschaftliche Urteile zu sein? Sind Urteile wie jene, dass es eine individuelle moralische Pflicht gibt, einen Beitrag zur Bekämpfung der globalen Armut zu leisten, oder dass der assistierte Suizid in gewissen Fällen moralisch vertretbar ist, wissenschaftliche Urteile? Wenn sie es nicht sind, dann ist ein undifferenzierter Wissenschaftsanspruch, wie er teilweise für die normative Ethik erhoben wird, irreführend. Wissenschaftliche Urteile sind dadurch charakterisiert, dass sie nicht nur einen Anspruch auf Wahrheit erheben, sondern darüber hinaus einen Anspruch auf allgemeine Geltung in dem Sinne, dass jeder vernünftige Urteilende ihre Wahrheit anzuerkennen genötigt ist. Sie legen auf die Verpflichtung fest, diesen Anspruch auf Verlangen auch einzulösen und den Nachweis für ihre

² Vgl. dazu den Aufsatz „Rationalität oder sittliche Vernunft? Über Argumente und andere Gründe“, in diesem Band, 52–60.

³ Harold Arthur Prichard, *Beruhet die Moralphilosophie auf einem Irrtum?*, in: Günther Grewendorf / Georg Meggle (Hg.), *Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik*, Frankfurt a.M. 1974, 61–82.

⁴ Vgl. dazu z.B. Marcus Düwell, *Bioethik. Methoden, Theorien und Bereiche*, Stuttgart/Weimar 2008, 19–22.

Wahrheit zu führen. Das ist nur möglich, wenn die Einsicht in ihre Wahrheit nicht von kontingenten Bedingungen abhängig ist wie einer bestimmten kulturellen oder sozialen Prägung und Einstellung. Im Blick auf moralische Urteile wirft dies die Frage auf, ob sie erstens überhaupt mit einem solchen allgemeinen Geltungsanspruch verbunden sind, wie wir ihn mit wissenschaftlichen Urteilen erheben, und ob sie nicht zweitens durch derartige kontingente Bedingungen beeinflusst und gesteuert sind, und zwar auch solche Urteile, die wir nicht intuitiv und spontan treffen, sondern zu denen wir nach reiflicher Überlegung gelangen. Von der Antwort auf diese Frage hängt ab, ob moralische Urteile als wissenschaftliche Urteile ausgegeben werden können. Diesbezüglich schuldet die Ethik ihren Adressaten in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit eine redliche Auskunft. Denn andernfalls setzt sie sich dem Vorwurf aus, dass sie nach der Entthronung der religiösen Autoritäten ihre moralischen Urteile und Stellungnahmen ohne sachliche Rechtfertigung mit den höheren Weihen einer anderen Autorität zu umgeben sucht, nämlich der der Wissenschaft.

Die wissenschaftliche Vernunft ist durch Desengagement gekennzeichnet im Sinne der Objektivierung ihres Gegenstandsbereichs dergestalt, dass dessen normative Wirkung auf uns neutralisiert wird. Man mag sich diesen Sachverhalt an dem in der Medizinethik zu beobachtenden Trend zu empirischen Studien verdeutlichen. Man denke sich eine wissenschaftliche Studie zu der Frage, welches typische Situationen und Lebenslagen sind, in denen Menschen nach Suizidbeihilfe verlangen, und wie diese Situationen von den Betroffenen und Beteiligten erlebt werden. Derartige Situationen können einerseits narrativ vergegenwärtigt werden. Erzählungen versetzen den Hörer in die geschilderte Situation und lassen ihn diese imaginativ miterleben. Hier sind wir emotional engagiert, und die narrative Vergegenwärtigung derartiger Fälle und Situationen kann unser moralisches Urteil über den assistierten Suizid entscheidend beeinflussen. Doch ist dies nicht das Ziel einer solchen wissenschaftlichen Studie. Zwar dürften in ihr narrative Interviews eine wichtige Rolle spielen, aber sie liefern lediglich das Material, um zu einer möglichst genauen wissenschaftlichen, und d.h. wertneutralen Beschreibung derartiger Situationen zu gelangen. Eine solche Studie erweitert unser empirisches Tatsachenwissen, aber aus ihr lassen sich keine normativen Urteile hinsichtlich des Umgangs mit der Suizidbeihilfeproblematik ableiten. Das wirft die Frage auf, woher man die Kriterien für deren normative Beurteilung gewinnt. Während im Erleben derartiger Situationen und in ihrer narrativen Vergegenwärtigung Empirie und Normativität unentwirrbar ineinander verschränkt sind, führt deren wissenschaftliche Objektivierung zu einem Hiatus zwischen Sein und Sollen, wie er für das moderne ethische Denken weithin charakteristisch ist. Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, dass solche empirischen Studien nützlich sein können, und zwar gerade im Hinblick auf die Kontrolle und Korrektur von narrativ

evozierten und normativ gehaltvollen Vorstellungskomplexen, die mit einem medizinethischen Problem wie der Suizidbeihilfe verbunden werden, anhand der empirischen Tatsachen.

Die Auffassung, dass sich moralische Urteile wissenschaftlich begründen lassen, unterwirft derartige Urteile derselben desengagierten Betrachtungsweise. Sie koppelt sie davon ab, wie wir Situationen und Handlungen real oder imaginativ aufgrund ihrer narrativen Vergegenwärtigung erleben. Dass es moralisch falsch ist, Menschen erniedrigender Behandlung auszusetzen, das hat dann seine Begründung nicht in der Erwägung, was es für einen Menschen bedeutet, erniedrigender Behandlung ausgesetzt zu sein. Denn diese Erwägung beansprucht uns mit unserem emotionalen Engagement, mit dem wir uns in die Situation eines solchen Menschen hineinversetzen. Vielmehr sind zur wissenschaftlichen Begründung dieses Urteils objektive Argumente erforderlich, die von solchen subjektiven Faktoren unabhängig sind. Die Moral wird damit einer Betrachtungsweise unterworfen, welche die Frage aufwirft, ob sie ihr angemessen ist. Was wir als Moral thematisieren, das ist im vorwissenschaftlichen Bereich lokalisiert und tief mit unserem Leben verwoben. Gewiss kann man wissenschaftlich über Moral nachdenken, wie dies in der Metaethik oder in der Moralphysikologie geschieht, aber es sind ernsthafte Zweifel angebracht gegenüber jeglichem Bestreben, die Moralreflexion selbst zu verwissenschaftlichen. Das ist, wie wenn wir unsere privaten Beziehungen bis in die Sprache hinein, mit der wir uns in ihnen verständigen, verwissenschaftlichen würden. Die Moralreflexion wird damit abgeschnitten von der vorwissenschaftlichen Erfahrungsbasis, von der her die Moral ihren Sinn und die Moralsprache ihre Bedeutung bezieht. So lässt sich das, was der Ausdruck ‚Erniedrigung‘ meint, gar nicht anders als durch den Rekurs auf Anschauung und Vorstellung bestimmen, bei der wir emotional involviert sind. Die Wissenschaft ist ein spezifischer Bezirk innerhalb der Tätigkeiten und Äußerungen des menschlichen Geistes, der eingebettet ist in den weiten Horizont vorwissenschaftlicher Orientierungen und Lebensäußerungen. Aufgrund der Objektivität und Allgemeingültigkeit, die wissenschaftlichen Urteilen eigen ist, liegt die Versuchung nur zu nahe, auch solche vorwissenschaftlichen Bereiche nach Möglichkeit zu verwissenschaftlichen, noch dazu, wenn es sich um einen so kontroversen Bereich wie die Moral handelt. Doch ist dies ein in seinen Konsequenzen destruktives Unterfangen, insofern es das Eigentümliche aus dem Blick geraten lässt, durch das solche Bereiche charakterisiert sind, und dadurch diesen entfremdet.

Der desengagierte Standpunkt steht in der Regel in Verbindung mit einem tiefen Misstrauen bezüglich der Verlässlichkeit von moralischen Intuitionen, und das betrifft insbesondere den gesamten Bereich der Narrativität. Zwar gestehen einzelne Autoren zu, dass Narrative einen differenzierteren Blick auf moralische Phänomene eröffnen und neue Gesichtspunkte ins Spiel bringen können. Doch

das Standardargument gegen eine darüber hinausgehende Bedeutung der Narrativität für die Ethik besteht in dem Verweis auf das Manipulationspotential, das Narrative enthalten können, und das scheint die Narrativität als eine methodische Zugangsweise für die moralische Urteilsbildung zu disqualifizieren.⁵

Dies führt zu einem zweiten thematischen Schwerpunkt der fundamentalethischen Aufsätze dieses Bandes. Er betrifft die Bedeutung der Narrativität für die moralische Orientierung und Erkenntnis.⁶ Innerhalb dessen, was heute unter „narrativer Ethik“ firmiert, wird die Bedeutung der Narrativität zumeist auf die Konstitution des Selbst, die narrative Einheit einer Lebensgeschichte oder die Ausbildung einer narrativen Identität bezogen.⁷ Demgegenüber wird hier die Auffassung vertreten, dass der Narrativität eine sehr viel umfassendere Bedeutung für Moral und Ethik zukommt, und zwar beginnend mit der moralischen Urteilsbildung. Einerseits geht es hier darum zu zeigen, dass sich moralische Urteile narrativ begründen lassen, und zwar in einem präzisen Sinne von ‚begründen‘. Andererseits gilt es, den in der Regel pauschal geäußerten Manipulationsverdacht zurückzuweisen und zu verdeutlichen, dass narrative Begründungen sehr wohl zum Gegenstand diskursiver Verständigung gemacht und anhand bestimmter Kriterien wie Kohärenz und Übereinstimmung mit den Tatsachen kontrolliert werden können. Man muss sich hier im Übrigen Folgendes vergegenwärtigen. Wo Narrativität mit Manipulation in Verbindung gebracht wird, da hat man in der Regel Beispiele wie die journalistische Aufbereitung von Ereignissen oder auch Kinofilme vor Augen.⁸ Doch geht es bei der narrativen Begründung von Urteilen, Entscheidungen oder Handlungen um Narrative anderer Art. Angenommen, jemand erscheint nicht zur Arbeit und begründet am nächsten Tag sein Fernbleiben mit der Auskunft: „Mein Vater ist gestern schwer erkrankt, und ich habe ihn in die Klinik gebracht und einige Dinge für ihn geregelt.“ Evident handelt es sich bei dieser Auskunft um ein Narrativ, d.h. um eine Schilderung der Situation, die den Betreffenden dazu veranlasste, der Arbeit fernzubleiben. Inwiefern ist daran etwas Manipulatives? Es sind derartige Narrative, mit denen wir in aller Regel in unserer Alltagsverständigung unser Handeln begründen, nämlich indem wir die Situationen schildern, die uns zu ihm veranlasst haben. Sollte sich die Ethik nicht hierfür interessieren? Nicht zuletzt geht es dabei um die Einsicht in die Bedeutung von Emotionen für die moralische Erkenntnis. Man muss es als ein Defizit von Teilen der heutigen Ethik betrachten, dass sie der neueren philosophischen Debatte über Emotionen keine Beachtung schenken, wonach Emotionen nicht einfach nur Gefühle oder Affekte sind, sondern Wahrnehmungen, d.h. etwas,

⁵ Vgl. Düwell, Bioethik, 52–54.

⁶ Vgl. dazu den Aufsatz „Zum narrativen Fundament der sittlichen Erkenntnis. Metaethische Überlegungen zur Eigenart theologischer Ethik“, in diesem Band, 146–171.

⁷ Vgl. dazu Karen Joisten (Hg.), *Narrative Ethik. Das Gute und das Böse erzählen*, Berlin 2007.

⁸ Vgl. Düwell, Bioethik, 53f.

das einen kognitiven Gehalt besitzt.⁹ So hält sich denn die Meinung, dass dieser ganze Bereich zur moralischen Erkenntnis wenig oder nichts beitragen kann, sondern diese eher zu trüben und zu verwirren geeignet ist, weshalb es gilt, die moralische Erkenntnis hiervon unabhängig zu machen. Demgegenüber wird hier für die These argumentiert, dass Emotionen und deren narrativer Ausdrucksform eine konstitutive Bedeutung für die Moralreflexion zukommt, insofern Moral es mit der erlebten Wirklichkeit zu tun hat und nicht mit der Wirklichkeit, wie sie Gegenstand distanzierter, desengagierter Beschreibung ist. Nicht zuletzt geht es bei dieser Thematik um den Zusammenhang zwischen moralischer Erkenntnis und moralischer Motivation.

Ein dritter thematischer Schwerpunkt betrifft die Kritik an einer Auffassung von Moral und Ethik, die diese auf Fragen des Handelns reduziert. Es ist ein Grundzug des ethischen Denkens der Moderne, dass es Moral und Ethik einseitig mit dem Handeln in Verbindung bringt, und dies steht in engem Zusammenhang mit einer instrumentellen Einstellung zu den Dingen, zu welcher nicht zuletzt die historische Weichenstellung der Reformation beigetragen hat.¹⁰ Diese Auffassung von Moral und Ethik hat die in heutigen Lehrbüchern der Ethik vorherrschende Meinung zur Folge, dass deontischen Wertungen ein epistemischer Primat gegenüber evaluativen Wertungen zukommt. Deontische Wertungen beziehen sich auf Handlungen, während sich nach dieser Sicht evaluative Wertungen auf Motive oder Charakterzüge beziehen, die zu einem bestimmten Handeln disponieren. Die Bewertung eines Motivs oder eines Charakterzugs als gut hängt dann davon ab, ob die daraus resultierenden Handlungen richtig sind, und daher müssen wir dieses zuerst wissen. Gegen diese Auffassung lässt sich einwenden, dass sich Motive und Charakterzüge nicht unabhängig von den Handlungen evaluativ bewerten lassen, zu denen sie motivieren bzw. disponieren. Was evaluativ bewertet wird, ist daher nicht ein Motiv, sondern *ein Handeln aus einem bestimmten Motiv*, und dies fassen wir umgangssprachlich unter den Begriff des *Verhaltens*. In diesem Sinne sprechen wir von eifersüchtigem, arglistigem, großzügigem oder fürsorglichem Verhalten. Das bedeutet, dass Moral und Ethik es gemäß der Unterscheidung zwischen deontischen und evaluativen moralischen Wertungen mit *zwei* basalen Begriffen zu tun haben, nämlich mit dem Begriff des Handelns und dem des Verhaltens. Das ursprünglich für die Wahrnehmung Gegebene ist dabei Verhalten. Handlungen sind demgegenüber Verständigungskonstrukte, die an der Warum-Frage orientiert sind, mit der zwischen der Handlung einerseits und ihren Gründen, Motiven und Ursachen andererseits getrennt wird. Der Begriff des Verhaltens ist dabei noch

⁹ Instrukktiv und erhellend ist bezüglich dieser Debatte Christoph Ammann, *Emotionen – Seismographen der Bedeutung. Ihre Bedeutung für eine christliche Ethik*, Stuttgart 2007.

¹⁰ Vgl. den Aufsatz „Ethik und Religion. Zu den religiösen Wurzeln des ethischen Denkens der Moderne“, in diesem Band, 29–51.

einmal zu unterscheiden von dem Begriff der Tugend, dem gegenüber er sowohl logisch wie epistemisch primär ist. Dies führt zu einer anderen als der üblichen Einteilung des Gebietes der Moral. Insbesondere wird damit die gängige Alternative zwischen Regel- und Tugendethik in Frage gestellt. Auch stellt sich damit die Frage nach dem epistemischen Primat noch einmal anders und neu. Es wird für die These argumentiert, dass dem Guten ein epistemischer Primat gegenüber dem Richtigen bzw. Gebotenen zukommt, und zwar dem Guten nicht im Sinne der Tugend, sondern im Sinne bestimmter Verhaltensweisen.¹¹ Wir müssen uns zuerst der Verhaltenseinstellungen vergewissern, von denen wir uns bei der Beurteilung der moralischen Richtigkeit oder Falschheit von Handlungen leiten lassen, da von ihnen abhängt, wie wir urteilen. Diese Überlegungen werfen darüber hinaus die Frage nach dem inneren Zusammenhang zwischen Handeln und Verhalten auf, und das betrifft nicht zuletzt die Voraussetzungen der Handlungsfreiheit.¹²

Ein vierter thematischer Schwerpunkt gilt dem Problem des Naturalismus. Auch dieses Problem resultiert aus geschichtlichen Weichenstellungen, die das moderne ethische Denken geprägt haben. Naturalistische Denkfiguren spielen bei vielen angewandten ethischen Debatten eine Rolle, so in der Debatte über die Sterbehilfe oder in jener über den Status des vorgeburtlichen Lebens. Es ist unstrittig, dass sich eine Beziehung zwischen moralischen Wertungen und natürlichen Eigenschaften herstellen lässt im Sinne eines Abhängigkeitsverhältnisses der Ersteren von den Letzteren. Zur Bezeichnung dieser Beziehung hat sich der Begriff der *Supervenienz* eingebürgert. Eine naturalistische Position lässt sich dahingehend charakterisieren, dass sie moralische Wertungen *unmittelbar* auf natürliche Eigenschaften zurückführt. Nach dieser Sicht ist zum Beispiel die Menschenwürde mit der Vernunft- und Handlungsfähigkeit eines Menschen gegeben oder nach einer anderen Auffassung mit seinem biologischen Menschsein. Oder eine Handlung bzw. Unterlassung erfüllt den moralischen Tatbestand der aktiven Sterbehilfe, wenn sie und nicht der Verlauf der Krankheit kausal zum Tod eines Patienten führt. Diese Betrachtungsweise ist Quelle vieler Konfusionen, und ihre Kritik zieht sich durch verschiedene Aufsätze dieses Bandes.¹³ Ihr gegenüber wird die These vertreten, dass die Beziehung zwischen moralischen Wertungen und natürlichen Eigenschaften eine *mittelbare* ist, wobei das vermittelnde Zwischenglied in moralisch gehaltvollen Perzeptionsmustern besteht, die sich auf die erlebte bzw. narrativ vergegenwärtigte Wirklichkeit beziehen – im Unterschied zu der Wirklichkeit, wie sie Gegenstand von reinen Deskriptionen ist, der die natürlichen Eigenschaften zuzuordnen sind – und von denen abhängt, welche natürlichen Eigenschaften

¹¹ Vgl. dazu den Aufsatz „Der epistemische Primat des Guten. Zur Kritik der Regel- und der Tugendethik“, in diesem Band, 97–124.

¹² Vgl. dazu den Aufsatz „Handeln und Verhalten“, in diesem Band, 125–145.

¹³ Vgl. dazu den Aufsatz „Naturalismus“ in diesem Band, 81–96, sowie den Aufsatz „Menschenwürde und Menschenrechte. Über die Normativität der sozialen Welt“, in diesem Band, 233–254.

überhaupt relevant sind im Sinne notwendiger Bedingungen dafür, dass etwas unter dem betreffenden Muster – zum Beispiel als ‚grausam‘, ‚fürsorglich‘ oder als ‚aktive Sterbehilfe‘ – *wahrgenommen* werden kann. Für die Sterbehilfedebatte hat dies zum Beispiel zur Konsequenz, dass sich die Sterbehilfeunterscheidungen nicht *unmittelbar* durch natürliche Eigenschaften von Handlungen definieren lassen, wie man dies etwa mit der Handeln-Unterlassen-Unterscheidung versucht hat. Vielmehr beziehen sie sich auf derartige normativ gehaltvolle Perzeptionsmuster bzw. Szenarien, welche wir mit ihnen assoziieren.

In enger Verbindung hiermit steht das Problem des moralischen Realismus.¹⁴ *Thick moral concepts* wie ‚grausam‘, ‚erniedrigend‘ oder ‚fürsorglich‘ sind das wohl beste Beispiel dafür, dass wir moralisch gehaltvolle Sachverhalte in der Realität antreffen können. Es fragt sich jedoch, ob auch die Ausdrücke ‚richtig‘, ‚geboten‘ oder ‚gut‘ reale Eigenschaften von Handlungen oder von Verhalten bezeichnen, wie dies beispielsweise ein naturalistischer Realismus annimmt, für den ‚gut‘ sachidentisch ist mit ‚fördert das Wohl von Personen‘. Es wird für die These argumentiert, dass wir das, was diese Ausdrücke bezeichnen, nicht in der Realität antreffen, sondern dass sie Handeln und Verhalten in Relation zu etwas bewerten, nämlich zu gegebenen Situationen, und zwar einer Relation, die wir nicht vorfinden, sondern mental herstellen. Wenn diese These zutrifft, dann hat sie weitreichende Konsequenzen für das Verständnis der moralischen Orientierung. Die metaphysische Idee einer realen Existenz des Guten oder des Gesollten lässt sich dann nicht halten. Die moralische Orientierung ist dann nicht eine Orientierung an realen Werteigenschaften von Handlungen und Verhalten im Sinne des Richtigen bzw. Guten, sondern vielmehr eine Orientierung an demjenigen, in Relation wozu Handeln und Verhalten richtig bzw. gut ist, und das sind konkrete Situationen. Dies trifft sich mit den Überlegungen zum Verhältnis von sittlicher Vernunft und Rationalität sowie zur Bedeutung der Narrativität für die moralische Urteilsbildung. Es richtet sich kritisch gegen eine Auffassung von Ethik, die deren Aufgabe darauf verengt, moralische Wertungen zu begründen, weil vermeintlich sie es sind, woran wir uns orientieren, wenn wir uns moralisch orientieren. Nach der hier vertretenen Sicht beruht dies auf einer Verkennung unseres tatsächlichen Moralverhaltens.

Ein sechster thematischer Schwerpunkt befasst sich mit fundamentalethischen Fragen der theologischen Ethik, und zwar aus einer protestantischen Perspektive. Kritische Überlegungen gelten hier einer bestimmten Auffassung von Theologie bzw. theologischer Ethik, wonach diese einerseits eine Wissenschaft ist und andererseits von Prämissen des christlichen Glaubens ausgeht.¹⁵ Nach dieser

¹⁴ Vgl. den Aufsatz „Moralischer Realismus: Bezeichnen die Ausdrücke ‚richtig‘ und ‚gut‘ moralische Eigenschaften?“, in diesem Band, 71–80.

¹⁵ Vgl. dazu den Aufsatz „Der Gegenstand wissenschaftlicher Theologie und die Aufgabe theologischer

Auffassung lassen sich mit wissenschaftlichem Anspruch Urteile über Gott, über die Schöpfung oder über die Gottebenbildlichkeit des Menschen fällen. Die theologische Ethik trifft dann wissenschaftliche Urteile beispielsweise des Inhalts, dass die Menschenwürde in der Gottebenbildlichkeit des Menschen begründet ist; oder dass das Leben Gabe Gottes ist; oder dass die menschliche Verantwortung ihren eigentlichen und letzten Bezugspunkt in Gott hat. Doch woher *weiß* man das? Ist Gott und ist die Wahrheit von Aussagen über Gott ein möglicher Gegenstand des Wissens? Mit dieser Auffassung isoliert sich die Theologie bzw. theologische Ethik gegenüber jeglichem Denken, das durch die Aufklärung hindurchgegangen ist, und sie macht jeden konstruktiven Dialog mit der philosophischen Ethik unmöglich, und dies sehr zum Schaden der theologischen Ethik. Denn die christliche Theologie verdankte von ihrem Anbeginn an ihre begriffliche und methodische Präzision und Klarheit der Auseinandersetzung mit dem philosophischen Denken.

Diese Situation verlangt nach einer grundsätzlichen Besinnung darauf, was Gegenstand und Aufgabe der Ethik ist und daher auch im Fokus einer evangelischen Ethik zu stehen hat. Das, was die Moral überhaupt erst zu einem Gegenstand ethischer Reflexion macht, sind die moralischen Fragen, mit denen wir im Leben und Handeln konfrontiert sind. Diese verlangen nach einer methodisch reflektierten Klärung, und das führt in Fragen des Verständnisses bzw. der Theorie der Moral. Solche Fragen lassen sich nicht aus der Perspektive des Glaubens beantworten, sondern hier ist die Vernunft gefordert. Man kann sich von ihnen auch nicht mit dem Argument dispensieren, dass die Theologie einem anderen Verständnis von Moral und Ethik verpflichtet ist, als man es in der Philosophie oder in Teilen der Philosophie antrifft. Denn es müsste ja zumindest erklärt werden, inwiefern und in welcher Hinsicht dieses Verständnis ein anderes ist, und dies lässt sich nicht mit der Berufung auf Glaubensüberzeugungen, sondern nur mit vernünftig nachvollziehbaren Gründen einsichtig machen. Indem man aber Anspruch darauf erhebt, dass es sich hierbei um ein Verständnis von *Moral* und *Ethik* handelt, bringt man sich in die Pflicht, dieses Verständnis im Horizont dessen zu explizieren, was üblicherweise mit diesen Begriffen verbunden wird und was Gegenstand auch der philosophisch-ethischen Reflexion ist. Die theologische Ethik ist dadurch auf den kritischen Dialog mit ihrer philosophischen Nachbardisziplin festgelegt und kann ihm nicht ausweichen.

Was die evangelische Ethik von der philosophischen Ethik unterscheidet, das ist nach der hier vertretenen Auffassung nicht der Umstand, dass sie ihren Ausgangspunkt bei Prämissen des christlichen Glaubens nimmt. Sie hat den christlichen Glauben mitsamt seinen praktischen Implikationen nicht zur *Prämisse*, sondern zum *Gegenstand* ihrer Reflexion, und diese vollzieht sich im Medium vernünftiger Gründe, die von jedermann nachvollzogen und überprüft werden können. Aus

Ethik“, in diesem Band, 186–196.

diesem spezifischen Gegenstandsbezug resultiert freilich eine spezifische Sensibilität für gewisse Aspekte der Moral. Diese lassen sich keineswegs auf die Freiheitsthematik engführen, so gewiss es außer Zweifel steht, dass dieser Thematik eine eminente Bedeutung für die evangelische Theologie und Ethik zukommt. In Luthers Freiheitstraktat von 1520 ist die christliche Freiheit nicht Selbstzweck, sondern sie hat ihre Pointe darin, dass sie zur Liebe als der sittlich maßgebenden Orientierung befreit. Dieser Orientierung aber entspricht ein Verständnis von sittlicher Vernunft als einer *engagierten* Vernunft. Es gilt, sich für den Anspruch der Wirklichkeit offenzuhalten und zu tun, was diese erfordert. Dabei ist das christliche Liebesethos nicht zufällig durch narrative Überlieferungen geprägt. Dies führt in fundamentalethischer Perspektive zur Frage nach der Bedeutung der Narrativität für die sittliche Orientierung und Erkenntnis. Vom Liebesgedanken her fällt darüber hinaus ein kritisches Licht auf ein reduktionistisches Verständnis von Moral und Ethik, das diese einseitig mit dem Handeln in Verbindung bringt. Denn Liebe bzw. Wohlwollen manifestiert sich nicht in einem Handeln – Handlungen als solche sind hierfür nicht signifikant: Ein und dieselbe Handlung kann sowohl aus Liebe wie aus Berechnung oder Arglist vollzogen werden –, sondern vielmehr in einem *Verhalten*, und dasselbe gilt für viele andere moralische Phänomene wie Güte, Freundlichkeit, Großherzigkeit usw., denen wir Bedeutung für unser Leben und unseren zwischenmenschlichen Umgang zumessen. Was die biblische und christliche Überlieferung ‚Geist‘ – *pneuma* – nennt, das hat, insoweit es sich in der Sphäre des Sittlichen manifestiert, mit solchen Verhaltensgestalten zu tun (vgl. Gal. 5,22f.). Die Tatsache, dass das mit diesem Ausdruck Gemeinte innerhalb der modernen Ethik keinen Ort und keine Entsprechung hat, dürfte ihren wesentlichen Grund in der Verengung der Moral auf das Handeln haben. Der Tugendbegriff bietet hierfür keinen Ersatz, und die protestantische Tradition begegnet diesem Begriff aus gutem Grund mit einer gewissen Reserve.¹⁶ Ein weiterer Aspekt betrifft die Bedeutung, die vom Liebesgedanken her dem *Einzelnen* zukommt, der als solcher nicht bloß ein Fall eines Allgemeinen ist, was zu einer differenzierten Beurteilung der Kasuistik nötigt. Dies hat Konsequenzen auch für das Verständnis moralischer Dilemmata, nämlich hinsichtlich der Frage, ob es dabei immer eine Lösung gibt, mit der man keine Schuld auf sich lädt, oder ob sie unausweichlich in Schuld verstricken können.¹⁷

Alle diese Aspekte sind nicht nur für die evangelische Ethik relevant. Sie betreffen vielmehr das Verständnis von Moral und Ethik im Allgemeinen und Grundsätzlichen. Das bedeutet, dass die evangelische Ethik ihren spezifischen Blick auf die moralischen Phänomene in der allgemeinen ethischen Debatte zur

¹⁶ Vgl. dazu den Aufsatz „Geist oder Tugend? Zu Eberhard Schockenhoffs theologischer Tugendlehre“, in diesem Band, 223–232.

¹⁷ Vgl. dazu den Aufsatz „Gibt es moralische Dilemmata?“, in diesem Band, 172–177.