

LEHRWERK EVANGELISCHE THEOLOGIE 6

Rochus Leonhardt

Ethik



Ethik

Lehrwerk Evangelische Theologie (LETh)

Unter Autorenschaft von

Michael Domsgen, Beate Ego, Katharina Greschat,
Isolde Karle, Ulrich H. J. Körtner, Christof Landmesser,
Rochus Leonhardt, Wolf-Friedrich Schäufele
und Henning Wrogemann

Band 6

Rochus Leonhardt

Ethik



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig



Rochus Leonhardt, Dr. theol., Jahrgang 1965, ist seit 2011 Professor für Systematische Theologie unter besonderer Berücksichtigung der Ethik an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig. Nach dem Studium der Evangelischen Theologie an den kirchlichen Hochschulen in Naumburg/Saale und Leipzig sowie dem Vikariat in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens wurde er an der Theologischen Fakultät der Universität Rostock 1996 promoviert und habilitierte sich 2001. Leonhardt ist Mitglied des Theologischen Ausschusses der VELKD sowie Mitherausgeber der Schriftenreihe »Arbeiten zur Systematischen Theologie« (Leipzig).

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2019 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Werk wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover und Layout: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Satz: Evangelische Verlagsanstalt GmbH
Druck und Binden: BELTZ Bad Langensalza GmbH

ISBN 978-3-374-05486-2
www.eva-leipzig.de

ZUM LEHRWERK

Das Lehrwerk Evangelische Theologie (LETh) bietet einen Überblick über alle Fächer der Evangelischen Theologie nebst einer Einführung für Theologinnen und Theologen in die Religionswissenschaft. Auf dem aktuellen Stand der Forschung vermittelt es das Grundwissen für Studium und Examen. Zielgruppe sind Studierende der Evangelischen Theologie im Hauptfach sowie im Diplom- oder Magisterstudium Evangelische Theologie. In besonderer Weise dürfen sich Studierende mit dem Berufsziel Pfarramt und Lehramt – hier vor allem, aber nicht ausschließlich am Gymnasium – angesprochen fühlen. Das Lehrwerk lässt sich aber auch unabhängig von modularisierten Studiengängen benutzen. Das Bemühen um einen klaren Aufbau der Bände und eine griffige Sprache, bei der Fachterminologie und gutes Deutsch zusammenfinden, zielt auf eine Leserschaft, die Freude an theologischer Bildung hat.

Die Bände des Lehrwerks wollen keine historisierende Darstellung der einzelnen theologischen Fächer und Teildisziplinen geben, sondern gegenwartsbezogenes theologisches Grundwissen vermitteln. Dabei bemühen sich die Autoren, den Gesichtspunkt der fachwissenschaftlichen Relevanz von Theologie mit der praxisorientierten Ausrichtung auf das künftige Berufsfeld der Studierenden zu verbinden. Die Leitfrage bei der Stoffauswahl lautet: Welches Grundwissen ist für den Erwerb der im Pfarramt oder im Lehramt geforderten theologischen Kompetenz entscheidend?

Für jeden Band ist selbstverständlich sein Autor oder seine Autorin verantwortlich. Zugleich aber wurde jeder Einzelband vor dem Erscheinen im Herausgeberkreis im Hinblick auf inhaltliche Grundentscheidungen und Aufbau gründlich diskutiert. Auf diese Weise werden Querverbindungen hergestellt und Überschneidungen vermieden, um dem Gesamtwerk bei aller theologischen Pluralität die nötige Geschlossenheit zu verleihen. Den Leserinnen und Lesern sollen auf diese Weise die innere Einheit der Theologie und die bestehenden Zusammenhänge

zwischen ihren Einzeldisziplinen, ihren Fragestellungen und Methoden deutlich werden (enzyklopädischer Aspekt).

Der Umfang der Bände und ihr Aufbau richten sich nach den Erfordernissen des für Studierende im Rahmen von Prüfungsvorbereitungen rezipierbaren Stoffes. Die Hardcovereinbände sind strapazierfähig, die Ladenpreise bezahlbar.

Bis 2022 erscheint das Lehrwerk Evangelische Theologie in zehn Bänden (zwei Bände pro Jahr):

- 2018: Band 5: Dogmatik (Ulrich H. J. Körtner)
 Band 9: Ökumenische Kirchenkunde (Ulrich H. J. Körtner)
- 2019: Band 6: Ethik (Rochus Leonhardt)
 Band 8: Religionspädagogik (Michael Domsgen)
- 2020: Band 7: Praktische Theologie (Isolde Karle)
 Band 10: Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie
 (Henning Wrogemann)
- 2021: Band 1: Altes Testament (Beate Ego)
 Band 4: Kirchengeschichte II: Vom Spätmittelalter bis zur
 Gegenwart (Wolf-Friedrich Schäufele)
- 2022: Band 2: Neues Testament (Christof Landmesser)
 Band 3: Kirchengeschichte I: Von der Alten Kirche bis zum
 Hochmittelalter (Katharina Greschat)

Allen Bänden sind ein Literaturverzeichnis sowie Register – je nach Notwendigkeit zu Personen, Sachen und Bibelstellen – beigegeben. Die verwendeten Literaturabkürzungen richten sich nach der jeweils aktuellsten Ausgabe des *Internationalen Abkürzungsverzeichnisses für Theologie und Grenzgebiete* (IATG), die Abkürzungen der Bibelstellen nach den *Loccummer Richtlinien*.

Leipzig, im September 2017

Verlag und Autorenschaft

INHALT

Vorwort zum Band	XV
1. Zu Begriff und Entstehung der (christlichen) Ethik	
1.1 Begriffserklärungen	2
1.1.1 Ethik und Moral	2
Exkurs: Der Sprachgebrauch bei Jürgen Habermas	5
Exkurs: Metaethik	10
1.1.2 Moral und Recht	11
1.1.3 Das Problem des Naturrechts	18
1.1.4 Vertiefende und weiterführende Literatur	22
1.2 Die Etablierung der Ethik als philosophische Disziplin	22
1.2.1 Die »Ethik« der vorphilosophischen Zeit	23
a Das Verhalten des Achilleus	23
b Götter und Menschen bei Homer	26
c Antigone und Kreon	28
1.2.2 Die sophistische Herausforderung und die platonische Philosophie	30
a Hinführung	30
b Die sophistische Herausforderung	32
c Sokrates und die Platonische Philosophie	35
1.2.3 Durchbruch: Die praktische Philosophie des Aristoteles	40
a Die drei Ethiken	40
b Der wissenschaftstheoretische Ort der praktischen Philosophie	41
c Die interne Gliederung der praktischen Philosophie	42
d Die Abgrenzung von Platon	45
e Das »Programm« der aristotelischen Ethik: Glück durch Tugend	46
1.2.4 Vertiefende und weiterführende Literatur	50
1.3 Ethik als theologische Disziplin	50
1.3.1 Was heißt »christliche Ethik«?	51
a Hinführung	51

	b Hellenistische Ethik und Christentum im Römischen Reich	55
	c Das frühe Christentum zwischen Weltindifferenz und Weltgestaltungsinteresse.....	61
1.3.2	Biblische Begründbarkeit der evangelischen Ethik?	68
	a Hinführung	68
	b Literaturwissenschaftliche Hermeneutik und juristische Methodenlehre	70
	c Luthers Auslegung von Kol 2,16	73
	d Eine innerprotestantische Kontroverse zum Schriftgebrauch in der Ethik	75
	e Fazit	80
1.3.3	Der wissenschaftssystematische Ort der christlichen Ethik?	81
	a Hinführung	81
	b Die enzyklopädische Verortung der Ethik in der christlichen Theologie	82
	c Das Verhältnis zwischen philosophischer und theologischer Ethik	88
1.3.4	Vertiefende und weiterführende Literatur	93
	2. Zur historischen Entwicklung der Ethik	
2.1	Biblische Bezugstexte und Leitbegriffe	95
2.1.1	Der Dekalog	95
	a Allgemeine Hinweise	95
	b Zur Gliederung des Dekalogs	96
	c Luthers Auslegung des Dekalogs	98
2.1.2	Die Bergpredigt.....	105
	a Allgemeine Hinweise	105
	b Die Antithesen der Bergpredigt	107
	c Zur Auslegung der Bergpredigt	110
2.1.3	Liebe	114
	a Allgemeine Hinweise	114
	b Das Liebesgebot im Neuen Testament	116
	c Zur Deutungsgeschichte des Liebesgebots	119
2.1.4	Freiheit	122
	a Allgemeine Hinweise	122
	b Freiheit in den biblischen Überlieferungen	123
	c Freiheit im Protestantismus	128
2.1.5	Gerechtigkeit	131
	a Allgemeine Hinweise	131

	b Gerechtigkeit bei Platon und Aristoteles	131
	c Gerechtigkeit in den biblischen Überlieferungen	136
	d Gerechtigkeit in der scholastischen Tradition	139
2.1.6	Vertiefende und weiterführende Literatur	142
2.2	Vorreformatrische Entwürfe	143
2.2.1	Ambrosius von Mailand (339–397)	143
	a Allgemeine Hinweise	144
	b Das ewige Leben als höchstes Gut	145
	c Die Unterscheidung zwischen mittleren und vollkommenen Pflichten	147
2.2.2	Augustinus von Hippo (354–430)	150
	a Allgemeine Hinweise	150
	b Die sündentheologische Restriktion der menschlichen Glückskompetenz	151
	c Die Eschatologisierung des wahren Glücks	153
2.2.3	Thomas von Aquin (1224/25–1274)	155
	a Allgemeine Hinweise	155
	b Systematischer Ort und geistesgeschichtliche Quellen der Glückslehre	157
	c Der Weg zur beatitudo	161
2.2.4	Vertiefende und weiterführende Literatur	163
2.3	Reformatrische Traditionen und altprotestantische Orthodoxie	164
2.3.1	Martin Luther (1483–1546)	164
	a Voraussetzungen: Spätmittelalterlicher Hinter- grund und reformatrische Erkenntnis	165
	b Grundentscheidungen: Das Verhältnis von Glauben und guten Werken	169
	c Deutungsmöglichkeiten von Luthers Ethik	173
2.3.2	Philipp Melanchthon (1497–1560)	178
	a Allgemeine Hinweise	178
	b Die Rezeption der antiken praktischen Philosophie	180
	c Die Legitimierung des landesherrlichen Kirchenregiments	182
2.3.3	Ulrich Zwingli (1484–1531)	183
	a Allgemeine Hinweise	184
	b Göttliche und menschliche Gerechtigkeit	185
	c Der Politiker unter den Reformatoren	187
2.3.4	Johannes Calvin (1509–1564)	189
	a Allgemeine Hinweise	190

	b Der biblisch bezeugte Wille Gottes als Maßstab christlichen Handelns	191
	c Erziehung der Christen durch Kirchenzucht	193
2.3.5	Täuferturn, Spiritualismus und Dogmenkritik	195
	a Täuferturn	196
	b Spiritualismus	197
	c Dogmenkritik	198
	d Resümee	200
2.3.6	Lambertus Danaeus (ca. 1532–1595), Georg Calixt (1586–1656) u. a.	201
	a Allgemeine Hinweise	202
	b Danaeus	202
	c Calixt	204
	d Zur Altprotestantischen Orthodoxie	206
2.3.7	Vertiefende und weiterführende Literatur	207
2.4	Klassische Positionen aus Aufklärung und Frühmoderne	208
2.4.1	Immanuel Kant (1724–1804)	208
	a Allgemeine Hinweise	208
	b Der kategorische Imperativ als Grundsatz der reinen praktischen Vernunft	210
	c Der Weg zur Postulatenlehre	215
2.4.2	Friedrich Schleiermacher (1768–1834)	218
	a Allgemeine Hinweise	218
	b Die Konzeption der Ethik als Güterlehre	220
	c Die Formen der Vernunfttätigkeit und das Schema der Quadruplizität	223
	d Traditionen der philosophischen Ethik und ihr Verhältnis zur christlichen Sittenlehre	225
2.4.3	John Stuart Mill (1806–1873)	226
	a Allgemeine Hinweise	227
	b Mills Begriff des Utilitarismus	228
	c Die Unterscheidung von Motiv [motive] und Absicht [intention]	232
2.4.4	Vertiefende und weiterführende Literatur	235
2.5	Zusammenfassende Übersicht zu den Abschnitten 2.2 bis 2.4	236
2.6	Deutschsprachige evangelische Ethik seit 1850	237
	2.6.1 Richard Rothe (1799–1867)	237
	2.6.2 Franz Hermann Reinhold von Frank (1827–1894)	240
	2.6.3 Wilhelm Herrmann (1846–1922)	242
	2.6.4 Karl Barth (1886–1968)	246
	2.6.5 Dietrich Bonhoeffer (1906–1945)	249

2.6.6	Helmut Thielicke (1908–1986)	252
2.6.7	Trutz Rendtorff (1931–2016)	255
2.6.8	Eilert Herms (geb. 1940)	260
2.6.9	Johannes Fischer (geb. 1947)	264
2.6.10	Vertiefende und weiterführende Literatur	269
2.7	Hinweise zur römisch-katholischen Ethik	270
2.7.1	Zur katholischen Moralthologie	270
2.7.2	Zur katholischen Soziallehre	273
2.7.3	Vertiefende und weiterführende Literatur	279
3. Themenfelder der (evangelisch-theologischen) Ethik		
3.0	Vorbemerkungen	280
3.1	Die Rechtfertigungslehre als Grundlage der evangelischen Ethik	291
3.1.1	Nicht-Perfektibilität und Endlichkeitsmanagement ..	292
	a Allgemeine Hinweise	292
	b Nicht-Perfektibilität	293
	c Endlichkeitsmanagement	295
3.1.2	Rückbezug auf Luthers Rechtfertigungslehre	300
	a Allgemeine Hinweise	300
	b Nicht-Perfektibilität und Endlichkeitsmanagement bei Luther	300
	Exkurs: »Schluss mit Sünde«?	304
3.1.3	Provisorische Moral	305
3.1.4	Vertiefende und weiterführende Literatur	308
3.2	Materiale Themenfelder der Ethik I	308
3.2.1	Die Moralitätsfähigkeit des Menschen: das Problem der Freiheit	308
	a Allgemeine Hinweise	308
	b Handlungsfreiheit und Willensfreiheit	311
	c Angeeignete Freiheit	315
3.2.2	Würde und Rechte des Menschen	319
	a Zwei Traditionen	319
	b Menschenwürde und Menschenrechte im Christentum	326
	c Neuere und aktuelle Entwicklungen und Debatten	334
3.2.3	Der Mensch und sein Gewissen	343
	a Allgemeine Hinweise	343
	b Klassische Gewissenstheorien	346
	c Die Ambivalenz menschlicher Gewissensurteile	351

3.2.4	Das Leben des Menschen (I): Anfang und Ende.....	357
	a Allgemeine Hinweise	357
	b Lebensanfang	360
	c Lebensende	375
3.2.5	Das Leben des Menschen (II): Liebe, Sexualität, Ehe und Familie.....	384
	a Allgemeine Hinweise	384
	b Augustinus und Luther über die Ehe	387
	c Homosexualität und Ehe	392
3.2.6	Das Leben des Menschen (III): Alter und Sterben	400
	a Allgemeine Hinweise	400
	b Das Alter	403
	c Sterben und Sterbenshilfe	416
3.2.7	Die Sprache des Menschen: Das Problem der Lüge	424
	a Allgemeine Hinweise	424
	b Die ethische Beurteilung der Lüge – historischer Rückblick	425
	c Das Thema Lüge in der neueren protestantischen Theologie	434
	d Was ist Lüge?	437
3.2.8	Der Mensch und seine Umwelten	442
	a Allgemeine Hinweise	442
	b Die künstliche Umwelt: Die Technik.....	443
	c Die natürliche Umwelt.....	450
3.2.9	Vertiefende und weiterführende Literatur	460
3.3	Materiale Themenfelder der Ethik II/1: Wirtschaft	462
3.3.0	Vorbemerkungen	462
3.3.1	Wirtschaftsethik in der praktischen Philosophie des Aristoteles	465
3.3.2	Zum biblischen Erbe und zur alteuropäischen Tradition	468
	a Zum Alten Testament	468
	b Zum Neuen Testament	471
	c Das mittelalterliche Zinsverbot	474
3.3.3	Die moralische Aufwertung des ökonomischen Gewinnstrebens.....	477
	a Vorlauf: Die Reformation	477
	b Durchbruch I: Der kapitalistische Geist als Folge des asketischen Protestantismus	481
	c Durchbruch II: Die Ideologie des freien Marktes als »neustoisch-liberale Erlösungslehre«	486

3.3.4	Die soziale Marktwirtschaft	492
	a Entstehung und Profil	492
	b Zwischenbemerkung	496
	c Wachsende Ungleichheit von Einkommen und Vermögen in Deutschland	496
	d Globalisierung und Umweltproblematik	498
3.3.5	Wirtschaftsethische Ansätze der Gegenwart und der Beitrag der evangelischen Ethik	500
	a »Wirtschaftsethik – als Ethik?«	500
	b Wirtschaftsethische Ansätze säkularer Provenienz	502
	c Wirtschaftsethische Ansätze evangelisch- theologischer Provenienz	506
3.3.6	Vertiefende und weiterführende Literatur	510
3.4	Materiale Themenfelder der Ethik II/2: Politik	511
3.4.0	Vorbemerkungen	511
3.4.1	Staat und Bürger.....	516
	a Hinweise zum Staatsbegriff	516
	b Partizipationsstrukturen im Wandel	519
	c Zwischenbemerkung	528
	d Protestantismus und Demokratie	529
3.4.2	Staat und Religion.....	538
	a Vorreformatorsche Konstellationen	538
	b Reformatorische Impulse und nachreformatorsche Entwicklungen	542
	c Der Pluralismus und seine Probleme	553
3.4.3	Krieg und Frieden.....	562
	a Allgemeine Hinweise	562
	b Theorien des gerechten Krieges	564
	c Gerechter Friede statt gerechter Krieg?	571
3.4.4	Vertiefende und weiterführende Literatur	577

Anhang

Literatur	579
Register	629
Namen	629
Sachen	633
Bibelstellen	639

VORWORT

Dieses Lehrbuch behandelt die Ethik als eine theologische Disziplin, genauer: als ein Teilfach der Systematischen Theologie. Der andere Zweig der Systematischen Theologie ist im »Lehrwerk Evangelische Theologie« durch den von Ulrich Körtner verfassten Band zur Dogmatik repräsentiert (LEvTh 5), der bereits 2018 erschienen ist.

Mit der hier durchgeführten Behandlung der Ethik als einer *theologischen* Disziplin hängt die Verortung dieses Lehrbuchs im Horizont des christlichen Glaubens zusammen. Näherhin ist damit – dem konfessionellen Profil der Reihe entsprechend – der christliche Glaube *evangelischer* Prägung gemeint, wobei im vorliegenden Lehrbuch die *lutherische* Tradition eine besondere Rolle spielt.

Die Abfassung eines Lehrbuchs zur (evangelisch-theologischen) Ethik steht vor spezifischen Schwierigkeiten. Dass es in der Ethik ein im Verhältnis zur Dogmatik deutlich breiteres Spektrum an Aufbau- und Gliederungsvarianten gibt, ist dabei noch das harmloseste Problem. Eine gravierendere Herausforderung ergibt sich angesichts der Tatsache, dass die Zahl der ethisch relevanten und daher behandlungswürdigen Themenfelder so groß ist, dass eine vollständige Abarbeitung einerseits die Kompetenzen (wahrscheinlich) jedes einzelnen Autors sprengen würde. Andererseits würde der im (hypothetischen) Erfolgsfall erreichte Umfang des Lehrbuchs dazu führen, dass die Zielgruppe – Studierende der Evangelischen Theologie – nur noch teilweise erreicht werden könnte.

Mit der angesichts des Übermaßes behandlungswürdiger Themenfelder unvermeidbaren Auswahlentscheidung ist eine weitere Schwierigkeit verbunden. Sie besteht darin, dass die Aktualität konkreter ethisch relevanter Fragen konjunkturellen Schwankungen unterliegt. Dies hat, wie Johannes Fischer zu Recht festgestellt hat, damit zu tun, dass es vielfach öffentliche Debatten sind, die dazu führen, dass bestimmte Themen auch in wissenschaftsinternen Fachdiskursen verstärkt berücksichtigt werden (vgl. dazu die Hinweise in Abschnitt 3.0, bes. Seite 290 f.).

Die Kehrseite dieser zunächst erfreulichen Aktualitätsverbundenheit der Ethik ist die der Schnelllebigkeit öffentlicher Debatten geschuldete manchmal nur kurze Halbwertszeit bestimmter Problemkonstellationen und Lösungsansätze. – Vielleicht sind sogar manche in diesem Lehrbuch als noch offen deklarierte ethische Fragen schon entschieden, wenn die ersten Leserinnen und Leser etwa die Abschnitte 3.2.4c (Thema: Organspende) oder 3.2.5c (Thema: Trauung für alle) gelesen haben.

Dem Programm des »Lehrwerk[s] Evangelische Theologie« entsprechend zielt dieser Band primär darauf, Grundwissen für Studium und Examen zu vermitteln und die Leserinnen und Leser dadurch zu selbstständiger Meinungs- und Urteilsbildung zu befähigen und zu ermuntern. Allerdings habe ich darüber hinaus auch den Versuch unternommen, ein eigenes Verständnis dessen zu entfalten, was das Spezifikum einer evangelisch-christlichen Ethik ausmacht. Entscheidend ist dabei die insbesondere in 3.1 unternommene Herausarbeitung dessen, worin nach meiner Auffassung die gegenwärtig relevante Pointe der sog. Rechtfertigungslehre besteht. Davon, dass mit diesem Rekurs auf die reformatorische Tradition keine Repristinatio einer mittelalterlich verwurzelten theologischen Theorie vormodernen Zuschnitts verbunden ist, sollten wohlwollende Leserinnen und Leser schnell überzeugt sein, ungeachtet dessen, ob ihnen mein Zugang sonst einleuchtet.

Die hier versuchte aktualisierende Reformulierung der Rechtfertigungslehre zielt übrigens gar nicht auf Proselytenmacherei, sondern setzt konsequent auf eine Priorisierung der Reflexion gegenüber der Instruktion.

Die Arbeit an dem Lehrbuch habe ich in einer für mich persönlichbiographisch recht turbulenten Lebensphase begonnen. Dies hat auch dazu geführt, dass ich bei der Fertigstellung permanent unter Zeitdruck stand. Umso mehr danke ich Frau Dr. Annette Weidhas von der Evangelischen Verlagsanstalt für ihre Begleitung bei der Entstehung des Buches, eine Begleitung, für die eine wohltuend-charmante Mischung aus Nachdruck und Nachsicht charakteristisch war.

Ein weiterer Dank geht an diejenigen Studierenden, Mitarbeiter und Kollegen, die auf jeweils ganz verschiedene Weise zur Fertigstellung des Buches beigetragen haben. Dies betrifft zunächst die Autorinnen und Autoren des »Lehrwerk[s] Evangelische Theologie«, mit denen ich Teile des Manuskripts inhaltlich besprechen konnte. Dies gilt darüber

hinaus für Herrn PD Dr. Georg Neugebauer, Frau Jenny Beyer, Frau Jana Richter, Frau Lisa Kunze, Herrn Friedemann Richter und Frau Alisia Groicher, die mich teils konzeptionell, teils durch Literaturrecherchen und teils durch Hilfe beim Korrekturlesen unterstützt haben.

Der letzte, dafür aber nachdrücklichste Dank geht an meine Frau Heike. Sie hat durch ihre liebevolle Unterstützung, vor allem durch ihr Verständnis für meinen manchmal überbordenden Bedarf an Arbeitszeit, einen ganz eigenen Anteil daran, dass dieses Buch das Licht der Welt erblicken konnte.

Leipzig, im Mai 2019

Rochus Leonhardt

1.

ZU BEGRIFF UND ENTSTEHUNG DER (CHRISTLICHEN) ETHIK

In diesem ersten Hauptteil wird zunächst erläutert, was im vorliegenden Lehrbuch unter Ethik im Allgemeinen verstanden wird (1.1). Diese Erläuterung vollzieht sich so, dass die Bedeutungen der Wörter *Ethik* und *Moral* jeweils bestimmt und dadurch voneinander abgegrenzt werden (1.1.1). Das dabei erzielte Ergebnis wird dann die Frage nach dem Verhältnis von *Moral* und *Recht* aufwerfen, die ebenfalls einer Klärung zugeführt wird (1.1.2). Ausgehend von der Feststellung, dass die Unterscheidung von Recht und Moral die Möglichkeit einer moralisch fundierten Kritik geltenden Rechts sichert, wird schließlich der für solche Kritik regelmäßig herangezogene Begriff des *Naturrechts* genauer erläutert (1.1.3).

In einem zweiten Schritt (1.2) werden die Hintergründe der Entstehung der Ethik als einer philosophischen Disziplin dargestellt (1.2.1/1.2.2), gefolgt von einigen Hinweisen zu ARISTOTELES (384–322 v. Chr.), in dessen praktischer Philosophie sich der Durchbruch zur Etablierung einer selbständigen philosophischen Ethik und ihrer wirkungsgeschichtlich bedeutsamen (teilweise auch in diesem Lehrbuch rezipierten; vgl. 3.0) internen Gliederung manifestiert (1.2.3).

An dritter Stelle (1.3) wird zunächst entfaltet, was speziell unter *christlicher Ethik* zu verstehen ist (1.3.1). Damit sind die Ausführungen dieses Kapitels beim eigentlichen Thema dieses Buches angekommen, nämlich bei der Ethik als einer Teildisziplin der (Systematischen) Theologie. Wie sie konkret profiliert ist, wird sowohl im Blick auf das biblische Fundament des christlichen Glaubens (1.3.2) als auch in wissenschaftssystematischer Hinsicht erläutert (1.3.3); dabei geht es sowohl um die enzyklopädische Verortung der Ethik in der christlichen Theologie als auch um die Klärung des Verhältnisses der theologischen zur philosophischen Ethik.

1.1 BEGRIFFSKLÄRUNGEN

Auf die Frage nach den Differenzen im Gebrauch der Wörter *Ethik* und *Moral* (1.1.1) geben unterschiedliche Zeitgenossen erfahrungsgemäß verschiedene Antworten. Ähnliches gilt für die Frage nach dem Verhältnis von *Moral* und *Recht* (1.1.2); auch hier gibt es im Blick auf eine sachgerechte Verhältnisbestimmung ganz unterschiedliche landläufige Auffassungen. Im Blick auf die Profilierung des in der vorliegenden Darstellung verwendeten Ethik-Begriffs soll an diesen Punkten ein wenig Klarheit geschaffen werden. Schließlich (1.1.3) ist auf den Begriff des *Naturrechts* einzugehen, in dem sich das komplexe Verhältnis von *Moral* und *Recht* gleichsam verdichtet.

1.1.1 ETHIK UND MORAL

Zunächst ist festzuhalten, dass die Wörter *Ethik* und *Moral* im Blick auf ihre Etymologie (Wortherkunft) im Prinzip dasselbe bedeuten. Beim Wort *Ethik* handelt es sich um ein auf das griechische ἦθος (*ēthos*) oder ἔθος (*éthos*) zurückgehendes Fremdwort. Beide Wörter bedeuten gemeinsam *Gewohnheit* oder *Sitte*. Das Wort ἦθος (*ēthos*) kann darüber hinaus noch als *Wohnort* und auch als *Charakter* übersetzt werden. Das Wort *Moral* geht zurück auf das lateinische *mos*, das sowohl für *Sitte* als auch für *Charakter* stehen kann und damit die Bedeutungen von ἦθος (*ēthos*) und ἔθος (*éthos*) im Wesentlichen vereint. – Die aufgewiesene Bedeutungsidentität in etymologischer Hinsicht verweist darauf, dass einer Differenzierung im Wortgebrauch eine terminologische Entscheidung zugrunde liegt.

Als Grundlage einer solchen Entscheidung kann zunächst die Tatsache gelten, dass der Philosoph ARISTOTELES den Bereich des »Sittlichen« (τὰ ἠθικά¹/τὰ *ēthiká*), also die Gesamtheit derjenigen Dinge, die *Gewohnheit*, *Sitte* und *Brauch* betreffen, als Gegenstand einer eigenen Wissenschaft verstanden und dieser Wissenschaft die Bezeichnung ἠθικὴ θεωρία (*ēthikē theoría*) gegeben hat.² In Anlehnung an diese Benennung gilt *Ethik* als Ausdruck für jenen Teil der Philosophie, der

1 Aristoteles, *Metaphysik*, 1. Teilband, 38 f. (I 6: 987b1).

2 Aristoteles, *Analytica Posteriora*, 1. Teilband, 59 (I 33: 89b9).

sich mit dem menschlichen Handeln befasst, und ARISTOTELES gilt als erster programmatischer Vertreter der Ethik als Wissenschaft (vgl. 1.2.3). In der lateinischsprachigen Tradition kam es dann, neben einer Übernahme des griechischen Ausdrucks in latinisierter Form (*ethica*),³ zu der Wortbildung *Moralphilosophie* (*philosophia moralis*); damit bezeichnete namentlich der römische Politiker und Philosoph MARCUS TULLIUS CICERO (106–43 v. Chr.) die philosophisch-wissenschaftliche Behandlung des »Sittlichen« (*de moribus*).

»[Q]uia pertinet ad mores, quod ἠθος [*ēthos*] illi vocant, nos eam partem philosophiae de moribus appellare solemus, sed decet augentem linguam Latinam nominare morale.« (Cicero, *De fato*/Über das Schicksal, 6 f.: 1,1)

»[D]a sich dieser Teil der Philosophie mit den *mores* – die Griechen sprechen von *ēthos* – befasst, verwenden wir für ihn gewöhnlich die Bezeichnung *de moribus* [über Charakter und Sitten]; doch würde es meinem Bestreben nach einer Erweiterung der lateinischen Sprache entsprechen, ihn *moralis* zu nennen.« (Übersetzung: PAOLA CALANCHINI)

Das bisher Ausgeführte ist im Folgenden zusammengefasst.

	Bezeichnungen der wissenschaftlichen (philosophischen) Disziplin	Gegenstand der wissenschaftlichen (philosophischen) Disziplin
ARISTOTELES	ἠθικὴ θεωρία (<i>ēthikè theoría</i>)	das menschliche Handeln – die Gesamtheit derjenigen Dinge, die Gewohnheit, Sitte und Brauch betreffen: τὰ ἠθικά (<i>ta ēthiká</i>); mores, quod ἠθος [<i>ēthos</i>] illi vocant
Lateinische Tradition	Ethica	
CICERO	Philosophia moralis/ <i>de moribus</i>	

Vor diesem Hintergrund legt es sich nahe, unter *Ethik* (oder *Moralphilosophie*) diejenige wissenschaftliche Disziplin zu verstehen, die die *Moral* zum Gegenstand hat. Unter *Moral* wird dabei *das gelebte Ethos* verstanden: die Gesamtheit der das menschliche (Zusammen-)Leben in einem bestimmten Kontext bestimmenden Gewohnheiten, Sitten oder Bräuche, kurz: das menschliche Handeln, sofern es von bestimmten Werthaltungen getragen ist.

3 Nachweise bei Ritter, *Ethik I–VI*, 762 Anm. 32.

In diesem Sinne kann auch »das Ganze der moralischen Einstellung und des moralischen Verhaltens eines Menschen« als dessen *Ethos* bezeichnet werden.⁴

Die skizzierte terminologische Entscheidung hat sich in einer prägnanten und viel rezipierten Formulierung des deutschen Soziologen und Systemtheoretikers NIKLAS LUHMANN (1927–1998) niedergeschlagen; LUHMANN versteht die Ethik als eine »Reflexionstheorie der Moral.«⁵ Diese Definition impliziert freilich eine hier kurz zu skizzierende Vorentscheidung, die der Formulierung als solcher nicht ohne weiteres anzusehen ist. LUHMANN vertritt nämlich die Auffassung, dass die Ethik moralische Urteile nicht zu begründen, sondern eben (nur) zu reflektieren hat. Anders formuliert: Während er *Moral* als eine besondere Form der Kommunikation versteht, die anhand der Unterscheidung von *gut* und *böse* im Blick auf eine (oder mehrere) bestimmte Person(en) Achtung bzw. Missachtung zum Ausdruck bringt, hält die *Ethik* als wissenschaftlich betriebene Reflexionstheorie zu moralischen Beurteilungen Distanz. Die Aufgabe der Ethik ist es nach LUHMANN lediglich, das Zustandekommen moralischer Urteile zu verstehen, nicht aber, es zu befördern. – Auf die Grenzen dieses Verständnisses wird gleich hingewiesen; diese Hinweise werden in Abschnitt 1.3.4 im Blick auf die hier vorliegende Darstellung der Ethik als Teildisziplin der (Systematischen) Theologie erneut aufgenommen und vertieft.

Aus der dargestellten terminologischen Entscheidung ergibt sich eine Konsequenz für den Sprachgebrauch. Nimmt man nämlich ernst, dass *Ethik* (oder *Moralphilosophie*) als Bezeichnung(en) einer – als wissenschaftliche Disziplin auftretenden – Thematisierung und Reflexion der *Moral* fungieren, so kann man z. B. nicht sinnvoll von *unethischem Verhalten* sprechen. Vielmehr kann nur von *unmoralischem Verhalten* die Rede sein, das als solches zum Gegenstand einer von der *Ethik* zu vollziehenden Analyse werden kann, in der etwa die Frage gestellt wird, aus welchen Gründen und in welcher Hinsicht ein konkretes Verhalten in bestimmten Kontexten als unmoralisch gilt.

[Ethik und Moral]

- *Moral(ität)*: Gesamtheit der das menschliche (Zusammen-)Leben bestimmenden Gewohnheiten, Sitten oder Bräuche einschließlich der in unter-

4 Funke, *Ethos* I, 812.

5 Vgl. dazu: Luhmann, *Ethik als Reflexionstheorie der Moral*.

schiedlichen Vorstellungen und Konventionen wurzelnden Achtungs- und Missachtungsbekundungen.

- *Ethik*: Reflexionstheorie der Moral (LUHMANN) = reflektierendes Nachdenken über gelebte Moral(ität).

Exkurs: Der Sprachgebrauch bei Jürgen Habermas

Die beschriebene terminologische Unterscheidung ist allerdings nicht alternativlos. So hat etwa der deutsche Sozialphilosoph JÜRGEN HABERMAS (geb. 1929) drei Formen des praktischen Vernunftgebrauchs unterschieden: den pragmatischen, den ethischen und den moralischen.⁶ In allen drei Fällen geht es – freilich in je verschiedener Weise – um eine rational gestützte Beantwortung der Frage »Was soll ich tun?«. (1) Der *pragmatische* Rationalitätstypus, der auf die Erreichung eines erwünschten Weltzustandes zielt, ist orientiert auf »die Empfehlung einer geeigneten Technologie oder eines durchführbaren Programms«. (2) Beim *ethischen* Vernunftgebrauch, den Habermas zugleich als »existentiell« bezeichnet, wird der individuelle Lebensentwurf eines einzelnen Menschen thematisch: »Dabei geht es um die hermeneutische Klärung des Selbstverständnisses eines Individuums und um die klinische Frage je meines geglückten oder nicht-verfehlten Lebens«. Diese Dimension des praktischen Vernunftgebrauchs läuft hinaus auf einen »Ratschlag für die richtige Orientierung im Leben, für die Ausrichtung einer persönlichen Lebensführung«. ⁷ Während für die ethisch-existentielle Selbstverständigung wesentlich ist, dass sich die Individuen »nicht aus der Lebensgeschichte oder der Lebensform herausdrehen« dürfen, »in der sie sich faktisch vorfinden«, ist für den (3) *moralischen* Gebrauch der praktischen Vernunft gerade eine solche Abstrahierung vom lebensgeschichtlichen Kontext entscheidend. »Moralisch-praktische Diskurse erfordern [...] den Bruch mit allen Selbstverständlichkeiten der eingewöhnten konkreten Sittlichkeit wie auch die Distanzierung von jenen Lebenskontexten, mit denen die eigene Identität unauflöslich verflochten ist«. ⁸ Erstrebt wird eine »Klärung legitimer Verhaltenserwartungen angesichts interpersoneller Konflikte« und letztlich »eine Verständigung über die gerechte Lösung eines Konflikts im Bereich normenregulierten Handelns«. ⁹ Dabei ist entscheidend, dass der hier einzunehmende »Standpunkt der Unparteilichkeit [...] die Subjektivität der je eigenen Teilnehmerperspektive« transzendiert. ¹⁰ Die Adjektive »ethisch« und »moralisch« werden von HABERMAS also nicht auf die wissenschaftliche Befassung mit Moral einerseits (ἠθικὴ θεωρία/*ēthikē theoría*) und die gelebte Sittlichkeit andererseits bezogen (*mores, quod* ἥθος

6 Vgl. Habermas, Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft.

7 A. a. O., 370.

8 A. a. O., 375.

9 A. a. O., 370.

10 A. a. O., 375.

[*ēthos*] *illi vocant*). Sondern sie stehen für zwei unterschiedliche Ebenen des Nachdenkens über menschliches Handeln: einer vorrangig am partikularen Eigeninteresse (ethisch) und einer primär am Allgemeininteresse (moralisch) orientierten Ebene: »Wir machen von der praktischen Vernunft einen *moralischen* Gebrauch, wenn wir fragen, was gleichermaßen gut ist für jeden; einen *ethischen* Gebrauch, wenn wir fragen, was jeweils gut ist für mich oder für uns«. ¹¹

Ungeachtet der Nicht-Notwendigkeit der oben skizzierten Unterscheidung von Moral und Ethik, die im Exkurs an der von JÜRGEN HABERMAS vollzogenen terminologischen Entscheidung belegt wurde, hält die vorliegende Darstellung daran fest, die Moral im Sinne gelebter Sittlichkeit als Gegenstand der Ethik aufzufassen. Dieses hier festgehaltene Ethik-Verständnis muss jedoch präzisiert bzw. erweitert werden.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass mit solchen Wörtern wie *Gewohnheit*, *Sitte*, *Brauch* oder *gelebte Sittlichkeit*, die bisher als Bezeichnungen des Gegenstands der Ethik verwendet wurden, nicht alles abgedeckt ist, was üblicherweise mit dem Begriff der Ethik gedanklich verbunden wird. Denn nach einem (mit Recht) weit verbreiteten Verständnis handelt es sich bei der in der Ethik zu vollziehenden Befassung mit Moral um mehr als lediglich eine Beschreibung (Deskription) von Gewohnheiten, Sitten und Bräuchen. – Das Verhältnis der Ethik als Wissenschaft zur Moral als ihrem Gegenstand ist offenbar anders zu bestimmen als etwa das der Biologie als Wissenschaft zu den Phänomenen des Lebendigen als ihrem Gegenstandsbereich. Die Ethik nämlich will die faktisch gegebene Moral nicht immer nur einfach beschreiben (deskribieren) und verstehen. Sondern in manchen Fällen will sie die gelebte Sittlichkeit auch mit Gründen auf ihre Richtigkeit bzw. ihr Gutsein hin befragen. In diesem Fall legt sie der Beschäftigung mit ihrem Gegenstand einen Maßstab zugrunde, eine Norm. Die damit herausgestellte *normative* Perspektive erlaubt es der Ethik, über eine gleichsam neutrale Bestandsaufnahme, eine rein *deskriptiv* orientierte Sicht hinaus, zur Kritik und Begründung moralischer Normen vorzustoßen.

In der ethischen Theoriebildung werden entsprechend den genannten zwei Perspektiven deskriptive und normative Ethiken unterschieden. ¹² Während letztere »selbst moralische Urteile formulieren und zu

¹¹ Habermas, Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits, 149.

¹² Vgl. Lienemann, Grundinformation Theologische Ethik, 42–49.

begründen versuchen«, versuchen erstere, »in ihrer Beschäftigung mit der menschlichen Moral gegenüber normativen Fragen Neutralität zu wahren« mit dem Ziel, die vielfältigen Aspekte und Erscheinungsformen dieses Phänomens [scil. der Moral] zu beschreiben und für sie Erklärungen auszuarbeiten.¹³ – Nach dieser Unterscheidung stellt die deskriptive Ethik also die Frage nach der *vorfindlichen* und die normative Ethik die nach der *richtigen* Moral.

[Deskriptive und normative Ethik]

- Deskriptive Ethik: beschreibende Ethik, die sich mit der vorfindlichen, faktisch gegebenen Moral beschäftigt.
- Normative Ethik: die die vorfindliche, faktisch gegebene Moral anhand einer Norm beurteilende Ethik; sie fragt nach der »richtigen« Moral.

Der Unterschied zwischen beiden Hinsichten soll nachstehend zunächst (a) an maßgeblichen Ansätzen der Ethik verdeutlicht werden; dies geschieht im Vorgriff auf die im zweiten Hauptteil zu behandelnden klassischen Positionen aus Aufklärung und Frühmoderne. Anschließend (b) wird die Differenz zwischen deskriptiver und normativer Ethik an den verschiedenen Möglichkeiten der wissenschaftlich-ethischen Behandlung eines moralisch relevanten Problems vor Augen geführt.

(a) Die moralphilosophischen Theorien von IMMANUEL KANT (vgl. 2.4.1) und JOHN STEWART MILL (vgl. 2.4.3) haben einen dezidiert *normativen* Charakter, allerdings in ganz unterschiedlicher Weise: KANT argumentiert für eine am Pflichtbegriff orientierte Moral und macht daher die moralische Qualität einer Handlung an der Intention bzw. der *Gesinnung* des Akteurs fest; MILL argumentiert für eine am Nutzenbegriff orientierte Moral und macht daher die moralische Qualität einer Handlung an der Nützlichkeit ihrer Folgen fest, für die der Akteur die *Verantwortung* trägt. Insofern verkörpern die genannten Autoren paradigmatisch jeweils eine der beiden »unaustragbar gegensätzlichen Maximen«, unter denen nach Auffassung des deutschen Soziologen MAX WEBER (1864–1920) »alles ethisch orientierte Handeln« stehen kann (dazu mehr in 2.3.1c).¹⁴ Ungeachtet dieser Differenz wird aber in beiden Fällen, ganz im Sinne eines normativen Zugriffs, nach der »richtigen«

13 Scarano, Metaethik – ein systematischer Überblick, 25 f.

14 Weber, Politik als Beruf, 237.

Moral gefragt. – Dagegen weist die philosophische Ethik von FRIEDRICH SCHLEIERMACHER (vgl. 2.4.2) eher einen *deskriptiven* Charakter auf. Darin geht es um die Verwirklichung von Sittlichkeit in der Menschheitsentwicklung insgesamt. Pflichtbewusstsein und Nutzenkalküle sind dabei nur Einzelaspekte eines umfassenden und alle individuellen Willensbestimmungen überschreitenden Prozesses einer Durchdringung der Natur mit Vernunft. Den Inbegriff der in diesem Prozess hervorgebrachten Güter bezeichnet SCHLEIERMACHER als das höchste Gut. Seine daher als *Güterlehre* bezeichnete philosophische Ethik manifestiert sich wegen ihres Anspruchs, das die individuellen Willensbestimmungen überschreitende Ganze in den Blick zu nehmen, als Kultur- bzw. Geschichtsphilosophie.

(b) Als ein moralisch relevantes Thema, an dem der Unterschied zwischen deskriptiver und normativer Ethik verdeutlicht werden kann, sei hier das Problem der Todesstrafe genannt. Dabei geht es weniger um die – bekanntermaßen weltweit sehr unterschiedliche – *Rechtslage*, als vielmehr um die *moralischen* Gründe für die Befürwortung oder Ablehnung. Eine rein *deskriptiv*-empirische Untersuchung zu diesem Thema würde die historische Entwicklung sowie die insbesondere seit 1945 in Europa und auch weltweit ausgetragenen Kontroversen über die Legitimität dieses Sanktionsinstruments nachzeichnen und könnte in eine Bestandsaufnahme der gegenwärtigen Lage münden.¹⁵ Die Darstellung wäre dabei aber dezidiert nicht durch eine (etwa vom Verfasser des hypothetischen Werkes selbst verantwortete) Position zu diesem Thema geleitet. – In einer *normativen* Ethik wäre das anders. Hier würden dieselben Sachverhalte zugrunde gelegt werden wie in der deskriptiven Darstellung. Leitend wäre dabei allerdings die moralische Haltung des Autors. Die (von der Organisation »Amnesty International« erhobene¹⁶) Bestandsaufnahme, nach der in 104 von 198 aufgelisteten Staaten die Todesstrafe vollständig abgeschafft ist (Stand: April 2017), würde, im Fall der hier vorausgesetzten Ablehnung seitens des Verfassers, nicht einfach nur als nüchterne Tatsache benannt werden. Sondern sie würde als ein empirisch greifbares Indiz dafür interpretiert werden, dass die Rechtslage in gut der Hälfte der Länder mit einer vom Verfasser als richtig beur-

¹⁵ Vgl. dazu etwa: Ortner, Wenn der Staat tötet.

¹⁶ Vgl. <https://www.amnesty.org/en/what-we-do/death-penalty/> (Zugriff am 22. Juli 2019).

teilten moralischen Überzeugung zur Frage der Todesstrafe kompatibel ist.

Der (inzwischen emeritierte) Zürcher Ethiker JOHANNES FISCHER (vgl. 2.6.9) hat zu Recht darauf hingewiesen, dass zwei Varianten deskriptiver Ethik unterschieden werden können. Gemeint sein kann (1) lediglich eine *deskriptiv-empirische* Untersuchung moralischer (sittlicher) Phänomene (wie z. B. die gerade erwähnte hypothetische Untersuchung zur Todesstrafe). Gemeint sein kann aber auch (2) eine Art der Beschreibung von faktisch vorhandenen moralischen Überzeugungen, durch die »eine orientierende Bedeutung für die Handlungsentscheidungen« entstehen kann. Es geht dabei darum, die »vorhandenen« sittlichen oder moralischen Orientierungen [...] zu beschreiben und auf ihre Implikationen und Konsequenzen für die Entscheidung konkreter ethischer Fragen und Probleme hin zu analysieren.¹⁷ Er spricht hier auch von einer »deskriptiv-hermeneutisch gerichtete[n] Ethik«.¹⁸ FISCHER ist der Auffassung, »dass die theologische Ethik den Charakter einer deskriptiven Ethik [in diesem zweiten Sinn] hat«, sofern sie »die praktischen Implikationen analysiert und *beschreibt*, die der christliche Glaube für das christliche Leben und Handeln hat«.¹⁹

Blickt man von der dargestellten Unterscheidung zwischen deskriptiver und normativer Ethik auf die – hier zunächst grundsätzlich übernommene – LUHMANNSCHE Bestimmung der Ethik als Reflexionstheorie der Moral zurück, so zeigt sich: Sie hat aufgrund ihrer oben benannten Vorentscheidung dezidiert kein normatives Interesse. In diesem Lehrbuch wird eine solche konsequente Distanz zu moralischen Beurteilungen nicht durchgehalten.

– Dies hat *einerseits* damit zu tun, dass die im gerade geschilderten hypothetischen Beispielfall genannte rein deskriptive Nachzeichnung einer Entwicklung der Todesstrafe seitens der Leser wohl kaum als *Ethik*, sondern eher als eine kulturgeschichtliche Darstellung aufgefasst würde; eine von Normativität vollständig gereinigte Ethik, also eine rein deskriptiv-empirische Untersuchung moralischer Phänomene, widerspricht allerdings dem geläufigen Ethik-Verständnis. Sofern nun die in der gerade erwähnten Differenzierung FISCHERS begegnende zweite Gestalt der deskriptiven Ethik für Normativität durchaus offen ist, kann mit Recht gesagt werden, »dass die Charakterisierung *normative Ethik* genauso redundant ist wie die Charakterisierung »unverheirateter

17 Fischer u. a., Grundkurs Ethik, 87.

18 Fischer, Theologische Ethik, 201 (Hervorh. von mir, RL).

19 Fischer u. a., Grundkurs Ethik, 89.

Junggeselle. Ethik hat es per definitionem mit normativen Aussagen zu tun.«²⁰ Übrigens hat, ungeachtet des vermeintlichen normativen Desinteresses bei LUHMANN, dessen Feststellung, dass es in bestimmten Situationen »die vielleicht vordringlichste Aufgabe der Ethik« sein kann, »vor Moral zu warnen«,²¹ ihrerseits auch normative Implikationen.

– *Andererseits* ist es für das vorliegende Ethik-Lehrbuch, das explizit im Horizont des evangelisch-lutherischen Christentums verortet ist, schon aus prinzipiellen Gründen unverzichtbar, die normative Frage nach der »richtigen« Moral als eine entscheidende Dimension der ethischen Reflexion stets mitzuführen; im genannten Horizont geschieht dies allerdings, wie in 3.1 genauer zu begründen und zu präzisieren sein wird, in spezifischer Weise.

Exkurs: Metaethik

Oben war gesagt worden, dass sich sowohl die deskriptive als auch die normative Ethik mit moralischen Haltungen und Urteilen befassen, allerdings auf verschiedene Weise: Während die deskriptive Ethik solche Haltungen und Urteile beschreibt, werden sie von der normativen Ethik selbst formuliert und begründet. – »Aber was ist eigentlich ein moralisches Urteil? [...] Es ist die Aufgabe der Metaethik, diese Frage zu beantworten. Metaethische Theorien fällen selbst keine Urteile wie die normativen Ethiken. Sie beschreiben auch nicht, welche moralischen Urteile gefällt werden [...] wie die deskriptiv arbeitenden Moraltheorien. Vielmehr setzen sie eine Stufe tiefer an und fragen, was überhaupt unter einem moralischen Urteil zu verstehen ist.«²² Die Bezeichnung *Metaethik* (häufig begegnen auch die Bezeichnungen *analytische Ethik* oder *sprachanalytische Ethik*) ist im angloamerikanischen Sprachraum um die Mitte des 20. Jahrhunderts entstanden. Die Metaethik unternimmt vor allem den Versuch, durch eine Analyse der Sprache der Moral die Bedeutung und Funktion von Wörtern, Urteilen und Argumenten zu verstehen, die in moralischer Absicht verwendet werden. Dabei wird die Frage gestellt, ob moralisches Sprechen in dem Sinn Ausdruck einer rationalen Tätigkeit des Menschen ist, dass es wahrheitsfähige Aussagen formuliert (*Kognitivismus*) oder ob es nicht vielmehr auf irrationale Gefühle zurückgeht (*Nonkognitivismus*) und moralische Aussagen deshalb keinen Wahrheitswert besitzen. Innerhalb des Kognitivismus ist dann strittig, ob die Rationalität moralischer Rede eine

20 Quante, Einführung in die allgemeine Ethik, 17.

21 Luhmann, Paradigm lost, 41. Zuletzt wurde diese Formulierung im Bereich der evangelischen Theologie programmatisch aufgenommen von Körtner, Für die Vernunft.

22 Scarano, Metaethik – ein systematischer Überblick, 27.

empirischen Tatsachen analoge Überprüfbarkeit moralischer Aussagen impliziert (*Naturalismus*) oder ob sie auf einer Intuition beruht (*Intuitionismus*), auf »einer unmittelbaren Einsicht in die Gefordertheit eines durch moralische Sprache mitgeteilten Handelns. Die Rationalität der moralischen Intuition zeigt sich darin, daß das durch sie Erkannte [...] induktiv verallgemeinerbar, in allgemeingültigen Normen formulierbar ist.«²³ Im Bereich des Nonkognitivismus, dem zufolge moralische Urteile weder wahr noch falsch sein können (also keinen Wahrheitswert besitzen), können *Emotivismus* und *Präskriptivismus* unterschieden werden. Nach ersterem dienen moralische Behauptungen lediglich dazu, Gefühle zum Ausdruck zu bringen; für letztere ist der appellative Charakter von Bedeutung – moralische Aussagen haben das Ziel, auf eine Differenz zwischen Sollen und Sein hinzuweisen und zu einem Handeln zu motivieren, das diese Differenz beseitigt. Neben der in Kognitivismus und Nonkognitivismus traktierten Frage nach dem Wahrheitswert moralischer Aussagen beschäftigt sich der *Logizismus* mit der Methode moralischen Argumentierens. Hier spielt die sog. *deontische Logik* eine wichtige Rolle, die sich mit den logischen Verhältnissen normativer Begriffsausdrücke befasst. – Mit den vorstehenden Hinweisen ist das Spektrum metaethischer Fragestellungen lediglich grob und unvollständig skizziert. Eine vertiefte Behandlung ist im hier vorgegebenen Kontext nicht möglich.²⁴

In der deutschsprachigen theologischen Ethik hat TRUTZ RENDTORFF (vgl. 2.6.7) den Begriff der Metaethik aufgenommen, ihn allerdings mit Inhalten verbunden, die in den philosophischen Diskursen zur Metaethik keine Rolle spielen (vgl. 2.6.7). Als metaethische Reflexionen im genuinen Sinn des Begriffs können dagegen die Überlegungen von JOHANNES FISCHER über das narrative Fundament der sittlichen Erkenntnis gelten, wonach das Zustandekommen sittlicher Orientierung nicht in der *Überzeugung von der Richtigkeit allgemeiner moralischer Regeln* gründet, sondern in einer spezifischen *Wahrnehmung singulärer Situationen* (vgl. 2.6.9).

1.1.2 MORAL UND RECHT

Gerade wurde in Sachen Todesstrafe die – weltweit unterschiedliche – Rechtslage von der Frage nach moralischen Gründen für eine Befürwortung oder Ablehnung unterschieden. Diese Differenzierung verweist darauf, dass das Recht, zweifellos ein das menschliche (Zusammen-)Leben wesentlich bestimmender Bereich, in einem spezifischen – nachstehend ein wenig aufzuklärenden – Verhältnis zur Moral steht.

²³ Pieper, *Metaethik*, 1169 f.

²⁴ Maßgebliche Beiträge aus der Tradition der Metaethik sind abgedruckt in: *Metaethik. Klassische Texte*.

Dass ein Zusammenhang zwischen Moral und Recht besteht, sei zunächst an einigen Beispielen verdeutlicht. An erster Stelle ist auf einige Formulierungen des berühmten Juristen und Rechtshistorikers FRIEDRICH CARL VON SAVIGNY (1779–1861) zu verweisen. Der Begründer und Protagonist der von der Romantik beeinflussten sog. Historischen Rechtsschule hatte betont, dass alles positiviert (verschriftlichte) Recht stets im »Volksgeist«²⁵ verwurzelt ist, also in Charakter und Sitte desjenigen Volkes, innerhalb dessen sich die Verschriftlichung dieses Rechts vollzogen hat. Damit hat er zunächst, in Abgrenzung von der aufklärungsbedingten Vorstellung eines überzeitlichen und universal gültigen Naturrechts, die Abhängigkeit alles geltenden Rechts von der geschichtlichen Gesamtsituation eines Volkes – einschließlich seiner Moralvorstellungen – hervorgehoben. In seiner Schrift »Vom Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft« (1814) hat er diese Auffassung darüber hinaus dadurch unterstrichen, dass er, im Gegenzug zu der von ANTON FRIEDRICH JUSTUS THIBAUT (1772–1840) vorgetragenen Forderung nach Kodifizierung eines allgemeinen deutschen Zivilgesetzbuches, die *rechtserzeugende* Kraft von Kodifikationsakten bestritten hat.

»Die Summe dieser Ansicht also ist, daß alles Recht auf die Weise entsteht, welche der herrschende nicht ganz passende, Sprachgebrauch als Gewohnheitsrecht bezeichnet, d. h. daß es erst durch Sitte und Volksglaube, dann durch Jurisprudenz erzeugt wird, überall also durch innere, stillwirkende Kräfte, nicht durch die Willkür eines Gesetzgebers.«²⁶

An zweiter Stelle ist exemplarisch auf solche Formulierungen im kodifizierten und bis heute geltenden Recht hinzuweisen, die eine Anlehnung an gegebene Moralvorstellungen deutlich machen. So ist, etwa in § 138 Abs. 1 des am 1. Januar 1900 in Kraft getretenen Bürgerlichen Gesetzbuches (BGB), vom sittenwidrigen Rechtsgeschäft die Rede: »Ein Rechtsgeschäft, das gegen *die guten Sitten* verstößt, ist nichtig«.²⁷ Auch im umfangreichen Schuldrechtsteil des BGB (§§ 241–853) wird für den Fall einer vorsätzlichen Schädigung festgehalten: »Wer in einer gegen *die*

25 Vgl. zu diesem Begriff: Grossmann, Volksgeist.

26 von Savigny, Vom Beruf unsrer Zeit, 13 f.

27 Vgl. zur Deutungsgeschichte dieses Rechtstextes: Haferkamp, Sittenwidriges Rechtsgeschäft; Wucher.

guten Sitten verstoßenden Weise einem anderen vorsätzlich Schaden zufügt, ist dem anderen zum Ersatz des Schadens verpflichtet« (§ 826 BGB).

Das am 23. Mai 1949 in Kraft getretene »Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland« (GG) enthält ebenfalls einen Rückgriff auf bestehende Moralvorstellungen. In Art. 2 Abs. 1 GG, der jedem Bürger das Recht auf die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit garantiert, werden drei mögliche Rechtfertigungsgründe für die Einschränkung dieses Rechts genannt: »Jeder hat das Recht auf die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit, soweit er nicht [1] die Rechte anderer verletzt und nicht [2] gegen die verfassungsmäßige Ordnung oder [3] das *Sittengesetz* verstößt«. – Vergleichbar der im BGB festgehaltenen Rückbindung an »die guten Sitten« stellt also auch das GG durch den Rekurs auf »das Sittengesetz« einen Zusammenhang zwischen geltendem Recht und herrschenden Moralvorstellungen her.

Namentlich im Blick auf die genannten Regelungen des BGB hatte das Reichsgericht bereits in einer Entscheidung vom 11. April 1901 den Begriff der guten Sitten als »Anstandsgefühl aller billig und gerecht Denkenden« bezeichnet.²⁸ Und nach einem neueren BGB-Kommentar bezieht sich der Rechtsbegriff der »guten Sitten« auf die in einem bestimmten Bereich anerkannten moralischen Anschauungen.²⁹ Ganz offensichtlich wird hier die Konvergenz mit bestimmten Moralvorstellungen zum Kriterium für die Beurteilung der Rechtmäßigkeit einer Handlung erhoben. – Trotz des an dieser Stelle explizit hergestellten Zusammenhangs zwischen Moral und Recht ist es gerade im Kontext ethischer Reflexion wichtig, beide Größen sorgsam zu unterscheiden; dies gilt in besonderer Weise im Blick auf moderne und pluralistisch verfasste Gemeinwesen.

Grundsätzlich sind moralische Überzeugungen *innere* Haltungen, die das Handeln eines Menschen bestimmen; eine Änderung der jeweiligen Überzeugungen kann sich daraus ergeben, dass der betreffenden Person ethische Argumente einleuchten, die ihr bisher nicht vor Augen

28 Zitiert nach: Schiemann, Unerlaubte Handlungen (Deliktsrecht), 2778. Vgl. dazu auch: Armbrüster, §§ 134–138 BGB, 1534, Rdnr. 14 f. Das Urteil mit dem Aktenzeichen VI 443/00 ist abgedruckt in: Entscheidungen des Reichsgerichts in Zivilsachen, Band 48, 114–129, Zitat: 124 (<http://resolver.staatsbibliothek-berlin.de/RGN22674640301Do114>; Zugriff am 22. Juli 2019).

29 Vgl. dazu: Ellenberger, §§ 1–240 BGB, 138, Rdnr. 2.

standen und zur Änderung ihrer Auffassungen führen. Dagegen erstreckt sich das Verhältnis eines Menschen zum geltenden Recht auf sein *äußerliches* Verhalten; die Durchsetzung des Rechts vollzieht sich daher durch Zwänge und Sanktionen – und unter Absehung von der Frage, ob die mit Zwängen und Sanktionen belegte Person die Geltung eines bestimmten Gesetzes auch innerlich affirmiert. Es gehört zu den Stärken der politischen Ethik des lutherischen Protestantismus, die grundsätzliche Bedeutung der hier benannten Unterscheidung mit Nachdruck eingeschärft zu haben (vgl. 3.4.1) – auch wenn gerade MARTIN LUTHER (vgl. 2.3.1) in Sachen Rechtsdurchsetzung mit Nachdruck die Orientierung am Grundsatz der Billigkeit angemahnt hat (vgl. dazu 2.1.5b).

Hinzu kommt, dass im Allgemeinen der Bereich des rechtlich Zulässigen (des *Legalen*) größer ist als der Bereich des im Sinne der herrschenden Moralvorstellungen Anerkennungswürdigen und daher als gut Geltenden (des *Legitimen*).³⁰ Wer sich legal verhält, folgt dem Grundsatz: was nicht verboten ist, ist erlaubt. Allerdings: Auch wenn etwas durch positiviertes Recht nicht verboten (also legal) ist, kann es als moralisch falsch gelten: Ein kreativer, aber eben noch legaler Umgang mit dem Steuerrecht kann die moralische Reputation eines Menschen beschädigen. Man kann sich also durch sein Verhalten *moralisch* desavouieren, ohne sich *rechtlich* unkorrekt zu verhalten.

[Legalität und Legitimität]

- Legalität: Nicht-Abweichung vom geltenden Recht.
- Legitimität: Anerkennungswürdigkeit aufgrund von Übereinstimmungen mit den herrschenden Moralvorstellungen.

IMMANUEL KANT hat – in etwa deckungsgleich mit den gerade formulierten Bestimmungen – zwischen Legalität und Moralität unterschieden. Erstere bezeichnet die rein äußerliche Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetz, letztere die in der Idee der Pflicht wurzelnde hinter der Handlung stehende innere Motivation: »Man nennt die bloße Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben die Legalität (Gesetzmäßigkeit), diejenige aber, in welcher die Idee der Pflicht aus dem Gesetze zugleich die Triebfeder der Handlung ist, die Moralität (Sittlichkeit) derselben.«³¹ (Vgl. 2.4.1b)

³⁰ Vgl. zu den begriffsgeschichtlichen Hintergründen der Unterscheidung von Legalität und Legitimität: Würtenberger, Legitimität/Legalität.

³¹ Kant, Metaphysik der Sitten, 219,12–16.

An dieser Stelle wird schon deutlich, dass die Geltung und Anwendung des Rechts von der Verwirklichung bzw. Durchsetzung moralischer Vorstellungen in der menschlichen Lebenswelt zu unterscheiden ist. Natürlich gibt es zahlreiche Konvergenzen zwischen geläufigen Moralvorstellungen einerseits sowie rechtlichen Regelungen und Entscheidungen andererseits. Aber die rechtliche Geltung eines in Kraft stehenden Gesetzes oder die juristische Begründung eines rechtskräftigen Gerichtsurteils bestehen unabhängig von der moralischen Zustimmungsfähigkeit bzw. Beurteilbarkeit des Gesetzes bzw. des Urteils. Daraus ergibt sich einerseits – namentlich im Strafrecht – die oft beklagte Folge, dass moralisch fundierte und durch die Hoffnung auf Herstellung von Gerechtigkeit gespeiste Erwartungen der Opfer von Straftaten, ihrer Angehörigen und der Gesellschaft insgesamt durch die Rechtsprechung enttäuscht werden.³² Andererseits ist – insbesondere in pluralistisch verfassten Gemeinwesen, für die ja die Koexistenz ganz unterschiedlicher Vorstellungen über das moralisch Gute typisch ist – diese Unterscheidung von Recht und Moral höchst bedeutsam. Denn Leben im religiös-weltanschaulichen Pluralismus, wenn dieser als wünschens- und erhaltenswert gilt, heißt immer auch: Menschen müssen tolerieren, dass sich die je *eigenen* Moralvorstellungen gerade nicht in rechtsverbindlichen und damit *allgemein* geltenden Lebensorientierungen niederschlagen. Und die unverzichtbare Basis solcher Toleranz, die allein eine friedliche Koexistenz der kontroversen Moralen sichert, ist ein gleichsam moralunabhängiges Recht, dessen Geltung auch von denen respektiert wird, die bestimmte Regelungen oder Entscheidungen aus moralischen Gründen für kritikwürdig halten – und diese Kritik auch äußern können müssen. – Ein besonders deutliches Beispiel für die Diskrepanz zwischen der Notwendigkeit einheitlicher rechtlicher Regelungen und der Pluralität moralischer Überzeugungen sind übrigens die politisch-gesellschaftlichen Auseinandersetzungen über den Schutz vorgeburtlichen menschlichen Lebens (vgl. 3.2.4b).

Insbesondere der Hinweis auf die zeitgenössische Vielfältigkeit koexistenter Moralen macht deutlich, warum die oben erwähnte Rückbindung des geltenden Rechts an »die guten Sitten« oder gar an »das Sittengesetz« keineswegs automatisch dazu führen kann, dass sich das Recht der Moral gleichsam unterstellt, sich also seinerseits direkt und konkret

32 Vgl. dazu: Kinzig, Strafgerechtigkeit und strafrechtliche Sanktionen.

moralisch fundiert. Deshalb gilt der rechtlich positivierte Begriff der guten Sitten in der Jurisprudenz als ein sog. unbestimmter Rechtsbegriff. Das bedeutet: Die in ihm enthaltenen Moral- oder Wertvorstellungen sind inhaltlich nicht genau spezifiziert, sondern sie müssen im Zuge der Rechtsauslegung erst material gefüllt werden.³³ Insofern ändert sich das inhaltliche Profil dieses Begriffs mit dem Wandel der gesamtgesellschaftlichen Moralvorstellungen.

Als ein hierfür geradezu klassisches Beispiel kann die Neuregelung der Rechtsgeschäfte über sexuelle Handlungen durch das am 1. Januar 2002 in Kraft getretene Prostitutionsgesetz vom 20. Dezember 2001 (ProstG) gelten. Nach § 1 Abs. 1 ProstG begründet eine Vereinbarung über die Zahlung eines Entgelts für die Vornahme sexueller Handlungen nach deren Erbringung eine rechtswirksame Forderung.³⁴ Bis dahin galten Verträge über sexuelle Dienstleistungen grundsätzlich als sittenwidrig im Sinne von § 138 BGB. Diese Rechtsauffassung entsprach der traditionellen sozialmoralischen Vorstellung vom sittenwidrigen Charakter aller Sexualität außerhalb einer zweigeschlechtlichen Ehe. Einer (freilich nicht ganz unumstrittenen; vgl. Anm. 36) Rechtsauffassung zufolge hat das ProstG dem Wandel der gesellschaftlichen Moralvorstellungen insofern Rechnung getragen, als darin »die Rechtsverhältnisse der Prostituierten vom Anwendungsbereich des § 138 BGB«³⁵ ausgenommen werden, wodurch die Sittenwidrigkeit der Prostitution entfallen ist.³⁶

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass jeder gegenwärtige Bezug auf den Begriff der guten Sitten im Sinne von § 138 BGB die seit dem Inkrafttreten des BGB eingetretenen Veränderungen und Pluralisierungen der herrschenden Moralvorstellungen berücksichtigen wird – Veränderungen und Pluralisierungen, die es eben nicht mehr erlauben, das Recht allzu unmittelbar in einem bestimmten moralischen Horizont zu verankern. Denn als ein solcher »Anker« könnte stets nur eine (mehr oder weniger konkrete) *Partikulärmoral* in Frage kommen, und in einem solchen Fall wäre das Recht nicht mehr nur ein moralisch neutraler Schiedsrichter, der die friedliche Koexistenz der *Gesamtheit* potentiell konfligierender Moralen organisiert, sondern es wäre selbst zugleich auch Partei. Analoges gilt übrigens im Blick auf Art. 2 Abs. 1 GG; auch das

33 »Die guten Sitten sind ein unbestimmter, der Konkretisierung bedürftiger und fähiger Rechtsbegriff« (Armbrüster, §§ 134–138 BGB, 1533, Rdnr. 11).

34 »Sind sexuelle Handlungen gegen ein vorher vereinbartes Entgelt vorgenommen worden, so begründet diese Vereinbarung eine rechtswirksame Forderung« (§ 1 Abs. 1 ProstG).

35 Armbrüster, Anhang zu § 138 BGB, 1606, Rdnr. 19.

36 Anders: Ellenberger, §§ 1–240 BGB, 147, Rdnr. 52, 155, Rdnr. 2.

hier als eine eigenständige Instanz zur Beschränkung der allgemeinen Handlungsfreiheit eingeführte »Sittengesetz« stellt, jedenfalls nach gegenwärtig herrschender Meinung, »kein Auffangnetz für ansonsten nicht zu rechtfertigende Grundrechtsbeschränkungen dar und *statuiert keine verbindliche Sozialmoral*«.37 Daher geht die »Schranke des Sittengesetzes in der Schranke der verfassungsmäßigen Ordnung auf«38 und kann keine »eigenständige Funktion bei der Begrenzung der allgemeinen Handlungsfreiheit« beanspruchen.39

Daraus, dass von einer allem Recht vorgelagerten Einheitsmoral nicht mehr gesprochen werden kann, folgt aber keineswegs die prinzipielle »Unerreichbarkeit« des Rechts für die Moral. Denn zunächst bleibt, darauf wurde schon verwiesen, eine moralisch motivierte *Kritik* des geltenden Rechts selbstverständlich möglich (a). In einer nicht nur pluralistisch verfassten, sondern dabei zugleich auf Partizipation resp. Verantwortungsübernahme der Bürger angelegten Gesellschaft ist darüber hinaus auch eine moralisch motivierte *Veränderung* des Rechts üblich und erwünscht (b)40. Dies heißt konkret: Der unweigerlich von bestimmten Moralvorstellungen geprägte Bürger – insbesondere wenn er als politischer Mandats- und/oder Amtsträger agiert – bringt sich (und damit dezidiert auch die von ihm geteilten Moralvorstellungen) in gesellschaftliche Diskurse ein. Am Ende eines solchen durch die Thematisierung eines gesellschaftlich relevanten Problems eingeleiteten Diskurses kann, nach Abschluss eines entsprechenden Gesetzgebungsverfahrens, eine Veränderung der Rechtslage stehen, die spezifischen zuvor nicht berücksichtigten Moralvorstellungen Rechnung trägt.

Schließlich ist der Fall denkbar, dass einerseits bestimmte Regelungen des geltenden Rechts oder gar das Rechtssystem insgesamt als nach-

37 Dreier, Artikel 2 I GG (Freie Entfaltung der Persönlichkeit), 369, Rdnr. 59. Dreier weiter (ebd.): »Ein solches Wertungsreservoir könnte angesichts der hohen Normierungsdichte der deutschen Rechtsordnung und der Pluralität gesellschaftlicher Anschauungen und Lebensentwürfe nur zu dem schwer haltbaren Ergebnis führen, subjektive Präferenzen der Rechtsanwender als Schranke grundrechtlicher Freiheit zu etablieren«.

38 Starck, Präambel. Artikel 1–5, 1193, Rdnr. 36.

39 Dreier, Artikel 2 I GG, 368, Rdnr. 59.

40 Aus der Perspektive einer evangelischen Ethik können Partizipation resp. Verantwortungsübernahme sogar als *Pflicht* geltend gemacht werden; vgl. dazu: von Scheliha, Protestantische Ethik des Politischen, 229–236.

haltig unmoralisch erlebt werden und dass es andererseits keine realistischen Veränderungsaussichten gibt. In einer solchen Situation steht der Bürger vor der Wahl, entweder Rechtsgehorsam zu leisten und damit seine moralischen Überzeugungen dem als unmoralisch empfundenen Recht unterzuordnen (c) oder den Rechtsgehorsam zu verweigern (d). Im Fall der Verweigerung des Rechtsgehorsams ist dabei nochmals zu unterscheiden zwischen dem dezidierten zivilen Ungehorsam gegenüber einzelnen Entscheidungen staatlicher Institutionen (d1) und dem grundsätzlichen Widerstand gegenüber der geltenden Rechtsordnung (d2). Beide Varianten dieses Falls laufen gleichermaßen darauf hinaus, dass sich ein Mensch durch sein Verhalten *rechtlich* desavouiert, ohne sich dabei *moralisch* inkonsequent zu verhalten. – Die Frage, ob die moralischen Probleme mit dem Rechtsgehorsam nachvollziehbar und zustimmungsfähig sind, ist damit freilich noch nicht entschieden.

[Konstellationen im Verhältnis von Recht und Moral]

- (a) Respektierung geltenden Rechts, das aus moralischen Gründen kritisiert werden kann.
- (b) Versuch der moralisch motivierten Veränderung geltenden Rechts.
- (c) Leistung von Rechtsgehorsam angesichts des als unmoralisch empfundenen Rechts
- (d) moralisch motivierte Verweigerung des Rechtsgehorsams als (1) ziviler Ungehorsam oder (2) Widerstand.

1.1.3 DAS PROBLEM DES NATURRECHTS

Die vorstehenden Hinweise haben deutlich gemacht, dass die Unterscheidung von Recht und Moral nicht nur für eine gemeinwohlverträgliche Organisation des modernen Pluralismus von Bedeutung ist, sondern auch die Möglichkeit einer moralisch fundierten Kritik geltenden Rechts sichert. Als eine solche kritische Instanz, die es erlaubt, die Moralität des positivierten Rechts zu beurteilen, wurde in der Ethik vielfach das sog. *Naturrecht* betrachtet. Entscheidend für den Naturrechtsbegriff ist der Gedanke, »dass allem von Menschen hervorgebrachten Recht ein für sie unverfügbares Recht zu Grunde liegt«. ⁴¹ Dieses sog. Naturrecht, also das der Vernunftnatur des Menschen entsprechende Recht, gilt als der »Inbegriff derjenigen Rechtsnormen, die unabhängig von

⁴¹ Huber, Rechtsethik, 144.

positiven Gesetzen und Konventionen für alle Menschen Verbindlichkeit beanspruchen.«⁴² Dabei ist impliziert, dass solche positiven Gesetze und Konventionen, die von den Normen des Naturrechts abweichen, als illegitim zu gelten haben.

Der Begriff des Naturrechts hat eine lange Geschichte, die bis in die vorphilosophische Antike zurückreicht (vgl. dazu die Hinweise auf die »Antigone« des SOPHOKLES in 1.2.1c). Auch für das Christentum gewann die bei ARISTOTELES bereits angebaute und vom antiken Stoizismus breit ausgebildete Naturrechtsidee maßgebliche Bedeutung (vgl. 1.3.1b). Diese Bedeutung hat der Naturrechtsgedanke in der römisch-katholischen Tradition im Grundsatz bis heute behalten (vgl. 2.7.1). Das Verhältnis des Protestantismus zum Naturrecht ist weniger ungebrochen. Allerdings hat nicht nur die altprotestantische Religionskultur – also die evangelische Ethik zwischen Reformation und Aufklärung – den Naturrechtsgedanken breit rezipiert. Sondern auch in der Moderne lassen sich »Exempel für die ›hinkende Naturrechtslehre‹ im Protestantismus« benennen.⁴³ Bereits in der Aufklärung wurde allerdings eine von den tradierten christlich-religiösen Voraussetzungen weitgehend emanzipierte Naturrechtskonzeption entwickelt. Das Naturrecht, das seit dem 18. Jahrhundert zur Begründung universal geltender Menschenrechte herangezogen wurde (vgl. 3.2.2a.b), hat man entsprechend verstanden als die Gesamtheit derjenigen moralischen Normen,

»welche nicht kraft ihres Ursprungs von einem legitimen Gesetzgeber, sondern kraft rein immanenter Qualitäten legitim sind: die spezifische und einzig consequente Form der Legitimität eines Rechts, welche übrigbleiben kann, wenn religiöse Offenbarungen und autoritäre Heiligkeit der Tradition und ihrer Träger fortfallen.«⁴⁴

Seine letzte bedeutende Konjunkturphase erlebte der Naturrechtsgedanke in Deutschland nach dem Ende des Nationalsozialismus. Die damals erfolgte Erneuerung des Naturrechtsdenkens ist insbesondere mit dem Rechtsphilosophen GUSTAV RADBRUCH (1878–1949) verbunden. In seinem 1946 in der »Süddeutsche[n] Juristenzeitung« veröffentlichten Aufsatz mit dem Titel »Gesetzliches Unrecht und übergesetzli-

42 Zenkert, Naturrecht I, 129.

43 Tanner, Der lange Schatten des Naturrechts, 35.

44 Weber, Die Entwicklungsbedingungen des Rechts, 596,4–9.

ches Recht« hat RADBRUCH die nach ihm benannte (sog. RADBRUCHSCHE) Formel formuliert.

»Der Konflikt zwischen der Gerechtigkeit und der Rechtssicherheit dürfte dahin zu lösen sein, daß das positive, durch Satzung und Macht gesicherte Recht auch dann den Vorrang hat, wenn es inhaltlich ungerecht und unzweckmäßig ist, es sei denn daß der Widerspruch des positiven Gesetzes zur Gerechtigkeit ein so unerträgliches Maß erreicht, daß das Gesetz als »unrichtiges Recht« der Gerechtigkeit zu weichen hat. Es ist unmöglich, eine schärfere Linie zu ziehen zwischen den Fällen des gesetzlichen Unrechts und den trotz unrichtigen Inhalts dennoch geltenden Gesetzen; eine andere Grenzziehung aber kann mit aller Schärfe vorgenommen werden: wo Gerechtigkeit nicht einmal erstrebt wird, wo die Gleichheit, die den Kern der Gerechtigkeit ausmacht, bei der Setzung positiven Rechts bewußt verleugnet wurde, da ist das Gesetz nicht etwa nur »unrichtiges Recht«, vielmehr entbehrt es überhaupt der Rechtsnatur.«⁴⁵

Diese Feststellung einer möglichen Differenz zwischen positivem und gerechtem Recht hat RADBRUCH – in einem 1947 (in der Monatsschrift »Die Wandlung«) erschienenen Beitrag – dazu geführt, explizit eine Neuorientierung der Rechtswissenschaft am Naturrechtsbegriff zu fordern:

»Die Rechtswissenschaft muß sich wieder auf die jahrtausendalte gemeinsame Weisheit der Antike, des christlichen Mittelalters und des Zeitalters der Aufklärung besinnen, daß es ein höheres Recht gebe als das Gesetz, ein Naturrecht, [...] an dem gemessen Unrecht Unrecht bleibt, auch wenn es in die Form des Gesetzes gegossen ist.«⁴⁶

Diese Formulierungen haben die deutsche Rechtsprechungspraxis maßgeblich geprägt, insbesondere im Zusammenhang mit der strafrechtlichen Aufarbeitung der beiden deutschen Diktaturen.⁴⁷ Zugleich freilich ist die – bei RADBRUCH durchaus nachvollziehbar vorgetragene – Berufung auf ein das positive Recht moralisch orientierendes und es damit legitimierendes Naturrecht auch immer wieder kritisiert worden, sowohl im Bereich der Rechtswissenschaft als auch in der Ethik. Beklagt wurde insbesondere der dem Naturrechtsbegriff anhaftende

45 Radbruch, Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht, 89.

46 Radbruch, Die Erneuerung des Rechts, 2.

47 Hierüber informiert eingehend: Vassalli, Radbruchsche Formel und Strafrecht.

Mangel an inhaltlicher Eindeutigkeit. Der Begriff des Naturrechts diene, so der Vorwurf, letztlich auch nur dazu, *partikulare* moralische Überzeugungen mit dem »Heiligenschein« des *universal* Geltenden auszustatten bzw. die *Autonomie* des moralischen Subjekts durch ein allen sittlichen Eigenüberzeugungen vermeintlich vorgelagertes *heteronomes* Normenkorsett einzuschränken; ein solcher Vorwurf wird gelegentlich gegen ein überpositiv-naturrechtliches Verständnis der Menschenwürdegarantie in Art. 1 Abs. 1 GG erhoben (vgl. 3.2.2c).

[Naturrecht]

- Bezeichnung für die Summe der in der Vernunftnatur aller Menschen verankerten und allgemein erkennbaren Rechtsgrundsätze, die wegen ihrer Überzeitlichkeit und Unwandelbarkeit als universal verbindlich angenommen und daher als Beurteilungsmaßstab für die Legitimität (die moralische Zustimmungsfähigkeit) des vom Menschen gesetzten (positiven) Rechts beansprucht werden.
- In der christlichen Ethik hat das Naturrechtsdenken seit der Antike eine Rolle gespielt. Es prägte auch die altprotestantische Religionskultur, bestimmt die römisch-katholische Moraltheologie teilweise bis in die Gegenwart und hat die Ausbildung der modernen Idee der Menschenrechte forciert. Traditionelle Naturrechtstraditionen werden heute in Rechtslehre und Ethik vielfach skeptisch betrachtet.

Doch ungeachtet der – hier nicht im Einzelnen zu diskutierenden – Berechtigung dieser Einwände kommt dem Naturrechtsbegriff durchaus eine Bedeutung für die Ethik zu. Er hält nämlich den Sinn dafür lebendig, dass Moral und Recht, auch wenn sie grundsätzlich unterschieden werden und unvermischt bleiben müssen (s. o.), doch zugleich nicht völlig getrennt werden können. Zwar kann der mit dem Naturrechtsbegriff verbundene Gedanke überzeitlich-unwandelbarer Rechtsgrundsätze »in einer im Fluß befindlichen, säkularen und technisierten Weltgesellschaft, der ein dynamisches, prozeßhaftes Weltbild korrespondiert, nur noch eine begrenzte, geschichtlich relativierte Bedeutung haben.«⁴⁸ Nichtsdestotrotz ist er auch gegenwärtig noch dafür geeignet, die moralische Dimension des menschlichen Rechtsbewusstseins zu konzeptualisieren und damit auf die Möglichkeit wie die Notwendigkeit eines ethischen Diskurses über die Legitimität des Legalen zu verweisen: »Das Naturrecht als Limitierung und kritische Legitimierung

48 Lange, Ethik in evangelischer Perspektive, 313 f.

von Ordnung beinhaltet eine Frage und Aufgabe für menschliches Handeln.⁴⁹ – »Die Naturrechtstradition« kann insofern »als hermeneutisches Sensorium für Grundprobleme der Ethik« gelten.⁵⁰

1.1.4 VERTIEFENDE UND WEITERFÜHRENDE LITERATUR

- Dreier, Horst: Die Radbruchsche Formel – Erkenntnis oder Bekenntnis? (1991), in: Martin Borowski/St Stanley L. Paulsen (Hg.), Die Natur des Rechts bei Gustav Radbruch, Tübingen 2015 (Grundlagen der Rechtswissenschaft 24), 1–22.
- Genzenmüller, Jörg: Der Rechtsstaat und die strafrechtliche Aufarbeitung von Diktaturen, in: Ders. (Hg.), Recht und Gerechtigkeit: Die strafrechtliche Aufarbeitung von Diktaturen in Europa, Köln – Weimar – Wien 2017, 11–21.
- von Kutschera, Franz: Grundlagen der Ethik. Zweite, völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Berlin – New York 1999, 42–50.
- Neumann, Ulfrid: Recht und Moral, in: Eric Hilgendorf/Jan C. Joerden (Hg.), Handbuch Rechtsphilosophie, Stuttgart 2017, 7–15.
- Sandkühler, Hans Jörg: Moral und Recht? Recht und Moral? Zur Einführung, in: Ders. (Hg.), Recht und Moral, Hamburg 2010, 9–32.
- Spaemann, Robert: Die Aktualität des Naturrechts (1973), in: Ders., Philosophische Essays, Stuttgart 1983, 60–79.

1.2 ETHIK ALS PHILOSOPHISCHE DISZIPLIN

Schon lange bevor sich eine christliche Ethik – also eine theologisch fundierte Moralreflexion – artikulierte, hatte sich eine philosophische Ethik etabliert, ein Vorgang, der entscheidend mit dem Werk des ARISTOTELES verbunden ist. Bevor das Profil dieses Ansatzes umrissen wird (1.2.3), ist ein kurzer Blick auf dessen Vorläufer und Hintergründe zu werfen. Dabei wird zunächst auf die Behandlung moralischer Fragen in der altgriechischen Literatur eingegangen (1.2.1), bevor – mit einigen Hinweisen auf die antike Sophistik und die Philosophie PLATONS (428/427–348/347 v. Chr.) – das nähere Vorfeld und das unmittelbare Umfeld der praktischen Philosophie des ARISTOTELES skizziert werden (1.2.2).

49 Honecker, Einführung in die theologische Ethik, 123.

50 So die Überschrift zu Abschnitt I 4 in: Tanner, Der lange Schatten des Naturrechts, 53–58.

1.2.1 DIE »ETHIK« DER VORPHILOSOPHISCHEN ZEIT

»Der 24. Gesang der Ilias enthält eines der ältesten Dokumente europäischer Ethik.« – Mit dieser Aussage lässt der klassische Philologe FRANZ DIRLMEIER (1904–1977) die Einleitung seines Kommentars zur »Nikomachischen Ethik« (»Ethica Nicomachea« = EN) des ARISTOTELES beginnen.⁵¹ DIRLMEIERS Formulierung macht deutlich, dass der Entstehung der philosophisch-wissenschaftlichen Ethik eine historische Phase vorausging, in der bereits ethisch reflektiert und argumentiert wurde, aber eben noch in anderer als in philosophischer Weise.

Es entspricht diesem Sachverhalt, dass es unterschiedliche Möglichkeiten für den Einsatzpunkt bei der Darstellung einer Geschichte der Ethik gibt.

– Man kann eine solche Darstellung schon mit der Behandlung frühester erhaltener Zeugnisse der Beschäftigung mit moralischen Fragen beginnen lassen, also mit einem Blick auf »prähistorische und primitive Kulturen«.⁵²

– Möglich ist auch die Eröffnung mit Hinweisen zu den Anfängen der Ethik in der Dichtung.⁵³

– Als Anfangspunkt kann schließlich erst die praktische Philosophie des ARISTOTELES gewählt werden, also der Punkt, an dem die Reflexion moralischer Fragen unter der ausdrücklichen Bezeichnung *Ethik* einsetzt.⁵⁴

Nachstehend wird – anknüpfend an die an zweiter Stelle genannte Möglichkeit – etwas zur *literarischen* Befassung mit moralischen Themen ausgeführt. Dabei werden exemplarisch Fragestellungen berücksichtigt, die für die unmittelbare Vorgeschichte, den Durchbruch und die Ausgestaltung der philosophischen Ethik von Bedeutung werden sollten.

(a *Das Verhalten des Achilleus*) Mit dem griechischen Helden ACHILLEUS ist ein maßgeblicher Protagonist der »Ilias« des HOMER angesprochen. Dieses Werk hat, gemeinsam mit HOMERS »Odyssee«, eine für das

51 Aristoteles, Nikomachische Ethik, übersetzt und kommentiert von Franz Dirlmeier, 245.

52 Vgl. dazu: Rohls, Geschichte der Ethik, 10–12.

53 Vgl. dazu: Dittrich, Geschichte der Ethik, 20–120.

54 Vgl. dazu JOACHIM RITTERS begriffsgeschichtlich geleitete Darstellung der Ethik-Entwicklung bis Hegel (Ritter, Ethik I–VI).

Selbstverständnis des antiken Griechenland gleichsam »kanonische« Bedeutung gewonnen. Beide Epen gehen auf eine lange mündliche Tradition zurück und dürften in der 2. Hälfte des 8. vorchristlichen Jahrhunderts ihre endgültige Fassung erhalten haben.

Das oben angeführte Zitat von DIRLMEIER hat darauf verwiesen, dass im 24. (und letzten) Buch⁵⁵ der »Ilias« ethische Reflexionen in literarischer Form enthalten sind. Diese Feststellung bezieht sich zunächst auf die Beurteilung von ACHILLEUS' Verhalten: Von Trauer- und Rachegefühlen getrieben, schleift er den Leichnam des von ihm getöteten HEKTOR mit seinem Pferdegespann um das Grab seines Freundes PATROKLOS, der seinerseits zuvor von HEKTOR getötet worden war. Angesichts dieser Grausamkeit, die gegen die auch in kriegerischen Auseinandersetzungen übliche Sitte verstieß, mit den Körpern getöteter Feinde pietätvoll umzugehen, sind sogar einige der Götter irritiert. Der entsprechende ethische Diskurs im Olymp wird von APOLLON initiiert⁵⁶:

καὶ τότε ἄρ' ἀθανάτοισι μετῆδα Φοῖβος Ἀπόλλων
σχέτλιοι ἔστε θεοί, δηλήμονες· οὐ νύ ποθ' ὑμῖν
Ἔκτωρ μηρί' ἔκρη βοῶν αἰγῶν τε τελείων;
τὸν νῦν οὐκ ἔτλητε νέκυν περ ἔοντα σαῶσαι
ἦ τ' ἀλόγῳ ἰδέειν καὶ μητέρι καὶ τέκει ᾗ
καὶ πατέρι Πριάμῳ λαοῖσι τε, τοί κέ μιν ᾧκα
ἐν πυρὶ κήαιεν καὶ ἐπὶ κτέρεα κτερίσαιεν.
ἀλλ' ὄλοφ' Ἀχιλῆι θεοὶ βούλεσθ' ἐπαρήγειν,
ᾗ οὔτ' ἄρ φρένες εἰσὶν ἐναΐσιμοι οὔτε νόημα
[...]

ὡς Ἀχιλεὺς ἔλεον μὲν ἀπόλεσεν, οὐδέ οἱ αἰδῶς
γίγνεται, ἦ τ' ἄνδρας μέγα σίνεται ἠδ' ὀνίνησι.
μέλλει μὲν πού τις καὶ φίλτερον ἄλλον ὀλέσσαι
ἠὲ κασίγνητον ὀμογάστριον ἠὲ καὶ υἱόν
ἀλλ' ἦτοι κλαύσας καὶ ὀδυράμενος μεθέηκε
τλητὸν γὰρ Μοῖραι θυμὸν θέσαν ἀνθρώποισιν.
(Homer, Ilias 24, 32–40.44–49)

- 55 Vielfach wird im Blick auf »Ilias« und »Odyssee« nicht von *Büchern*, sondern von *Gesängen* gesprochen. Dies ist insofern plausibel, als die Texte aus einer mündlichen Sängertadition hervorgegangen sind. In ihrer heute vorliegenden Gestalt sind sie freilich »so sehr als Ganzheiten durchkonstruiert, daß man sagen muß, sie sind von vornherein nicht für Hörer, sondern für Leser gedacht« (Seeck, Homer, 39). Daher ist hier vom 24. *Buch* der »Ilias« die Rede.
- 56 Die (durchaus unkonventionelle) Übersetzung stammt von RAOUL SCHROTT (geb. 1965): Homer, Ilias. Übertragen von Raoul Schrott, 494.

»da wandte apollon sich an die götter:
 was seid ihr hartherzig, ihr götter, so grausame wesen!
 hat hektor euch etwa nie ziegen und rinder verbrannt?
 bringt ihrs nicht mal über euch, seiner frau, dem sohn
 den eltern und seinem volk den leichnam zu überlassen
 damit die ihn mit allen grabbeigaben bestatten können?
 nein – ihr helft ja lieber achilleús! Diesem unmenschen
 der vollkommen verroht ist, gefühlskalt und unnachgiebig
 [...] er respektiert nichts und niemand; er kennt keine scham
 die die menschen bremsen, sie aber auch lenken kann.
 ist er vielleicht der erste, der einen freund verliert?
 selbst beim tod eines leiblichen bruders oder eines sohns
 der einem nähersteht, hört irgendwann das lamento auf –
 die moiren lehrten den mensch, leid geduldig zu ertragen.«

Das in der deutschen Fassung unübersetzt gebliebene Wort *Μοῖραι* (*moirai*), das nur an dieser Stelle der »Ilias« im Plural begegnet (der Singular lautet *μοῖρα/moira*), bezeichnet so etwas wie die Bestimmung des Menschen, vereinfacht gesagt: sein Schicksal. Dieser Bestimmung handelnd zu entsprechen, darin besteht das, was man nach HOMER die Kunst der richtigen Lebensführung nennen könnte. Und zu der allen Menschen zugemuteten bestimmungentsprechenden Lebensführung gehört u. a. das geduldige Ertragen von Leid.

Insgesamt – dies geht bereits über das am zitierten Text direkt Erkennbare hinaus – muss nach HOMER eine angemessene menschliche Lebensführung an *θέμις* (*thémis*) und *δίκη* (*díke*) orientiert sein. Diese Wörter bezeichnen zunächst das durch einen Machthaber repräsentierte göttlich autorisierte Recht (*θέμις/thémis*), das allerdings nicht einfach mit der willkürlichen Eigenmacht des Herrschers gleichzusetzen ist. Diese Eigenmacht muss vielmehr in Einklang stehen mit der *δίκη* (*díke*) als der allem Partikularwillen übergeordneten Rechtsmacht. Ein eigenmächtiger Verstoß gegen die Grundsätze der *δίκη* (*díke*) kann als *ὑβρίς* (*hýbris*) bezeichnet werden; dies ist der Fall z. B. in Ilias 1, 202, wo ACHILLEUS die Haltung AGAMEMNONS kritisiert. Letzterer hatte als Anführer der Griechen im Trojanischen Krieg in einer spezifischen Situation die von ACHILLEUS erbeutete Sklavin und Geliebte BRISEÏS für sich beansprucht.

Bei der *δίκη* (*díke*) handelt es sich nun um diejenige »Größe«, die die konkrete Bestimmung (*μοῖρα/moira*) jedes Menschen zur Durchsetzung bringt. – ACHILLEUS hat also, indem er seiner Trauer und seinem

Zorn freien Lauf ließ, mit seinem Verhalten gegen die durch die μοῖρα (*moira*) allen Menschen zugemutete Bestimmung verstoßen, Leid geduldig zu ertragen. Im konkreten Fall wird daher von ihm gesagt, er kenne keine Scham (αἰδώς/*aidós*), ihm fehle also die Empfindung für das in seiner Situation angemessene Handeln.

Ungeachtet dessen, dass konkret die Schamempfindung in der aristotelischen Ethik nur noch eine untergeordnete Rolle spielen wird, sind doch bereits die hier referierten ethischen Reflexionen bei HOMER als »frühe Stufe einer Ethik des Maßes«⁵⁷ erkennbar, wie sie dann in ARISTOTELES' Lehre von der ethischen Tugend als der Mitte zwischen zwei Extremen weiterentwickelt wird. Denn es ist

»... unverkennbar, wie bei Homer die friedliche, mildere Sitte mit ihrer auf die und *aidós* fließenden Betätigung doch ethisch den Vorrang vor der kriegerischen, raueren Sitte mit ihrem Gepräge von Eigenmacht-*thémis* gewinnt.«⁵⁸

(*b Götter und Menschen bei Homer*) In den Homerischen Epen stößt man regelmäßig auf ein eigentümliches Ineinander von göttlicher und menschlicher Handlungsebene:

»Homer bringt auf seiner Bühne zwei Ebenen ins Spiel. Im Schnürboden oben sieht man die Unsterblichen auf ihrem Olymp agieren – während unten die Kämpfenden jenen Handlungsspielraum auszunützen versuchen, der ihnen von den zynisch an den Fäden ziehenden und ihre Taten voyeuristisch kommentierenden Göttern gelassen wird. Freier Wille und göttliche Einwirkung überschneiden sich.«⁵⁹

Die Frage, inwieweit im Rahmen eines solchen Konzepts bei HOMER von menschlicher Handlungs- bzw. Entscheidungs- oder gar Willensfreiheit gesprochen werden kann, ist hier nicht zu behandeln (vgl. 3.2.1)⁶⁰. Stattdessen sind hier zwei Punkte hervorzuheben.

(1) Nach HOMER erstreckt sich die Macht des Schicksals (der μοῖρα/*moira*) nicht nur auf die Menschen, sondern in gewisser Weise auch auf die *Götter*. Diese können zwar »in absoluter Willkür und Unverantwort-

57 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, übersetzt und kommentiert von Franz Dirlmeier, 245.

58 Dittrich, *Geschichte der Ethik*, 31.

59 Schrott, *Zur Ilias*, XV.

60 Diese Frage wird diskutiert bei: Sarischoulis, *Motive und Handlung bei Homer*.

lichkeit« die Angelegenheiten und Vorhaben der Menschen beeinflussen, befördern oder durchkreuzen; allerdings: »die Erfüllung des über die Menschen verhängten Todesloses vermögen sie nicht hintanzuhalten.«⁶¹ Die für diese Begrenztheit göttlicher Machtfülle wahrscheinlich berühmteste Belegstelle aus der Homerischen »Ilias« ist die Klage des Zeus über den bevorstehenden Tod seines Sohnes SARPEDON im Kampf gegen PATROKLOS. – Obwohl ZEUS bei HOMER nicht nur als der bedeutendste und mächtigste aller Götter vorgestellt wird, sondern auch als derjenige, dessen Wille sich mit dem Tod zahlreicher Griechen vor Troja erfüllte (vgl. Ilias 1,5: Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή/*Diòs d' eteleieto boulé*), muss er dennoch die dem SARPEDON vom Schicksal verhängte Tötung hinnehmen:

ὦ μοι ἐγών, ὃ τέ μοι Σαρπηδόνα φίλτατον ἀνδρῶν
μοῖρ' ὑπὸ Πατρόκλοιο Μενoitιάδαο δαμῆναι. (Homer, Ilias 16, 433 f.)

»Ach, dass es Moira ist, dass mir Sarpedon, der Männer mir liebster,
durch den Sohn des Menoitios, Patroklos, findet sein Ende.«

(Übersetzung: ROCHUS LEONHARDT)

Anders als die von RAOUL SCHROTT stammende Übersetzung dieser Stelle (»Ah – das paßt mir gar nicht, wenn pátroklos meinen sohn sarpedón, der mensch, der mir am liebsten ist, umbringt!«) bringt die oben abgedruckte Übertragung zum Ausdruck, dass hinter der von Zeus beklagten Tötung die μοῖρα (*moira*) steht.

(2) Aus dieser Konstellation ergab sich, dass sich die Menschen im literarischen Kosmos HOMERS einem unberechenbaren und alle eigenen Initiativen gegebenenfalls zunichtemachenden Walten der Götter und des Schicksals ausgesetzt sahen. Gelingen und Misslingen des Lebens, Glück und Unglück des Menschen, galten mithin stets primär als »Gabe der Götter und des Geschicks und Heimsuchung durch sie«⁶².

[Ethik bei Homer]

- wichtige Grundbegriffe: θέμις (*thémis*): das durch einen Machthaber repräsentierte göttlich autorisierte Recht; δίκη (*dikē*): die allem Partikularwillen übergeordnete Rechtsmacht; ὑβρις (*hýbris*): eigenmächtiger Verstoß eines Menschen gegen die Grundsätze der δίκη (*dikē*); αἰδώς (*aidós*): menschliche Empfindung für das in einer konkreten Situation angemessene Handeln.

61 Dittrich, Geschichte der Ethik, 33.

62 Ritter, Glück I, 679.

- Vermischung von menschlicher Handlungswelt und göttlicher Einwirkung.
- Begrenztheit der menschlichen, aber auch der göttlichen Handlungsmacht durch das Schicksal (*μοῖρα/moira*).

Die Etablierung der Ethik als philosophische Disziplin bedeutete demgegenüber eine Neuorientierung. Denn es war namentlich ARISTOTELES, der das Gelingen des Lebens, also die Erlangung des Glücks, »von intellektuellen u. moralischen Fähigkeiten u. Bemühungen abhängig« gemacht⁶³ und damit in gewisser Weise von den Göttern und vom Schicksal abgekoppelt hat. Denn er bestimmte das Glück als ein durch menschliches Handeln zu bewirkendes Gut. Der Wortsinn des von ihm hauptsächlich für Glück verwendeten Terminus *εὐδαιμονία (eudaimonía)*, der die Wohlgesonnenheit eines Gottes gegenüber dem Menschen zum Ausdruck bringt, verrät zwar noch die ursprünglich religiöse Verwurzelung der Reflexion über das Glück. Auch dass das Glück – als das wertvollste aller menschlichen Güter – als eine Gabe der Gottheit aufgefasst werden kann, stellt ARISTOTELES in Rechnung. Aber er verweist diesen Gedanken ausdrücklich in eine andere Untersuchung (vgl. EN I 10, 1099b11-14) und betont wenig später, es wäre ein großer Fehler, gerade das Erhabenste und Herrlichste dem Zufall (der *τύχη/týchē*) anheimzustellen (a. a. O., 1099b24 f.).

(*c Antigone und Kreon*) Der hier anzusprechende tragische Konflikt wurde erstmals durch den griechischen Tragödiendichter SOPHOKLES (gest. 406 v. Chr.) in der Tragödie »Antigone« beschrieben, die wohl im Jahre 442 v. Chr. erstmals aufgeführt wurde.

Zwischen HOMER und SOPHOKLES liegen etwa dreihundert Jahre. Die in diese Zeit zunächst fallende griechische Kolonisation des Mittelmeerraums – abgesehen von den bereits im 11. und 10. Jahrhundert v. Chr. kolonisierten kleinasiatischen Küstenräumen – hatte auch für das Mutterland tiefgreifende gesellschaftsgeschichtliche Folgen, zu denen die Entstehung der griechischen Polis gehörte. Unter den griechischen Stadtstaaten waren Athen und Sparta von besonderer Bedeutung. Als Blütezeit der antiken griechischen Polis gilt das 5. vorchristliche Jahrhundert, genauer: die Zeit zwischen den Kleisthenischen Reformen in Athen (508/507 v. Chr.) und dem Peloponnesischen Krieg (431-404 v. Chr.). In die zweite Hälfte dieser Phase fällt das Werk des SOPHOKLES ebenso wie die in 1.2.2 anzusprechende Sophistik.

63 Holte, Glück, 248.

Zur Ausgangslage der Auseinandersetzung: Nachdem sich die verfeindeten Brüder ANTIGONES, ETEOKLES und der von ETEOKLES verbannte POLYNEIKES, beim Kampf um die Herrschaft über Theben gegenseitig getötet hatten, übernahm KREON die Regierungsgewalt. Er ließ seinen als Verteidiger der Stadt geltenden Neffen ETEOKLES angemessen bestatten, ordnete aber an, dass der Leichnam des als Feind Thebens geltenden POLYNEIKES vor den Stadttoren liegengelassen werden sollte. Bei Strafe der Steinigung verbot er sogar ausdrücklich eine ordentliche Beerdigung.

Aufgrund ihrer religiös fundierten moralischen Überzeugungen sah sich ANTIGONE dazu genötigt, den königlichen Befehl zu missachten. Bei der notdürftigen Bestattung des POLYNEIKES wurde sie ertappt und zu KREON gebracht, der sie zur Rede stellte. ANTIGONE gestand ihre Tat ganz offen und berief sich auf die ewig-unwandelbaren und ungeschriebenen göttlichen Gesetze, deren Geltung durch nur menschlich autorisierte Anordnungen nicht ausgehebelt werden kann:

οὐ γάρ τί μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε,
 οὐδ' ἢ ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν Δίκη
 τοιούσδ' ἐν ἀνθρώποισιν ὄρισεν νόμους.
 οὐδὲ σθέναι τσοῦτον ῥόμην τὰ σὰ
 κηρύγμαθ', ὥστ' ἄγραπτα κάσφαλῆ θεῶν
 νόμιμα δύνασθαι θητὸν ὄνθ' ὑπερδραμεῖν.
 οὐ γάρ τι νῦν γε κάχθές, ἀλλ' αἰεὶ ποτε
 ζῆ ταῦτα, κοῦδεὶς οἶδεν ἐξ ὅτου ἴφάνη.

(Sophokles, Antigone, 17 f.: Zweiter Akt, erste Szene; Verse 451–458)

»Ja, nicht Kronion [Zeus] ließ es [das Bestattungsverbot] mir verkünden, noch
 Geschah es Dike zu Gefallen, die im Rat

Der Totengötter wohnt. So aber schreckte mich
 Mitnichten Dein Befehl, der nur vergänglich ist,
 Daß er die ungeschriebenen, unverletzlichen
 Gebote meiner Götter brechen konnte. Nicht
 Jüngst erst und heute gelten die, nein, ewig und
 Kein Mensch enträtselt ihren Ursprung.«

(Übersetzung: LUDWIG FRIEDRICH BARTHEL)

Es ist offensichtlich, dass ANTIGONE im Namen einer Moral, die in ungeschriebenen und von Ewigkeit her geltenden Gottesgeboten begründet ist, die moralische Angemessenheit (Legitimität) des auf KREON zurückgehenden positiven Rechts kritisiert; insofern wird hier

ein Bewusstsein für den Unterschied zwischen Recht und Moral ebenso deutlich wie ein Sinn für das, was später als Naturrecht konzeptualisiert werden sollte (vgl. 1.2.2).⁶⁴

Ein Blick in die komplexe Rezeptionsgeschichte der skizzierten Konstellation macht zwar deutlich, dass man in der Kontroverse auch mehr entdecken kann als das moralisch gerechtfertigte Aufbegehren gegen eine tyrannisch agierende staatliche Ordnungsmacht. So hat der Philosoph GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL (1770–1831) im Gegensatz zwischen ANTIGONE und KREON einen Konflikt zweier gleichwertiger sittlicher Mächte erblickt, der Familienliebe auf der einen und dem Recht des Staates auf der anderen Seite.⁶⁵ Im vorliegenden Zusammenhang kommt es aber lediglich darauf an, deutlich zu machen, dass bereits in der griechischen Tragödie eine Differenz greifbar wird, die in der sog. Sophistik philosophisch auf den Begriff gebracht werden sollte: der Unterschied zwischen dem vermeintlich ewig-allgemein und von menschlicher Setzung unabhängig Geltenden einerseits und dem durch menschliches Wollen Autorisierten andererseits.

1.2.2 DIE SOPHISTISCHE HERAUSFORDERUNG UND DIE PLATONISCHE PHILOSOPHIE

(a *Hinführung*) In älteren Darstellungen der griechischen Philosophiegeschichte wird vielfach unterschieden zwischen

- einer primär auf Themen der *theoretischen* Philosophie (der *Welterkenntnis*) orientierten Phase einerseits und
- einer vorrangig auf Fragen der *praktischen* Philosophie (der Erkenntnis des *Menschen*) gerichteten Epoche andererseits.

So ist im vom WILHELM WINDELBAND (1848–1915) verfassten »Lehrbuch der Geschichte der Philosophie« davon die Rede, dass einer *kosmologischen* eine *anthropologische* Periode gefolgt sei.⁶⁶ Die anthropologische Periode lässt WINDELBAND mit der sog. Sophistik einsetzen; diese bildet das nähere Vorfeld der Etablierung der Ethik als wissenschaftliche Disziplin.

64 Vgl. dazu: Lohmann, Zwischen Naturrecht und Partikularismus, 167–170.

65 Vgl. dazu: Roeske, Antigones tödlicher Ungehorsam, 148–154.

66 Vgl. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 22–80.

Mit dem Wort *Sophist* wurde seit etwa der 2. Hälfte des 5. vorchristlichen Jahrhunderts (jener Blütezeit der klassisch-griechischen Kultur, in der auch das Werk des SOPHOKLES entstanden ist (vgl. 1.2.1C), ein durch die Städte der damaligen griechischen Welt reisender professioneller (also bezahlter) Lehrer bezeichnet, der seinen Schülern praktische Lebensweisheit vermittelte. Konkret ging es dabei um einen »systematischen Unterricht hauptsächlich in den Bereichen des Wissens und der Fertigkeiten, die für die politische Tätigkeit in Betracht kamen«. Einen wichtigen Schwerpunkt bildete daher die Rhetorik, »deren geschickte Ausübung vor allem politische Erfolge verbürgte«⁶⁷.

Für die Entstehung der philosophischen Ethik war die griechische Sophistik deshalb von Bedeutung, weil ihre Vertreter – auch angeregt durch »das medizinisch-naturwissenschaftliche und das ethnographisch-historiographische Schrifttum dieser Zeit«⁶⁸ – die Verschiedenheit, die Wandelbarkeit und die deshalb nur relative (und eben nicht absolute) Geltung herrschender Moralvorstellungen nachdrücklich vor Augen geführt haben. Vor diesem Hintergrund wurden überlieferte Auffassungen von Gut und Böse hinterfragt, und die geltenden Moralvorstellungen gerieten durch diese Bestreitung ihrer Selbstverständlichkeit in eine Krise. Sofern sich die Ethik angesichts dieser Situation als philosophische Disziplin mit dem Ziel etablierte, die tradierte Moral argumentativ zu stützen, kann sie von ihrer Entstehung her als »Krisenwissenschaft« gelten;⁶⁹ eine solche ist sie auch später geblieben, denn der Bedarf an ethischer Orientierung wird regelmäßig erst dann akut, wenn Unsicherheit über die eingeschliffenen Handlungsorientierungen entstanden ist: »Ethik kommt als Krisenreflexion auf den Weg.«⁷⁰

Es gibt zwar nur relativ wenige erhaltene schriftliche Primärquellen von antiken Sophisten, zugleich aber viele aus der Antike stammende Informationen über sie. Dazu gehören insbesondere die in zahlreichen Schriften PLATONS enthaltenen Auftritte von Sophisten als Dialogpersonen. Auch wenn nicht immer sicher ist, dass die hier den Sophisten zugeschriebenen Positionen vollumfänglich authentisch sind, so sollen

67 Kerferd/Flashar, *Die Sophistik*, 3.

68 Deitz, *Physis/Nomos, Physis/Thesis*, 967.

69 »Theorien entstehen, wenn eine herkömmliche Praxis an Grenzen stößt.« (Doms-gen, *Religionspädagogik*, 20). Diese hier für die Religionspädagogik formulierte Feststellung gilt auch für die Ethik.

70 Riedel, *Norm und Werturteil*, 8.

sie dennoch der nachstehenden Charakteristik ihrer Auffassungen zugrunde gelegt werden.

(*b Die sophistische Herausforderung*) Für die ethische Reflexion bedeutete die Sophistik insofern eine Herausforderung, als durch ihre Vertreter in verschiedener Weise bestritten wurde, dass die in einem staatlich verfassten Gemeinwesen herrschende und durch das geltende Gesetz geschützte sittliche Ordnung (der νόμος/nómos der Polis) auch tatsächlich dem Wesen (der Natur: φύσις/phýsis) des Menschen entspricht. Sie stellten also die Frage: »Ist die sittliche Ordnung nur eine konventionelle Setzung oder kann sie an einem nicht wiederum positiven (natürlichen) Kriterium gemessen werden?«⁷¹ – Die bereits in SOPHOKLES' »Antigone« deutliche Einsicht, nach der ein aufgrund der Herrschermacht Legitimität beanspruchendes Gesetz mit abweichenden Moralvorstellungen einzelner Menschen kollidieren kann, wurde in der Sophistik als Gegensatz zwischen Physis und Nomos konzeptualisiert.

(1) Der Sophist HIPPIAS aus Elis⁷² kommt bei PLATON im Dialog »Protagoras« zu Wort. An der hier zitierten Stelle hebt er hervor, dass die zwischen den Menschen bestehenden Gemeinsamkeiten auf ihrer von Natur gegebenen Ähnlichkeit beruhen; das Gesetz dagegen gilt ihm als eine tyrannische Größe, die viel Naturwidriges erzwingt.

μετὰ δὲ τὸν πρόδικον Ἱππίας ὁ σοφὸς εἶπεν, ὃ ἄνδρες, εἶρη, οἱ παρόντες, ἡγοῦμαι ἐγὼ ὑμᾶς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολίτας ἅπαντας εἶναι φύσει, οὐ νόμῳ: τὸ γὰρ ὁμοίον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές ἐστιν, ὁ δὲ νόμος, τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται. (Platon, Protagoras 337c/d)

»Nach dem Prodikos aber sprach Hippias der weise. Ich denke, sagte er, ihr versammelten Männer, daß wir Verwandte und Befreundete und Mitbürger von Natur sind nicht durch das Gesetz. Denn das Ähnliche ist dem Ähnlichen von Natur verwandt, das Gesetz aber, welches ein Tyrann der Menschen ist, erzwingt vieles gegen die Natur.« (Übersetzung: FRIEDRICH SCHLEIERMACHER)

Diese Feststellung einer Naturwidrigkeit des Gesetzes haben andere Sophisten zu einer *Entlarvung* herrschender und auf geltenden Gesetzen fundierter gesellschaftlicher Moralnormen weitergeführt. – »Entlar-

⁷¹ Moxter, Ethik VI, 1624.

⁷² Vgl. dazu: Kerferd/Flashar, Die Sophistik, 64–68.

zung, das heißt: Aufdeckung eines Grundes der herrschenden Moral, den diese Moral selbst nicht eingestehen kann, ohne sich aufzuheben, also Aufdeckung eines kompromittierenden Grundes. Ein kompromittierender Grund ist ein solcher, der selbst nicht mit jener Moral im Einklang steht, die von ihm hervorgebracht wird⁷³. So hat THRASYMACHOS versucht, die geltende Moral als eine *Ideologie einer Herrschaft der Mächtigen* zu entlarven (2); KALLIKLES dagegen wollte die gesellschaftlichen Moralnormen als *Ideologie eines Ressentiments der Schwachen* bloßstellen (3).

(2) Der Sophist THRASYMACHOS aus Chalkedon⁷⁴ vertritt im ersten Buch von PLATONS »Politeia« die Auffassung, als gerecht gelte stets dasjenige, was für die Machthaber im Staat nützlich ist. Wer sich aber *wirklich* gerecht verhält – etwa der den Gesetzen des Staates Folge leistende Bürger oder Untertan –, ist nach THRASYMACHOS stets im Nachteil. Für einen Herrscher ist daher ein ungerechtes Verhalten vorteilhafter als ein gerechtes (Platon, Politeia I: 338c.e; 343c; 344c).

φημί γάρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον. [...] τίθεται δέ γε τοὺς νόμους ἐκάστη ἢ ἀρχὴ πρὸς τὸ αὐτῆ συμφέρον, δημοκρατία μὲν δημοκρατικούς, τυραννίς δὲ τυραννικούς, καὶ αἱ ἄλλαι οὕτως: θέμεναι δὲ ἀπέφηναν τοῦτο δίκαιον τοῖς ἀρχομένοις εἶναι, τὸ σφίσι συμφέρον, καὶ τὸν τοῦτου ἐκβαίνοντα κολάζουσιν ὡς παρανομοῦντά τε καὶ ἀδικοῦντα.

[...]

[δικαιοσύνη ἐστίν] τοῦ κρείττονός τε καὶ ἄρχοντος συμφέρον, οἰκεία δὲ τοῦ πειθόμενου τε καὶ ὑπηρετοῦντος βλάβη, [...] οὕτως, ὃ Σώκρατες, καὶ ἰσχυρότερον καὶ ἐλευθεριώτερον καὶ δεσποτικώτερον ἀδικία δικαιοσύνης ἐστὶν ἰκανὸς γιγνομένη, [...] καὶ ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἔλεγον, τὸ μὲν τοῦ κρείττονος συμφέρον τὸ δίκαιον τυγχάνει ὄν, τὸ δ' ἄδικον ἑαυτῷ λυσιτελοῦν τε καὶ συμφέρον.

»Ich nämlich behaupte das gerechte sei nichts anders als das dem Stärkeren zuträgliche. [...] Und jegliche Regierung gibt die Gesetze nach dem was ihr zuträglich ist, die Demokratie demokratische, die Tyrannei tyrannische und die andern eben so. Und indem sie sie so geben, zeigen sie also, daß dieses ihnen nützliche das gerechte ist für die Regierten. Und den dieses Übertretenden strafen sie als gesetzwidrig und ungerecht handelnd.

[...]

[Die Gerechtigkeit ist] des Stärkeren und Herrschenden Nutzen, des Gehorchenden und Dienenden aber eigner Schade; [...] Auf diese Art, o Sokrates, ist

73 Spaemann, Die zwei Grundbegriffe der Moral, 65.

74 Vgl. dazu: Kerferd/Flashar, Die Sophistik, 54–57.

die Ungerechtigkeit kräftiger und edler und vornehmer als die Gerechtigkeit [...]; und wie ich von Anfang an sagte, das dem Stärkeren zuträgliche ist das gerechte, das Ungerechte aber ist das jedem selbst vorteilhafte und zuträgliche.« (Übersetzung: FRIEDRICH SCHLEIERMACHER)

(3) KALLIKLES aus Acharnai, über den wir, abgesehen von seiner Teilnahme an dem in PLATONS »Gorgias« enthaltenen Gespräch, kaum etwas wissen, scheint kein Sophist »im strengen Sinne« gewesen zu sein; vielmehr handelt es sich wahrscheinlich um »einen ehrgeizigen Pragmatiker [...], der sophistische Positionen zu radikalisieren und in die politische Tat umzusetzen bereit war«⁷⁵. Nichtsdestotrotz ist seine durch PLATON überlieferte Auffassung hier von Interesse. Dies ist zum einen deshalb der Fall, weil auch KALLIKLES die bereits durch HIPPIAS benannte (1) und bei THRASYMACHOS vorausgesetzte (2) Differenz zwischen Natur und Gesetz betont hat. Zum anderen weist seine Auffassung zur Funktion des Gesetzes in gewisser Weise schon auf die von FRIEDRICH NIETZSCHE (1844–1900) vorgetragene Kritik an der (nach NIETZSCHE allerdings im Christentum verwurzelten) »Herdenmoral« voraus. Auch dies wird an einem Zitat verdeutlicht.

ὡς τὰ πολλὰ δὲ ταῦτα ἐναντί' ἀλλήλοις ἐστίν, ἢ τε φύσις καὶ ὁ νόμος [...]. ἀλλ' οἶμαι οἱ τίθεμενοι τοὺς νόμους οἱ ἀσθενεῖς ἀνθρώποι εἰσιν καὶ οἱ πολλοί. πρὸς αὐτοὺς οὖν καὶ τὸ αὐτοῖς συμφέρον τοὺς τε νόμους τίθενται καὶ τοὺς ἐπαίνους ἐπαινοῦσιν καὶ τοὺς ψόγους ψέγουσιν· ἐκφοβοῦντες τοὺς ἐρρωμενεστέρους τῶν ἀνθρώπων καὶ δυνατοὺς ὄντας πλέον ἔχειν, ἵνα μὴ αὐτῶν πλέον ἔχωσιν, λέγουσιν ὡς αἰσχρὸν καὶ ἄδικον τὸ πλεονεκτεῖν, καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ ἀδικεῖν, τὸ πλέον τῶν ἄλλων ζητεῖν ἔχειν. (Platon, Gorgias 482c; 483b/c)

»Denn diese beiden stehn sich größtenteils entgegen, die Natur und das Gesetz [...] Allein ich denke, die die Gesetze geben, das sind die Schwachen und der große Haufe. In Beziehung auf sich selbst also und das was ihnen nutzt bestimmen sie die Gesetze, und das löbliche was gelobt, das tadelhafte was getadelt werden soll; und um kräftigere Menschen, welche mehr haben könnten, in Furcht zu halten, damit diese nicht mehr haben mögen als sie selbst, sagen sie, es sei häßlich und ungerecht, für sich immer auf mehr auszugehen, und das ist nun das Unrecht, wenn man sucht mehr zu haben als die Andern.« (Übersetzung: FRIEDRICH SCHLEIERMACHER)

75 Vgl. dazu: a. a. O., 85.

»Die hohe unabhängige Geistigkeit, der Wille zum Alleinstehn, die grosse Vernunft schon werden als Gefahr empfunden; Alles, was den einzelnen über die Heerde hinaushebt und dem Nächsten Furcht macht, heisst von nun an böse.«⁷⁶

(*c Sokrates und die Platonische Philosophie*) In diesem Abschnitt werden die Philosophen SOKRATES (469–399 v. Chr.) und PLATON gemeinsam behandelt. Dies ist deshalb sinnvoll, weil vieles, was wir über SOKRATES wissen, aus den Texten PLATONS erschlossen ist (SOKRATES selbst hat keine eigenen Schriften hinterlassen). In der neueren Forschung wird überdies davon ausgegangen, dass das von Platon (besonders in der »Apologie«) gezeichnete Sokrates-Bild nah an den »historischen SOKRATES« herankommt.⁷⁷ Schließlich ist in Rechnung zu stellen, dass es gerade für den Bereich der ethischen Reflexion eine Reihe von wichtigen sachlichen Konvergenzen zwischen beiden Philosophen gibt; dies führt dazu, dass im Blick auf bestimmte – noch zu benennende – ethische Grundsätze von »sokratisch-platonischen Maximen« gesprochen wird.⁷⁸

Aus Sicht der Sophistik entsprechen die am Gesetz (*νόμος/nómos*) der Polis orientierten Moralkonventionen nicht der *eigentlichen* Natur (*φύσις/phýsis*) des Menschen. Durch die Propagierung dieser Differenz zwischen Natur und Gesetz kam es zu einer Relativierung der überlieferten Moralvorstellungen. Angesichts dieser Situation war es das Ziel der sokratisch-platonischen Ethik, objektive Kriterien für die Beurteilung moralischen Handelns wiederzugewinnen. Weil es dabei um eine plausible Begründung (der Geltung) tradierter Normen ging, kann dieser Ansatz durchaus als *normativ* bezeichnet werden. Um dieses Ziel zu erreichen, wurde eine enge Verbindung zwischen moralischem Handeln und wahrer Erkenntnis behauptet. Gründliche philosophische Überlegung zeige, so das Argument, dass ein Handeln im Sinne der überlieferten Moralkonventionen in Wahrheit gerade auch für den so Handelnden gut ist. Anders als es THRASYMACHOS behauptet hatte (1.2.2b2), ist also ungerechtes Verhalten keineswegs vorteilhafter als gerechtes Handeln – im Gegenteil.

76 Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 123,4–5 (Nr. 201).

77 Vgl. dazu: Döring, *Sokrates*, 156.

78 Erler, *Platon*, 430.

SOKRATES, der von ARISTOTELES in einem Rückblick auf die Lehren früherer Philosophen als erster Denker bezeichnet wurde, der sich »mit den ethischen Gegenständen« (τὰ ἠθικά/*tà ēthiká*) beschäftigt hat,⁷⁹ wollte seine Mitmenschen von der Vorteilhaftigkeit bzw. Glückstauglichkeit des moralischen Handelns überzeugen. In den diesem Ziel dienenden Gesprächen bediente er sich einer spezifischen Argumentationstechnik. Inhaltlich ging er stets davon aus, dass es in Wahrheit nicht *äußere* Nachteile oder Defizite sind, die den Menschen unglücklich machen. Unglück ist vielmehr die Folge einer *inneren*, seine Seele betreffenden Schädigung. Insofern kommt der *Seel-Sorge* (ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς/*epiméleia tēs psychēs*), der Fürsorge des Menschen für sein wahres Selbst, eine zentrale Bedeutung für die ethische Reflexion zu.

Vor dem skizzierten Hintergrund sind die schon erwähnten sokratisch-platonischen Maximen zu verstehen. Weil diese Grundsätze einerseits wohl schon von SOKRATES ausgebildet wurden und andererseits jedenfalls teilweise auf den ersten Blick widersinnig wirken, werden sie auch als sokratische Paradoxa bezeichnet.⁸⁰ Sie lauten:

– *Tugend* (ἀρετή/*aretē*) ist *Wissen bzw. Einsicht* (ἐπιστήμη/*epistēmē*). – Mit dem Wort *Tugend* ist hier diejenige in der Seele verwurzelte Handlungsform bezeichnet, die nützlich ist, weil sie den Menschen zu einem glücklichen Leben führt. Dieser Nutzen für den Menschen ist aber an Wissen bzw. Einsicht gebunden; wer, um ein Beispiel zu nennen, tapfer handeln will, muss wissen, was Tapferkeit ist, muss sie also korrekt unterscheiden können etwa von (Toll-)Kühnheit bzw. Verwegenheit.

– *Niemand tut freiwillig etwas Schlechtes.* – Wenn jemand im Blick auf das Tugendhafte über Wissen bzw. Einsicht verfügt, wird er nach SOKRATES bzw. PLATON sein Handeln stets an diesem Wissen orientieren. Ungerechtes Handeln ist danach stets Ausdruck einer (noch) mangelhaften Erkenntnis; moralische Vergehen wurzeln »in einem intellektuellen Fehlurteil.«⁸¹

– *Es ist schlimmer, Unrecht zu tun, als Unrecht zu erleiden.* – Gemäß

79 Aristoteles, *Metaphysik* I 6, 987b1.

80 Vgl. dazu: Döring, *Sokrates*, 159.

81 Erlen, *Platon*, 430.

der am sophistischen Relativismus orientierten Auffassung gilt ungerechtes Handeln zwar als schändlich (*αἰσχρόν/aischrón*), zugleich aber als erfolgversprechend und deshalb nicht als ein Übel (*κακόν/kakón*). PLATON lässt SOKRATES nun nachweisen, dass wir üblicherweise etwas deshalb als schändlich betrachten, weil es entweder unangenehm oder ein Übel ist. Da ungerechtes Handeln aber nicht als unangenehm beurteilt wird, bleibt nur übrig, es doch als ein Übel zu verstehen.⁸² Die Strafe für ungerechtes Handeln wird entsprechend positiv beurteilt, indem sie als Befreiung von einem auf der Seele lastenden Übel aufgefasst ist.

Die genannten Maximen sind speziell bei PLATON mit einer spezifischen Gesamtauffassung der Wirklichkeit verbunden: Diese ist »geschieden in einen empirischen Bereich vergänglicher Dinge der phänomenalen Welt und einen Bereich vollkommener Realität der sinnlich nicht wahrnehmbaren Ideen.«⁸³ – Der damit angesprochenen Ideenlehre, die hier nicht eingehend dargestellt werden kann, kommt für die platonische Ethik eine Begründungsfunktion zu: Weil Tugend als Wissen verstanden wird (s. o.), ist die moralische Verfassung eines Menschen dann tugendhaft (und damit gut), wenn er über wahres Wissen in Bezug auf die Wirklichkeit verfügt. Daraus folgt: Das moralisch Richtige kann nur (wird aber dann auch unweigerlich) tun, wer die wahre Verfasstheit der Wirklichkeit durchschaut hat, also mit der Ideenlehre vertraut ist. Und um dies zu erreichen, ist nach PLATON eine Abwendung der Seele des Menschen »von der Welt des Werdens und Scheins hin zur Welt des Seins« erforderlich.⁸⁴ Und nur wer die »Idee des Guten« (*ἀγαθοῦ ἰδέα/agathou idéa*) geschaut hat, wird in der Lage sein, »vernünftig zu handeln, sei es in eigenen oder in öffentlichen Angelegenheiten« (*ἐμφορόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ/emphrónōs práxein è idía è dēmosía*; Politeia VII: 517c). Diese Konzentration auf die der empirischen Wirklichkeit zugrunde liegende Ideenwelt ist allerdings faktisch niemals allen Menschen gleichermaßen möglich. Im Rahmen eines dem Ideal der Gerechtigkeit⁸⁵ verpflichteten politischen Gemeinwesens folgt daraus dann, dass um des Wohles der Staaten willen die Lenkung der öffentlichen

82 Vgl. dazu: Platon, Gorgias 474c–475d.

83 Erler, Platon, 390.

84 A. a. O., 351.

85 Vgl. 2.1.5b.

Angelegenheiten den Philosophen anzuvertrauen ist. Diese repräsentieren den *Lehrstand*, dessen Vertreter aufgrund ihrer überlegenen Einsicht die Richtlinienkompetenz für das Handeln der den Angehörigen der beiden anderen Stände (*Nährstand* und *Wehrstand*) beanspruchen können.⁸⁶

Die damit konzeptualisierte Drei-Stände-Ordnung hat die mittelalterliche Gesellschaftstheorie maßgeblich geprägt und noch auf das Denken LUTHERS (vgl. 2.3.1b; 3.0) gewirkt.

ἐὰν μὴ [...] ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἱκανῶς, καὶ τοῦτο εἰς ταῦτόν συμπέσῃ, δυνάμις τε πολιτικῆ καὶ φιλοσοφία, [...] οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα [...] ταῖς πόλεσι, δοκῶ δ' οὐδὲ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένοι (Platon, *Politeia* V: 473c/d)

»Wenn nicht [...] entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten, oder die jetzt so genannten Könige und Gewalthaber wahrhaft und gründlich philosophieren, und also dieses beides zusammenfällt, die Staatsgewalt und die Philosophie, [...] ehe gibt es keine Erholung von dem Übel für die Staaten, [...] und ich denke auch nicht für das menschliche Geschlecht.« (Übersetzung: FRIEDRICH SCHLEIERMACHER)

Im Horizont der Erfahrungen des 20. Jahrhunderts geriet PLATONS Ethik, insbesondere seine politische Philosophie, ins Kreuzfeuer der Kritik. Wichtig ist in diesem Zusammenhang das von dem österreichisch-britischen (dem sog. kritischen Rationalismus verpflichteten) Philosophen KARL RAIMUND POPPER (1902–1994) stammende Buch »The Open Society and Its Enemies« (»Die offene Gesellschaft und ihre Feinde«); es wurde 1944 im neuseeländischen Exil verfasst. Darin kommt PLATON (neben GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL und KARL MARX) als Vordenker jenes politischen Totalitarismus zu stehen, der sich zu POPPERS Zeit in Faschismus und Kommunismus manifestiert hat. Eine offene Gesellschaft wird, so POPPER, programmatisch darauf verzichtet, eine auf metaphysischer Letztbegründung beruhende verbindliche Wahrheit als festen Orientierungspunkt politischen Handelns vorzugeben. Wo ein solcher Orientierungspunkt aber vorgegeben wird (wie etwa in PLATONS Lehre von der handlungspraktischen Orientierungskraft der »Idee des Guten«), dort sind nach POPPER von vornherein die von dieser

86 Vgl. dazu die Hinweise und Übersichten bei Härle, *Ethik*, 49–53.

verbindlichen Wahrheit abweichenden Positionen als nicht diskussionswürdig ausgeschlossen. Dadurch werde aber die für eine pluralistische und dynamische Gesellschaft erforderliche Möglichkeit der Kritik und Veränderung bestehender Verhältnisse zugunsten der Herrschaft einer Philosophenelite unmöglich gemacht.

Zu dieser Kritik ist zu sagen, dass PLATONS idealer Staat, wie er in der »Politeia« beschrieben wird, in der Tat keinen im heutigen Sinn demokratischen Charakter aufweist. Im Unterschied zum modernen Totalitarismus aber, der die Geltung einer Leitideologie mittels latenter oder manifester Gewalt durchzusetzen versucht, ist bei PLATON eine »Absenz der Machtkomponente« zu beobachten. Dies bedeutet, dass »die leitende Autorität im Unterschied zu allen gängigen Vorstellungen nicht mit dem Übergewicht einer Machtposition ausgestattet ist, die keine vergleichbaren Kräfte neben sich duldet.«⁸⁷ Der Philosophenkönig repräsentiert daher »nicht den Typus des Tyrannen«; vielmehr gilt: »Sein Wissen begründet seine Autorität, und sonst gar nichts.«⁸⁸

[Sophistik, Sokrates, Platon]

- Sophistik: Unterscheidung bzw. Entgegensetzung von Gesetz (νόμος/*nómos*: konventionell-sittliche Ordnung des Gemeinwesens) und Natur (φύσις/*phýsis*: eigentliche Wesensart des Menschen); Folge: Relativierung geltender moralischer Normen.
- Sokratisch(-platonisch)e Ethik: Suche nach objektiven Kriterien für die Beurteilung moralischen Handelns; das Tun des (moralisch) Guten gilt als Folge einer Erkenntnis des Wahren.
- Sokratisch(-platonisch)e Paradoxa:
 1. Tugend ist Wissen.
 2. Niemand handelt freiwillig schlecht.
 3. Unrecht zu erleiden ist besser, als Unrecht zu tun.
- PLATON: Die Schau der Idee des Guten ist Voraussetzung für moralisch richtiges (= gerechtes) Handeln für den Einzelnen und in der Polis.

Das platonische Denken gehört bereits in das unmittelbare Umfeld der praktischen Philosophie des ARISTOTELES, der ein Schüler des etwa 45 Jahre älteren PLATON war. Anders als sein Lehrer hat ARISTOTELES die praktische Philosophie aus der platonischen Einheit von Metaphy-

87 Bubner, *Polis und Staat*, 64.

88 A. a. O., 69.

sik, Ethik und Politik herausgelöst und dadurch die Ethik als eigenständige philosophische Disziplin etabliert. Dies ist im folgenden Abschnitt zu zeigen.

1.2.3 DURCHBRUCH: DIE PRAKTISCHE PHILOSOPHIE DES ARISTOTELES

(*a Die drei Ethiken*) Von ARISTOTELES sind insgesamt drei Schriften überliefert, die das Wort Ethik im Titel tragen:

- die »Nikomachische Ethik« (»Ethica Nicomachea«),
- die »Eudemische Ethik« (»Ethica Eudemica«) und
- die »Große Ethik« (»Magna Moralia«).

Unklar ist dabei, um wen es sich bei den Personen NIKOMACHOS und EUDEMOS, die in den Titeln der ersten beiden ethischen Werke begegnen, genau handelt; warum ausgerechnet das kürzeste der drei Werke als *große* Ethik bezeichnet wurde, ist ebenfalls rätselhaft.

Der Gattung nach handelt es sich bei allen drei Texten um sog. *Pragmatien*. Mit diesem Wort, das ARISTOTELES selbst verwendet hat, um die wissenschaftliche Behandlung eines Themas zu benennen (*πραγματεία/pragmateía*), werden in der Forschungsliteratur jene »Vorlesungsmanuskripte« bezeichnet, die ARISTOTELES seinen philosophischen Lehrvorträgen zugrunde gelegt hat.

Das Verhältnis der drei ethischen Pragmatien zueinander ist nicht ganz klar. Die erstmals 1817 durch FRIEDRICH SCHLEIERMACHER aufgeworfenen⁸⁹ und seitdem immer wieder behandelten Fragen nach der Authentizität, der Entstehungsreihenfolge und den literarischen Abhängigkeitsverhältnissen sind ähnlicher Art wie das aus der neutestamentlichen Wissenschaft bekannte synoptische Problem: »The three moral treatises that go under the name of Aristotle present a problem somewhat analogous to that of the three Synoptic Gospels.«⁹⁰ Gegenwärtig besteht ein solider Konsens darüber, »dass die EN als reifes Werk des Aristoteles anzusehen ist«,⁹¹ weshalb Darstellungen der aristotelischen Ethik eben die EN gewöhnlich als primären Bezugspunkt wählen.

⁸⁹ Vgl. dazu: Schleiermacher, Über die ethischen Werke des Aristoteles.

⁹⁰ Ross, Introduction, V.

⁹¹ Flashar, Aristoteles, 226.

An diesem Grundsatz orientieren sich auch die nachstehenden Ausführungen.

(*b Der wissenschaftstheoretische Ort der praktischen Philosophie*) Bereits ARISTOTELES' Zeitgenosse XENOKRATES (396/395–314/313 v. Chr.), seit etwa 339 Leiter der Athener Platonischen Akademie, hatte eine Gliederung der Philosophie vorgenommen, in der ein ethischer (ἠθικόν/*ēthikón*) von einem mit der Physik befassten (φυσικόν/*physikón*) und einem logischen Teil (λογικόν/*logikón*) unterschieden wurde.⁹² Insofern geht in gewisser Weise »die Konzeption einer Ethik (vermutlich auch die einer Physik) als philosophischer Wissenschaft von Xenokrates aus«⁹³. Diese im Horizont eines von PLATON geprägten Denkens formulierte Dreiteilung war freilich eher »pragmatisch motiviert und dazu bestimmt, die Vielzahl auseinander strebender Themen und Schriftenkomplexe übersichtlicher zu gliedern; eine systematische Begründung hat die Unterscheidung verschiedener philosophischer Disziplinen erst bei Aristoteles erfahren«⁹⁴. Dieser nämlich war es, der – namentlich im 6. Buch seiner »Metaphysik« – die unterschiedlichen Fachrichtungen der Philosophie aus dem Verhältnis des Denkens zum Gegenstand abgeleitet hat.⁹⁵

– Grundsätzlich geht ARISTOTELES davon aus, dass »jedes Denkverfahren« (also jeder rational gesteuerte Erkenntnisvorgang) »entweder auf Handeln oder auf Hervorbringung oder auf Betrachtung« zielt (πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητικὴ/*pasa diánoia è praktikè è poiètikè è theorètikè*; 1025b25 f.). – Vernunftkenntnis ist danach entweder *praktisch*, *poietisch* oder *theoretisch*.

– Die *theoretischen* Wissenschaften beziehen sich auf Gegenstände, die in ihrer Existenz von uns unabhängig (uns vorgegeben) sind. Konkret ordnet ARISTOTELES dieser Gruppe die Mathematik, die Physik und die Theologie (als Wissenschaft vom Ewigen und Unbeweglichen) zu (ὥστε τρεῖς ἄν εἴεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματικὴ, φυσικὴ, θεολογικὴ/*hóste treis àn eien philosophíai theorètikaí, mathēmatikè, physikè, theologikè*; 1026a19 f.).

92 Das hierfür einschlägige Zitat ist abgedruckt bei: Krämer, Die Ältere Akademie, 36.

93 A. a. O., 37.

94 Ebd.

95 Vgl. zum Folgenden: Aristoteles, Metaphysik VI 1: 1025b2–1026a32.

– Von den Objekten der theoretischen Wissenschaften zu unterscheiden sind jene Erkenntnisgegenstände, die in ihrer Existenz von uns abhängig (durch uns hervorgebracht) sind. Sofern der Erkenntnisprozess auf die Resultate (Produkte) menschlicher Handlungen zielt, handelt es sich um *poietische* Wissenschaften; hierher gehören etwa Dichtung und Medizin, die Baukunst und überhaupt das Handwerk.

– Die *praktischen* Wissenschaften befassen sich nicht mit den Produkten menschlicher Handlungen, sondern mit den menschlichen Handlungen als solchen einschließlich der Voraussetzungen ihres Zustandekommens. Praktische Philosophie ist also, wie es am Ende der EN heißt, »die Wissenschaft vom menschlichen Leben« (ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία/*hē peri tὰ anthrópeia philosophía*; EN X 10: 1181b15 – wörtl.: die Philosophie über das Menschliche). Als Teildisziplinen der praktischen Philosophie kennt ARISTOTELES vor allem die *Ethik* und die *Politik*.

(c *Die interne Gliederung der praktischen Philosophie*) Zum Verhältnis von Ethik und Politik bei ARISTOTELES – und damit zur internen Struktur seiner praktischen Philosophie – gibt es unterschiedliche Auffassungen. Das liegt auch am Text des ARISTOTELES. Einerseits nämlich scheint es so, als würde er selbst seine in der EN enthaltenen Überlegungen als (ersten) Teil einer insgesamt *Politik* genannten Großabhandlung verstehen; so verortet er gleich im ersten Kapitel der EN seine anstehende Untersuchung im Bereich einer Wissenschaft, die er ausdrücklich *Politik* nennt: ἡ πολιτική/*hē politiké* (EN I 1: 1094a27). Andererseits hat ARISTOTELES »Ethik und Politik in voneinander abgetrennten Pragmatien behandelt und als auf sich selbst gestellte Bereiche begründet, in betontem Gegensatz zur platonischen Position, in der Ethik und Politik geradezu identisch sind.«⁹⁶ – Hier wird darauf verwiesen, dass uns, über die drei Ethiken hinaus, eine aus acht Büchern bestehende und ausdrücklich »Politik« betitelte Textsammlung des ARISTOTELES überliefert ist, die ebenfalls in den Bereich der praktischen Philosophie gehört.

Es gibt nun in der Tat Hinweise darauf, dass ARISTOTELES, anders als PLATON, die Frage nach dem guten Leben des Einzelnen von der nach

⁹⁶ Flashar, Aristoteles, 293.

der Wohlordnung der Polis unterschieden hat, freilich ohne die beiden Themen strikt zu trennen. In der EN stehen in erster Linie die Ausbildung der Tugenden und die dadurch ermöglichte Erlangung des Glücks für den Einzelnen im Vordergrund. Dagegen fragt die »Politik« – gerade angesichts des nach ARISTOTELES erwiesenen Versagens des Staates bei der Erziehung der Bürger zur Tugendhaftigkeit – auch nach den »Bedingungen einer stabilen staatlichen Ordnung«⁹⁷. Es geht also nicht um eine »Anwendung ethischer Grundsätze auf das Staatsleben, die Normen sind jetzt der Politik eigentümliche Zweckmäßigkeitkriterien, besonders innenpolitische Stabilität«⁹⁸. Mit einem gewissen Recht kann man sagen: In ARISTOTELES' praktischer Philosophie ist im Horizont des antiken Denkens die spätere Unterscheidung zwischen Individual- und Sozialethik bereits andeutungsweise vorbereitet (vgl. 3.0).

Hinzu kommt ein weiteres. ARISTOTELES hat im ersten Buch seiner »Politik« zunächst die Herrschaftsstrukturen im staatlich verfassten Gemeinwesen (πόλις/*pólis*) von denen in den familiär geprägten Hausgemeinschaften bzw. den Haushalten (οἶκοι/*oíkoi*) unterschieden, die die kleinsten Bestandteile der Polis bilden. Diese Unterscheidung hat er polemisch gegen PLATON gewendet, der, so ARISTOTELES, fälschlicherweise keine qualitativen Differenzen zwischen den Herrschaftsweisen eines leitenden Staatsmannes, eines Königs, eines Haushaltsvorstehers und eines Gebieters über Sklaven anerkannt habe.⁹⁹ Um die von ihm hier für nötig gehaltene Differenzierung zu verdeutlichen, hat ARISTOTELES eine eigene Theorie der Hausgemeinschaft vorgetragen. Dabei handelt es sich um die sog. *Ökonomik*. Ihr Gegenstand sind zum einen die im Haus begehenden familiär-personalen Beziehungen, etwa das Verhältnis zwischen Mann und Frau sowie zwischen Eltern und Kindern – aber auch das Verhältnis zwischen Herrn und Sklaven (Politik I 3–7.12 f.). Zum anderen begegnet hier eine Behandlung des Besitzes und der Erwerbsformen (Politik I 8–11), eine Thematik, die, in heutiger Terminologie, als Wirtschaftsethik zu bezeichnen wäre (vgl. 3.3). Seit ARISTOTELES und bis weit in die Neuzeit hinein galt die Ökonomik als ein eigener (und neben Ethik und Politik dritter) Teilbereich der praktischen Philosophie.

97 Schütrumpf, Einleitung, 94.

98 A. a. O., 96.

99 Vgl. dazu: Aristoteles, Politik I 1: 1252a7–16.

[Praktische Philosophie bei Aristoteles]

- Unter dem Namen des Aristoteles sind drei ethische Pragmatien überliefert (»Nikomachische Ethik«, »Eudemische Ethik«, »Große Ethik«); sie bilden gemeinsam mit der »Politik« die aristotelischen Schriften zur praktischen Philosophie.
- Die getrennte Behandlung von *Ethik* und *Politik* weist auf die moderne Unterscheidung von Individual- und Sozialethik voraus.
- Im ersten Buch der »Politik« wird eine von den Ausführungen über das staatlich verfasste Gemeinwesen unterschiedene Theorie der *Hausgemeinschaft* vorgetragen; damit wird die Ökonomik als eigenständiger Themenbereich der praktischen Philosophie etabliert.

Das nachstehende Zitat des Theologen und Philosophen THOMAS von Aquin (1224/25–1274; vgl. 2.1.5c; 2.2.3) aus dem Prolog seines Kommentars zur EN des ARISTOTELES macht nicht nur deutlich, dass im Horizont des hochmittelalterlichen Aristotelismus diese Dreigliederung als selbstverständlich galt, sondern es zeigt zugleich, dass der oben als andeutungsweise individualethisch bezeichnete Bereich der praktischen Philosophie (des ARISTOTELES) unter dem Leitbegriff der *Monastik* tradiert wurde. Das lateinische Wort *monasticus*, das das griechische Wort *μονάζ/monás* (Einheit, Einzelheit) aufnimmt, bedeutet einerseits *klösterlich*, also das *monasterium* (Kloster) betreffend. Es wird aber auch in Bezug auf den einzelnen Menschen unter Absehung seines Eingebundenseins in Lebensstrukturen staatlichen Charakters verwendet. – Die entscheidenden Begriffe sind sowohl im lateinischen Text als auch in der deutschen Übersetzung kursiv gedruckt.

»moralis philosophia in tres partes dividitur. Quarum prima considerat operationes unius hominis ordinatas ad finem, quae vocatur *monastica*. Secunda autem considerat operationes multitudinis domesticae, quae vocatur *oeconomica*. Tertia autem considerat operationes multitudinis civilis, quae vocatur *politica*.« (Thomas von Aquin, Sententia libri Ethicorum/Kommentar zur Ethik, 88 f: I 1)

»Die Moralphilosophie wird in drei Teile aufgeteilt, von denen der erste die auf ein Ziel hingeorordneten Tätigkeiten eines Menschen betrachtet, dieser wird *Monastik* genannt. Der zweite aber betrachtet die Tätigkeiten der häuslichen Gemeinschaft und wird *Ökonomik* genannt. Der dritte aber betrachtet die Tätigkeiten der staatlichen Gemeinschaft und wird *Politik* genannt.« (Übersetzung: FRANCIS CHENEVAL/RUEDIGER IMBACH)