

## „Man soll Gott nicht mit Dingen belästigen, die man selber erledigen kann!“

### || Über die Verantwortung, die in einer Vernunftethik verlangt wird

Joachim Hagel O.Praem., Salzburg

Der indische Theologe Anthony de Mello SJ (1931-1987) erzählt in einem seiner Weisheitsbücher die Geschichte von einem jungen Mann, der auf einem Kamel zu seinem Meister geritten kommt und ihm erzählt, dass sein Vertrauen in Gott so groß sei, dass er sein Kamel draußen nicht angebunden habe. Daraufhin erwidert ihm der Meister: „Geh und binde dein Kamel an, du Narr. Man soll Gott nicht mit Dingen belästigen, die man selber erledigen kann.“<sup>1</sup>

Natürlich könnte der junge Mann den Meister daraufhin weisen, dass Gott unser Schöpfer ist. Als Schöpfer ist er die Erstsache, die *causa prima*, und letztlich für alles, was auf Erden geschieht, verantwortlich. Aber der junge Mann übersieht, dass Gott seine Allmacht nur durch Zweitursachen, durch *causae secundae* ausübt. Das können verschiedene Naturgesetze aber auch Handlungen von Menschen sein.<sup>2</sup> Der Meister gibt mit seiner Antwort zu verstehen, dass die göttliche Verantwortung die menschliche Verantwortung nicht einfach aufhebt. Gott hat uns einen Verstand gegeben, damit wir ihn benutzen. Denn durch unsere Denktätigkeit können wir den Willen Gottes *als sittlichen Gebieter* richtig erfassen und demgemäß handeln.

An dieser Stelle sind wir bereits bei der These der Vernunftethik angelangt, dass jeder Mensch allein mit Hilfe der praktischen und theoretischen Vernunft seine Handlungen als sittlich richtig oder sittlich falsch bestimmen kann. Der Mensch hat von Gott eine denkerische Verantwortung für seine Handlungen übertragen bekommen, die er nicht zurückgeben kann. Von dieser denkerischen Verantwortung des Menschen vor Gott soll im vorliegenden Beitrag die Rede sein.

Daher wird in den folgenden Ausführungen zunächst das metaethische Konzept einer Vernunftethik, das eine axiologische Basis für das normativ-ethische Konzept einer Verantwortungsethik bietet, vorgestellt werden. Im Anschluss daran wird die normativ-ethische Frage einer denkerischen Verantwortung des Menschen für Handlungen und Unterlassungen auf drei Ebenen erörtert: Auf der Ebene der individuellen Verantwortung, auf der Ebene der Organisationsverantwortung und schließlich auf der Ebene der institutionellen Verantwortung.

1 De Mello, Anthony, *Der Dieb im Weisheitsladen. Die schönsten Weisheitsgeschichten*, Freiburg/Basel/Wien<sup>2</sup>1998, 72.

2 Vgl. z.B. Schüller, Bruno, *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie*, Düsseldorf<sup>3</sup>1987, 232.

## 1. Das metaethische Konzept einer Vernunftethik

Werte und Übel sind keine empirisch vorzeigbaren Tatsachen. Das war der Fehler der naturalistischen Ethik.<sup>3</sup> Werte und Übel sind nachfolgende, konsekutive Eigenschaften, die auf bestimmten deskriptiven Eigenschaften notwendigerweise aufrufen und mittels der praktischen Vernunft des Menschen unmittelbar erkannt werden können.<sup>4</sup> So schreiben wir der menschlichen Gesundheit einen Wert zu, während wir mit der Krankheit eines Menschen intuitiv ein Übel verbinden. Ebenso kommt der Lebensfreude ein Wert zu und die Schmerzen, unter denen ein Mensch oder ein Tier leidet, bilden ein Übel. Wenn der Mensch nun einen Wert beziehungsweise ein Übel wahrnimmt, dann weiß er sich zugleich aufgefordert, den Wert anzuerkennen und zu bejahen sowie das Übel zu bedauern und abzulehnen. In der Sprache der christlichen Ethik können wir sagen, dass wir Menschen uns durch die Stimme unseres Gewissens von Gott aufgefordert fühlen, alles gemäß seinem Wert zu lieben. Wir sollen Gott lieben, weil er der überaus Gute ist. Wir sollen jeden Menschen lieben, weil ihm Würde zukommt, und wir sollen alle Tiere, alle Pflanzen und die gesamte Schöpfung entsprechend ihrem Wert lieben und achten.

Damit ist genau die Position eines Wertkognitivismus umschrieben. Der Mensch erkennt mit Hilfe der *praktischen Vernunft* als seinem sittlichen Erkenntnisvermögen die ihm objektiv vorgegebenen Werte und Übel, denen ein *gerundivischer Charakter* zukommt, der uns auffordert, alle Werte zu lieben und alle Unwerte zu bedauern.<sup>5</sup> Ob es nun gelingt, einen Wert zu verwirklichen und ein Übel zu vermeiden, liegt nicht immer in unserer Hand. Die Tradition der katholischen Moraltheologie spricht von einem *bonum physicum* und einem *malum physicum*, das man am besten mit *nicht-sittlichem Wert* und *nicht-sittlichem Unwert* übersetzt.<sup>6</sup>

Der Mensch als *causa sui* ist dagegen immer für die Verwirklichung der *sittlichen Werte* verantwortlich. Damit ist die Verwirklichung seiner Würde, seiner Moralität, gemeint. Ob es mir im Leben immer gut ergeht, das liegt zwar auch an mir, aber nicht ausschließlich. Da spielen andere Faktoren auch eine Rolle. Aber ob ich ein sittlich guter oder sittlich schlechter Mensch werde, das liegt nur an mir

3 G.E. Moore kommt der Verdienst zu, die naturalistische Ethik, die auf dem naturalistischen Fehlschluss aufbaut, widerlegt zu haben. Siehe Moore, George E., *Principia Ethica* [engl. Orig.-Ausg 1903], Stuttgart 1970.

4 Siehe zu den Selbstwerten Wolbert, Werner, *Der Mensch als Mittel und Zweck*. Die Idee der Menschenwürde in normativer Ethik und Metaethik, Münster 1987, 128-136.

5 Vgl. B. Schüller, *Die Begründung* 65; W. Wolbert, *Der Mensch* 136-139.

6 Vgl. B. Schüller, *Die Begründung* 75; Weiß, Andreas M., *Sittlicher Wert und nichtsittliche Werte*. Zur Relevanz der Unterscheidung in der moraltheologischen Diskussion um deontologische Normen (Studien zur theologischen Ethik 73), Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1996, 15-34.

selbst. Wer ist nun ein sittlich guter Mensch? Es ist ein Mensch, der in unparteiischer Weise, nach Kräften und im Rahmen der allgemeinen Aufgabenverteilung in einer Gesellschaft danach strebt, unter Berücksichtigung des Wirkungs-, des Verteilungs- und des Ausdrucksaspektes seiner Handlungen<sup>7</sup> nicht-sittliche Werte zu verwirklichen und nicht-sittliche Übel zu vermeiden. Dagegen setzt sich der sittlich schlechte Mensch nicht in unparteiischer Weise für das Wohl aller Menschen ein, sondern er bevorzugt in parteiischer Weise und mithin unter Missachtung des Verteilungsaspektes sein eigenes Wohl und richtet sein Augenmerk ausschließlich auf die ihn betreffenden nicht-sittlichen Werte und Übel.<sup>8</sup>

In den Sozial- und Wirtschaftswissenschaften hat sich nicht die Vernunftethik, sondern im Zuge des Werturteilstreits eine non-kognitivistische Position, der Dezisionismus, durchgesetzt.<sup>9</sup> Für den Dezisionisten gibt es keine objektiven Werte und Übel. Das alles sind Hirngespinnste der Theologen. Dem Menschen steht auch keine praktische Vernunft zur Verfügung, die intuitiv Werte erkennen kann, sondern der Mensch muss angesichts der Fakten und der Logik frei über seine subjektiven Präferenzen, seine Interessen entscheiden. Objektive Wertsachverhalte werden ersetzt durch Präferenzen der Menschen. Der Philosoph Richard M. Hare (1919-2002) hat in diesem Sinn ein Buch mit dem programmatischen Titel *Freiheit und Vernunft* schreiben können.<sup>10</sup> Zuerst entscheidet der Mensch frei, was er als Wert oder Unwert ansehen will. Anschließend – wenn die persönlichen Präferenzen feststehen – setzt die theoretische Vernunft ein, um auf dieser subjektiven Basis normativ-ethisch zu argumentieren.

Ein christlicher Ethiker wird jedoch darauf bestehen, dass die Erkenntnis von Werten eben nicht Sache einer rational nicht mehr kritisierbaren Entscheidung ist, sondern Sache der Erkenntnis durch das von Gott geschenkte Gewissen. Die Wahrnehmung von Werten ist für ihn aber ebenso wenig eine Sache des Glaubens, wie Vertreter des Dezisionismus dies gelegentlich behaupten.<sup>11</sup> Denn in gnoseologischer Hinsicht gilt das Dictum von Augustinus (354-430) in *De utilitate credendi*: „Quod intellegimus igitur, debemus rationi, quod credimus, auctori-

7 Zur Unterscheidung von Wirkungs-, Verteilungs- und Ausdrucksaspekt von Handlungen siehe Ginters, Rudolf, *Werte und Normen*. Einführung in die philosophische und theologische Ethik, Göttingen Düsseldorf 1982, 92-94.

8 Zur Unterscheidung des aufgeklärten Egoisten von einem primitiven Egoisten siehe R. Ginters, *Werte und Normen* 168f.

9 Zum Werturteilstreit siehe Hagel, Joachim, *Effizienz und Gerechtigkeit*. Ein Beitrag zur Diskussion der ethischen Aspekte in der neoklassischen Wohlfahrtstheorie, Baden Baden 1993, 39-72.

10 Siehe Hare, Richard M., *Freiheit und Vernunft*, Frankfurt 1983.

11 Siehe Aldrup, Dieter, *Das Rationalitätsproblem in der politischen Ökonomie*. Methodenkritische Lösungsansätze, Tübingen 1971; und Bartley, William W., *Flucht ins Engagement*, Tübingen 1987.

tati“.<sup>12</sup> Was wir einsehen, verdanken wir unserer Vernunft, und was wir glauben, verdanken wir der Autorität Gottes. Werte müssen wir nicht wie ein Glaubensmysterium als wahr annehmen, sondern können wir unabhängig von der Schriftoffenbarung durch die eigene praktische Vernunft als wahr erkennen.<sup>13</sup> Die durch die Offenbarung erkannten Glaubenswahrheiten können in genetischer Rücksicht jedoch nützliche Hebamendienste leisten. In diesem Sinn präzisiert Augustinus in *De vera religione*:

„Es sind zwei verschiedene Heilmittel, die aufeinander zur Anwendung kommen müssen, nämlich Autorität und Vernunft. Die Autorität verlangt Glauben und bereitet den Menschen auf die Vernunft vor. Die Vernunft führt zur Einsicht und Erkenntnis. Doch ist auch die Autorität nicht gänzlich von Einsicht verlassen, da man sich überlegen muss, wem man glauben soll, und nicht minder eignet auch der bereits einleuchtenden und erkannten Wahrheit unzweifelhaft höchste Autorität.“<sup>14</sup>

## 2. Das normativ-ethische Konzept einer Verantwortungsethik

In der Sprache eines Wertkognitivisten besteht die erste denkerische Verantwortung des Menschen in der Entwicklung von *Wertvorzugsregeln* zur Lösung von Wertekonkurrenzen mit Hilfe der praktischen und theoretischen Vernunft.<sup>15</sup> Dabei sind die anerkannten Vorzugsregeln natürlich hilfreich. Dafür seien zwei einfache Beispiele genannt. Unumstritten ist zum einen die Vorzugsregel *Gemeinwohl vor Eigenwohl*, falls Werte gleicher Ordnung auf dem Spiel stehen. Zum anderen ist die Vorzugsregel, dass aufgrund des Kriteriums der Dringlichkeit dem fundamentalen Wert der Vorrang vor dem abhängigen und höheren Wert zukommt, allgemein anerkannt. Diese Vorzugsregel heißt in der Sprache der Moralphilosophen *Primum vivere deinde philosophari* oder etwas prosaischer in der Sprache von Berthold Brecht *Erst das Fressen, dann die Moral*.

Die zweite und ungleich schwierigere denkerische Verantwortung des Menschen besteht darin, mit Hilfe der theoretischen Vernunft Handlungen und Unter-

12 Augustinus, Aurelius, *De utilitate credendi* [= fontes Christiani 9], Freiburg i.Br. u.a. 1992, Kapitel 25, 152.

13 Zur Glaubensethik siehe Schüller; Bruno, *Der menschliche Mensch. Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral*, Düsseldorf 1982, bes. 28-88; sowie J. Hagel, *Effizienz und Gerechtigkeit* 69-72.

14 Augustinus, Aurelius, *De vera religione. Über die wahre Religion*. Lateinisch/Deutsch, Stuttgart 1983, Kapitel XXIV.45, Abschnitt 122, 72f.

15 In dezisionistischer Perspektive wird das Problem der Lösung von Wertpräferenzen transformiert in das Problem eines unparteiischen interpersonellen Vergleichs von „moralischen“ Präferenzen der betroffenen Individuen im Angesicht der Logik und der Fakten. Siehe die Präferenzutilitaristen Hare, Richard M., *Moralisches Denken*. Seine Ebenen, seine Methode, sein Witz, Frankfurt 1992, 160-165 u. 177-209; sowie Harsanyi, John C., *Problems with Act-Utilitarianism and with Malevolent Preferences*, in: Seanor, Douglas/ Fotion, Nicholas (Hg.), *Hare and Critics. Essays on Moral Thinking*, Oxford 1988, 89-99.

lassungen entsprechend dem Wert- und Unwertcharakter ihrer Folgen als sittlich richtig oder sittlich falsch zu *beurteilen*. Damit ist die empirische Frage gemeint, durch welche Handlungen oder Unterlassungen können Werte verwirklicht und Übel vermieden werden? Dies ist die Fragestellung einer *Verantwortungsethik*.<sup>16</sup> In der Katholischen Soziallehre hat man in diesem Sinn an der Verantwortung des Menschen für die Wertverwirklichung stets festgehalten. Georg Wildmann drückt es beispielsweise folgendermaßen aus: „Maximale Wertverwirklichung ist das weltimmanente Ziel der Person.“<sup>17</sup>

Kritiker einer Verantwortungsethik haben den Vorwurf erhoben, dass eine derartig konzipierte Verantwortungsethik den Menschen hoffnungslos überfordere. Dieser Vorwurf ist nicht ganz unberechtigt. Jedoch kann man mit R.M. Hare's Unterscheidung von zwei Ebenen des Denkens diesen Einwand recht gut parieren.<sup>18</sup> Auf der ersten Ebene des *intuitiven Denkens* handelt der Mensch aufgrund erlernter *prima facie Prinzipien*. In unserem Alltag handeln wir im Normalfall gemäß bestimmter Grundsätze, ohne weitere Überlegungen anzustellen. Erst bei offenkundigen Konflikten unter diesen Prinzipien oder bei Problemen der Wertverwirklichung sollte ein *kritisches Denken* einsetzen. R.M. Hare verdeutlicht seine Unterscheidung mit dem Bild von dem Erzengel und dem Proleten.<sup>19</sup> Der Erzengel, der über unbegrenzte Geisteskräfte und Kenntnisse verfügt, bedarf nicht eines intuitiven Denkens. Er wird nur von kritischem Denken Gebrauch machen. Der Prolet dagegen, der über solche Fähigkeiten nicht verfügt und des kritischen Denkens nicht fähig ist, verlässt sich lieber auf seine Intuitionen und *prima facie* Grundsätze, die er durch die Erziehung oder durch Nachahmung sich angeeignet hat. Jeder Mensch wird deshalb entsprechend seiner geistigen und charakterlichen Fähigkeiten zur Lösung von Wertekonkurrenzen und zur Verwirklichung von Werten und Vermeidung von Übeln entweder auf intuitives oder kritisches Denken zurückgreifen. Es bedarf jedoch des kritischen Denkens, damit die an sich vernünftigen *prima facie* Regeln sich nicht zu *strengen deontologischen Normen* verselbstständigen. Anhand von drei Beispielen kann aufgezeigt werden, dass ein Handeln nach einer strengen deontologischen Norm ein Handeln aus Verantwortung für die Wertrealisierung ausschließt. Denn die Vertreter der deontologischen Position unbedingter Pflichten behaupten, dass sich die Richtigkeit der Handlung

16 „Verantwortungsethik“ wird hier im Sinne von Max Weber und synonym für „teleologische Ethik“ verstanden. Ihr gegenüber steht die „Gesinnungsethik“, d.h. die „deontologische Ethik“. Zu meiner Überraschung kann ein Moraltheologe ein ganzes Buch mit dem Titel *Theologie der Verantwortung* schreiben, ohne Max Weber und die normativ-ethische Debatte zwischen Verantwortungs- und Gesinnungsethik zu erwähnen. Siehe Römelt, Josef, *Theologie der Verantwortung*, Innsbruck 1991.

17 So Wildmann, Georg, *Personalismus, Solidarismus und Gesellschaft*, Der ethische und ontologische Grundcharakter der Gesellschaftslehre der Kirche, Wien 1961, 109.

18 Vgl. R.M. Hare, *Moralisches Denken* passim.

19 Vgl. ebenda 91-114.

wenigstens in diesen bestimmten Fällen *völlig unabhängig* von den Folgen für die Wertverwirklichung bestimmen lasse.<sup>20</sup>

Ein *erstes* Beispiel für die Problematik einer strengen deontologischen Normierung findet sich im ersten Buch der Makkabäer (1 Makk 2,29-41). Dort wird von einem Kampf am Sabbat berichtet, an dem etwa 1000 Juden von den feindlichen Soldaten getötet werden, weil sie am deontologisch interpretierten Sabbatgebot festhalten und nicht wagen sich zu verteidigen. Aufgrund dieser schrecklichen Erfahrung erkennen die Makkabäer, dass Gott dieses Opfer nicht wollen kann, und sie beschließen, sich künftig auch am Sabbat gegen die Feinde zu verteidigen. Sie nehmen ihre Verantwortung wahr und legen das Sabbatgebot durch kritisches Denken zum Schutz des Lebens der Menschen restriktiv aus.

Das *zweite* Beispiel für die Schwierigkeiten einer strengen deontologischen Normierung liefert Immanuel Kants Auffassung von der Unzulässigkeit einer Falschaussage. I. Kant (1724-1804) illustriert seine Position an folgender Begebenheit. Ein potentieller Mörder steht vor meiner Haustür und fragt nach seinem Opfer, dem ich in meinem Haus Unterschlupf gewährt habe. Sollte ich versucht sein zu lügen, so urteilt I. Kant: „Hast Du nämlich einen eben jetzt mit Mordsucht Umgehenden durch eine Lüge an der Tat verhindert, so bist du für alle Folgen, die daraus entspringen mögen, auf rechtliche Art verantwortlich.“<sup>21</sup> Wenn also das Opfer ohne mein Wissen das Haus inzwischen verlassen hat und unbeabsichtigt seinem Mörder in die Hände läuft und getötet wird, kann ich „mit Recht als Urheber des Todes desselben angeklagt werden.“<sup>22</sup> Wer aber bei der Wahrheit bleibt, legt die Verantwortung in andere Hände. Wiederum I. Kant: „Denn hättest Du die Wahrheit, so gut du sie wusstest, gesagt: so wäre vielleicht der Mörder über dem Nachsuchen seines Feindes im Hause von herbeilaufenden Nachbarn ergriffen und die Tat verhindert worden.“<sup>23</sup> I. Kants Position, die auch von Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) übernommen worden ist,<sup>24</sup> kann nicht überzeugen. Jeder Mensch bleibt stets mitverantwortlich für das Wohl und Wehe seiner Mitmenschen, und wenn er allein nur durch eine Falschaussage das Leben eines unschuldigen Menschen retten kann, dann ist es auch seine kategorische Pflicht eine Falschaussage zu machen.

Um nun den dargelegten Schwierigkeiten eines strengen deontologischen Verbots der Falschaussage zu entgehen, wurde in der Tradition der Katholischen

20 Zur strengen deontologischen Normierung siehe B. Schüller, *Die Begründung* 173ff.; sowie R. Ginters, *Werte und Normen* 187-193.

21 Kant, Immanuel. Über ein vermeintliches Recht aus Menschenliebe zu lügen, in: *Kant's gesammelte Schriften* 8 [Ak.-Ausg.], Berlin/Leipzig 1923, 424-430, hier 427.

22 Ebenda.

23 Ebenda.

24 Zur Position von J.G. Fichte siehe Hagel, Joachim, „Wer auf Autorität hin handelt, handelt sonach notwendig gewissenlos.“ Der Beitrag von J.G. Fichte für eine Unterscheidung eines einsichtigen, eines freien und eines spontanen Ichs, in: *ThGl* 93 (2003) 60-73, hier 69.

Moraltheologie das Mittel einer doppeldeutigen Aussage, einer *restrictio mentalis*, eines gedanklichen Vorbehaltes, für erlaubt gehalten. Aber auch dieses Mittel hat sich verselbstständigt und seine eigenen Stilblüten getrieben. So wurde mir in meiner Studienzeit in Münster über den Dogmatiker Karl Rahner SJ (1904-1984) berichtet, dass dieser in seinen Schülertagen einmal zu einer solchen doppeldeutigen Aussage gegriffen habe, um nach Absprache in der Klasse seine persönliche Urheberschaft an einem Schülerstreich nicht offen legen zu müssen. Er habe sich auf die Frage des Lehrers an die vor ihm sitzende Klasse hin, wer der Täter sei, erhoben und als Antwort gegeben: „Ich kann ihnen ehrlich versichern, dass niemand von denen, die hier sitzen, es gewesen ist.“ Ob die Anwendung einer doppeldeutigen Redeweise überhaupt berechtigt oder vielmehr unberechtigt ist, wird gar nicht mehr geprüft. Hauptsache bleibt, dass man nicht gegen das ausnahmslose deontologische Verbot einer Falschaussage verstoßen hat.

Auf das abschließende *dritte* Beispiel für die Schwierigkeiten mit einer strengen deontologischen Normierung macht der Moraltheologe Bruno Schüller SJ aufmerksam. In den Handbüchern der katholischen Moraltheologie wurde den Moraltheologen mit Blick auf die Übel, die aus einer strengen deontologischen Normierung resultieren können, ab und zu empfohlen, den betroffenen Menschen erst gar nicht mitzuteilen, was ihre eigentliche Pflicht sei, sondern sie in einem wohlthätigen Gewissensirrtum zu belassen, mit der glücklichen Konsequenz, dass ein Übel verhindert werde.<sup>25</sup> So sollte man es zulassen, dass ein Arzt entgegen dem deontologischen Tötungsverbot einen Fötus direkt tötete, wenn dies der einzige Weg war, um zumindest das Leben der Mutter zu retten.

Erst in einer Verantwortungsethik werden Versuche einer restriktiven Auslegung von strengen deontologischen Normen überflüssig und diese als *prima facie* Regeln des intuitiven Denkens aufgefasst, die notfalls gegenüber vorrangigen Normen zum Schutz von vorzugswürdigeren Werten zurückstehen müssen.

### 3. Die individuelle Verantwortlichkeit

Wird in einer Vernunftethik vom Menschen eine unbegrenzte Liebe und unparteiische Wertschätzung zu allem, was Wert hat, verlangt, so liegt die Verantwortung für die Verwirklichung eines Wertes oder die Vermeidung eines Übels niemals allein bei einem einzelnen Individuum. Vorrangig ist zunächst die Verantwortung des Staates, eine Aufgabenverteilung unter den Gesellschaftsmitgliedern vorzunehmen. Wer ist für die Verwirklichung welcher Werte und die Vermeidung welcher Übel institutionell zuständig? Das Wohltun (= *beneficentia*), die konkrete Wertverwirklichung unterliegt der gesellschaftlichen Aufgabenverteilung, während das Wohlwollen, (= *benevolentia*) trotz aller rechtlichen Aufgabenteilung

weiterhin unbegrenzt von jedem Menschen gefordert wird.<sup>26</sup> Der Staat nimmt durch die verfassungsmäßigen Organe auf der *gesetzgeberischen und rechtlichen Ebene* seine denkerische Verantwortung für die Wertverwirklichung mit der Festlegung von konkreten Rechtspflichten wahr. Diese auferlegten Rechtspflichten müssen aber auf der *Ebene des individuellen Handelns* ergänzt und gegebenenfalls sogar korrigiert werden durch die Liebespflichten, die in einer Vernunftethik dem einzelnen durch die Selbstverpflichtung des eigenen Gewissens auferlegt werden. Denkerische Verantwortung *ex ante* fordert deshalb im Regelfall von dem Individuum im Rahmen der staatlichen Gesetze und rechtlichen Vorschriften die Verantwortung für sein persönliches Leben bei Mitverantwortung für den Mitmenschen und die Schöpfung aus Selbstverpflichtung wahrzunehmen.

Innerhalb einer ausdifferenzierten und arbeitsteiligen Gesellschaft übt jeder Mensch in den verschiedenen gesellschaftlichen Systemen bestimmte Funktionen aus. Die einzelnen Systeme, die auch noch Subsysteme ausbilden können, sollen helfen bestimmte Werte für die Menschen zu sichern. Das Wirtschaftssystem soll materiellen Wohlstand produzieren, das Rechtssystem Sicherheit hervorbringen, das Bildungssystem soll das Wissen fördern und das politische System soll generell die allgemeine Wohlfahrt sichern. Bei aller Effizienz dieser Systeme besteht dennoch die Gefahr der Mediatisierung von Verantwortung. Bei langen Handlungsketten zerstreut sich die Verantwortung bezüglich der Auswirkungen des jeweiligen Leistungssystems auf Wert- und Unwertsachverhalte über verschiedene Individuen, die sich alle möglicherweise nur als eine verantwortungsfreie Systemfunktion begreifen. Es bedarf hier unbedingt des kritischen Denkens der Menschen, um die eigene Mitverantwortung für die Systemwirkungen zu erkennen. Dies gilt insbesondere, falls das System statt Werte gravierende Übel hervorbringt.<sup>27</sup>

Ein politisches System, das sich beispielsweise zu einem Unrechtssystem entwickelt, stellt die betroffenen Staatsbürger vor die Wahl, entweder in dem Regime weiterzuwirken um noch schlimmere Übel zu verhindern oder jede Kooperation mit dem politischen System zu vermeiden und gegebenenfalls Widerstand zu leisten. Die erste Alternative hat zur Zeit der Nazi-Herrschaft in Deutschland Dr. Eduard Wirth gewählt. Er war SS-Arzt in Auschwitz vom September 1942 bis zur Evakuierung des Lagers im Januar 1945. Auf den Rat eines ihm bekannten Geistlichen, es sei seine Pflicht, im KZ weiterzuarbeiten und dort Gutes zu wirken, soweit dies in einer Macht stünde, sowie auf dringliche Bitten der Häftlinge hin,

26 Zur sozialetischen Relevanz der Unterscheidung von *benevolentia* und *beneficientia* siehe z.B. Hagel, Effizienz und Gerechtigkeit 138-143.

27 Zur der systemtheoretischen Sichtweise der Verantwortung siehe Kaufmann, Franz-Xaver *Der Ruf nach Verantwortung*, Freiburg/Basel/Wien 1992, bes. 47-65; sowie Lenk, Hans/Maring, Matthias, Wer soll Verantwortung tragen? Probleme der Verantwortungsteilung in komplexen (soziotechnischen-sozioökonomischen) Systemen, in: Bayertz, Kurt (Hg.), Verantwortung, Prinzip oder Problem?, Darmstadt 1995, 241-286.

bleibt E. Wirth im Auschwitz tätig. Indem er Zehntausende in die Gaskammern schickt, gelingt es ihm, Tausenden, die er als arbeitsfähig aussonderte, das Leben zu retten.<sup>28</sup> Er schreibt:

„Wenn ich durch menschliche Unzulänglichkeit und mangelnde Verstandesklarheit nicht das wahre Gesicht der Zeit rechtzeitig habe erkennen können, so war auch das vielleicht gottgewollt, da ich später bei den mir gestellten übermenschlich schweren Aufgaben mit meiner Kraft helfen und retten sollte, was ich nur konnte, um es der Vernichtung zu entreiben.“<sup>29</sup>

Jeder Betroffene muss aufgrund der eigenen Fähigkeiten urteilen, welcher der beiden Alternativen für ihn die sittlich richtige ist.

Der Philosoph und Soziologe Zygmunt Bauman zeigt anhand des Holocaust auf, dass in arbeitsteiligen und in Systeme und Subsysteme differenzierten Gesellschaften die Menschen tendenziell einen dritten und unzulässigen Weg bevorzugen.<sup>30</sup> Indem der Mensch sich lediglich als eine machtlose Systemfunktion begreift, fällt es ihm offensichtlich psychisch leicht, die eigene denkerische Verantwortung für die grausamen Taten, die ein politisches oder auch wirtschaftliches System hervorbringt, zu verdrängen. Ähnlich denkt der Ökonom Guy Kirsch. Der einzelne Mensch droht in einer systemisch differenzierten Gesellschaft zur Funktion gesellschaftlicher Interaktionssysteme reduziert zu werden: „man [muss] befürchten, dass dieser Ansatz im Ergebnis dazu führt, dass in der Gesellschaft der Einzelne sich jeder Verantwortung ledig wähnt; an die Stelle des verantworteten Handelns tritt das reibungslose Funktionieren“.<sup>31</sup> *Denkerische Verantwortung* heißt in diesem Zusammenhang nicht sich als eigentlicher Urheber der Übel zu betrachten, sondern die Übel wirklich wahrzunehmen und kritisch zu überlegen, wie man selbst sittlich richtig handeln soll, um den Übeln entgegenzuwirken. In diesem Sinn charakterisiert auch Max Weber (1864-1920) die Verantwortungsethik: „du sollst dem Übel gewaltsam widerstehen, sonst bist du für seine Überhandnahme verantwortlich.“<sup>32</sup> Wer also die berechtigte Frage der Theodizee stellt, warum Gott den Holocaust zugelassen hat, der muss im gleichen Atemzug die Frage stellen, warum es der Menschheit nicht gelungen ist, ihn zu verhindern.

28 Vgl. Langbein, Hermann, *Menschen in Auschwitz*, Wien 1987 (Nachdruck der Ausg. von 1972), 411-432; und ders., ... nicht wie die Schafe zur Schlachtbank. Widerstand in den nationalsozialistischen Konzentrationslagern 1938-1945, Wien 1980, 238-240, 410-414.

29 Zitiert nach Langbein, *Menschen in Auschwitz*, 432.

30 Vgl. Bauman, Zygmunt, *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*, Hamburg 21994.

31 Kirsch, Guy, *Neue Politische Ökonomie*, Stuttgart 52004, 45-53 [Exkurs: Individuen – Systemfunktionen, nicht aber Menschen], hier 52.

32 Weber, Max, *Politik als Beruf*, in: ders., *Gesammelte Politische Schriften*, Tübingen 21958, 539.

Diese individuelle Verantwortlichkeit wird nun aber nicht nur für die Zukunft verlangt, sondern wird auch auf die Vergangenheit bezogen.<sup>33</sup> Üblicherweise verlangen wir von einem Menschen, der ein Übel verursacht oder mitverschuldet hat, dafür *ex post* die Verantwortung zu übernehmen. „Verantwortlich“ nimmt dann die Bedeutung von „schuldig“ an. Diese Art der denkerischen Verantwortung ruft die Menschen zu einer Gewissenserforschung auf. Allerdings wird vom Menschen keine *Erfolgshaftung*, sondern unter Anschauung des jeweiligen physischen und moralischen Könnens eine *Verschuldungshaftung* gemäß dem Axiom *Sollen setzt Können voraus*<sup>34</sup> gefordert.

Wer nun aus ethischer Sicht für ein Übel verantwortlich ist, kann gegebenenfalls auch strafrechtlich und zivilrechtlich vom Staat *ex post* zur Verantwortung gezogen werden, wenn ihm zumindest eine fahrlässige Schadensverursachung nachgewiesen werden kann. *Ex post* muss es dem Staat um eine gerechte Regelung des entstandenen Schadens gehen, *ex ante* soll das Haftungsrecht zugleich Anreize bieten, dass Menschen darauf verzichten, nicht-sittliche Übel bewusst oder fahrlässig herbeizuführen.<sup>35</sup>

#### 4. Die Organisationsverantwortung

In den gesellschaftlichen Systemen agieren nun nicht nur Individuen, sondern im Wesentlichen auch Organisationen. In einem marktwirtschaftlich orientierten Wirtschaftssystem mit Staatstätigkeit sind das die privaten Unternehmen und öffentlichen Verwaltungen. Diese agieren als Organisation gemäß der *Ziel-Mittel-Träger-Regel* (= ZMT-Regel). Eine Unternehmung wird in diesem Fall beispielsweise als eine Koalition betrachtet, deren Koalitionspartner, die heute auch Stakeholder (= Anspruchsgruppen) genannt werden, als *Träger* ihre persönlichen Ressourcen – das sind die *Mittel* – in die Unternehmung einbringen und damit bestimmte persönliche Ziel verbinden, die im Rahmen der gegebenen rechtlichen Unternehmensverfassung einer marktwirtschaftlichen Ordnung zu einer gemeinsamen Zielvorstellung der Unternehmung vereinigt werden müssen. Eine gemeinsame Zielvorstellung eines Unternehmens kann beispielsweise anhand des Konzeptes eines *balanced shareholder value*, in dem der Stakeholder-Ansatz in den Shareholder-Value-Ansatz integriert wird, beziehungsweise im Rahmen eines

33 Vgl. Wolbert, Werner, Die neue Verantwortung und ihre Grenzen, in: Schmidinger, Heinrich (Hg.), Zeichen der Zeit. Erkennen und Handeln, Innsbruck/Wien 1998, 137-173, hier 158f.; und Birnbacher, Dieter, Grenzen der Verantwortung, in: Bayertz, Kurt (Hg.), Verantwortung. Prinzip oder Problem? Darmstadt 1995, 143-183, hier 145.

34 Vgl. Schüller, Die Begründung 317f.

35 Vgl. z.B. Kaufmann, Franz-Xaver, *Risiko*, Verantwortung und gesellschaftliche Komplexität, in: Bayertz, Kurt (Hg.), Verantwortung. Prinzip oder Problem?, Darmstadt 1995, 72-97, hier 81.

*Corporate-Governance-Konzeptes* erarbeitet werden.<sup>36</sup> Die Stakeholder übernehmen in diesem Konzept eine organisatorische Verantwortung für die gemeinsame Zielsetzung. Von den Mitgliedern des Aufsichtsrates, des Managements und auch der Arbeitnehmerschaft wird erwartet, dass sie neben ihrem Human- und Sozialkapital auch ihr kritisches Denken der Unternehmung zur Verfügung stellen und Verantwortung für die gemeinsame Zielsetzung übernehmen.

Der Unternehmensethiker Peter Ulrich nennt dies die *organisatorische Verantwortung* des Menschen als Organisationsbürger, die ergänzt wird durch die *ethische Verantwortung* als Wirtschaftsbürger. Das ist für ihn eine „prinzipiell *unbegrenzte* Verantwortung für alle Folgen eigenen Handelns“,<sup>37</sup> die in diesem Beitrag als individuelle Verantwortlichkeit gekennzeichnet wird. Wenn folglich mit der Tätigkeit in einer Organisation *mehr* als die Erfüllung von festgelegten Handlungen als Rechtspflichten verlangt wird, dann genau wird denkerische Verantwortung durch kritisches Denken gefordert. Nach dem Soziologen Franz-Xaver Kaufmann wird in diesem Fall der Arbeitsmarkt zu einem *Verantwortungs-markt*, an dem Menschen ihre Bereitschaft erklären – bei einem angemessenen internen Anreiz-Beitrags-System des Unternehmens – als Träger für die Verwirklichung bestimmter Organisationsziele Verantwortung zu übernehmen.<sup>38</sup>

Die korporative Verantwortung von Organisationen für die Wertverwirklichung als ganze resultiert sodann aus ihrer internen *Corporate Governance*, d.h. aus der Art und der Qualität ihrer Management- und Koordinationsstrategien, die zugleich über ihre Wettbewerbsfähigkeit und Möglichkeiten der Kapitalbeschaffung mitentscheiden.

Sollen Organisationen wie Unternehmen *ex post* für verursachte Übel juristisch zur Verantwortung gezogen werden, so bietet sich im Gegensatz zur Verschuldenshaftung bei Individuen *ceteris paribus* eine verschuldensunabhängige *Gefährdungshaftung* als Erfolgshaftung an. Diese kann eventuell verbunden werden mit einer Versicherungspflicht für Risiken und Gefahren.<sup>39</sup> Vorausgesetzt wird, dass das Haftungsrecht den Organisationen *ex ante* effektive Anreize bieten soll, aus ihrer Kompetenz heraus eine ökonomisch optimale Schadensvermei-

36 Siehe dazu Kyrer, Alfred, *Neue Politische Ökonomie* 2005, München/Wien 2001, 98-102; ders., *Wirtschaftslexikon*, München/Wien 2001, 48 u. 113; Berrar, Carsten, *Die Entwicklung von Corporate Governance in Deutschland im internationalen Vergleich*, Baden Baden 2001; Boatright, John R., *Ethics and Corporate Governance: Justifying the Role of Shareholder*, in: Bowie, Norman E. (Hg.), *The Blackwell Guide to Business Ethics*, Malden(Mass.)/Oxford 2002, 38-60; sowie Crane, Andrew/Matten, Dirk, *Business Ethics. A European Perspective*, Oxford 2004, bes. 183-221.

37 Ulrich, Peter, *Der entzauberte Markt. Eine wirtschaftsethische Orientierung*, Freiburg/Basel/Wien 2002, 118.

38 Kaufmann, *Der Ruf nach Verantwortung* 74f.111.

39 Zur terminologischen Unterscheidung von ‚Risiko‘ und ‚Gefahr‘, die angelehnt ist an N. Luhmann, siehe F.-X. Kaufmann, *Risiko* 76-79.

dungsstrategie auszuwählen.<sup>40</sup> In Deutschland ist die Gefährdungshaftung beispielsweise in Form der Produkt-, Umwelt- und Arzneimittelhaftung realisiert worden.

### 5. Die institutionelle Verantwortung

Die Voraussetzungen für funktionierende gesellschaftliche Systeme zu schaffen, in denen Organisationen und Individuen eigenverantwortlich agieren können, ist die ordnungspolitische Aufgabe des Staates und der supranationalen Organisationen wie der Europäischen Union und der UNO. Jedes gesellschaftliche System und Subsystem birgt in sich seine eigenen Chancen für Wertverwirklichung und zugleich seine Risiken von nicht-sittlichen Übeln. Diese Chancen und Risiken gemäß dem Verteilungsaspekt des institutionellen Regelsystems der Gesellschaft fair auf die betroffenen Menschen zu verteilen, ist eine wichtige institutionelle Verantwortung der Politiker. Ein funktionierendes Wirtschaftssystem bringt Wohlstand, aber auch schmerzlichen Strukturwandel und zumindest kurzfristig Verlierer hervor. Kein noch so gut funktionierendes Verkehrssystem kommt ohne Verkehrstote aus, und selbst im besten Bildungssystem fallen Studierende durch eine Prüfung.

Die Verantwortung der Politiker besteht darin, *ex ante* unter der Prämisse von bestimmten Verhaltensannahmen der in dem System agierenden Akteure, die richtige institutionelle Ausgestaltung der Systeme zum unparteiischen Wohle aller betroffenen Menschen und zum Schutz der ganzen Schöpfung zu durchdenken. Falls sie jedoch in der *ex post* Betrachtung ihrer Verantwortung nur ungenügend nachgekommen sind, hilft in der Regel in dem demokratischen Rechtsstaat kein juristisches Haftungsrecht, sondern nur die Ausübung des Wahlrechtes der betroffenen Staatsbürger.

Das von deontologischer Seite häufiger vorgeschlagene *Prinzip der dazwischentretenden Handlung* (= PDH) zur Begrenzung der menschlichen Verantwortung offenbart an dieser Stelle seine entscheidende Schwäche, da es gerade für den Fall der institutionellen Verantwortung und der organisatorischen Verantwortung *ex ante* nicht angewandt werden kann.<sup>41</sup> Der Moraltheologe Eberhard Schockenhoff formuliert es so: „Wir sind nur für die vorhersehbaren Folgen unserer eigenen Handlungen verantwortlich, nicht aber für die erwartbaren Folgen fremder Handlungen, auch wenn diese voraussehbare Reaktionen auf unsere eige-

40 Vgl. Hager, Günter, Haftung/Haftungsrecht, in: Korff, Wilhelm u.a. (Hg.), Lexikon der Bioethik, Bd. 2, Gütersloh 1998, 193-197.

41 Siehe zum Prinzip der dazwischentretenden Handlung: Wolbert, Werner, Sind wir für die Folgen fremder Taten verantwortlich?, in: SaThZ 2 (1998) 172-182.

nen Handlungen darstellen.“<sup>42</sup> Dieses Prinzip mag für die *ex post* Betrachtung vielleicht eine Bedeutung haben. Denn wenn ein Student durch die Prüfung fällt, werden wir in der Regel nicht den Konstrukteuren des Bildungssystems oder den prüfenden Professoren die Schuld dafür anlasten, sondern in erster Linie den Studenten für das Prüfungsergebnis selber verantwortlich machen. *Ex ante* angewandt würde dieses Prinzip jedoch zur Nichtwahrnehmung von eigener Verantwortung führen. Denn die Verantwortung für die Realisierung eines nicht-sittlichen Übels oder eines nicht-sittlichen Werts ist *ex ante* betrachtet stets *beteiligungsoffen*. Es wirken stets verschiedene Akteure auf verschiedenen Ebenen mit.

### Fazit

Es ist Aufgabe einer Vernunftethik, welche auf Wertorientierung ausgerichtet ist, darauf aufmerksam zu machen, dass die Verantwortung für den Schutz von Werten und die Bekämpfung von Übeln auf drei Ebenen simultan von den betroffenen Individuen wahrgenommen werden muss. *Individuelle Verantwortlichkeit* ist nicht erst bei Versagen der Organisationsverantwortung oder der institutionellen Verantwortung gefordert, sondern bleibt unabhängig immer als eigenständige denkerische Verantwortung des Menschen als einem sittlichen Subjekt vor Gott bestehen. Für die richtige Wahrnehmung der *organisatorischen Verantwortung* ist von größter Bedeutung die rechtliche Ausgestaltung der Organisationen und ihrer Governance Strukturen. Die *institutionelle Verantwortung* dient in erster Linie zur Entlastung und Unterstützung der individuellen Verantwortlichkeit und ihr kommt besonders bei der *ex ante* Betrachtung zur Wertverwirklichung und der Vermeidung von Übeln in der Zukunft größte Bedeutung zu.

Gegen eine strenge deontologische Normierung muss geltend gemacht werden, dass sie einer Verantwortung für eine Wertverwirklichung zuwiderläuft. Wenn deontologische Ethiker sich dagegen auf die verborgene göttliche Weisheit verlassen, die bei getreuer Befolgung streng deontologischer Normen durch den Menschen größere Übel dennoch sicher zu verhindern weiß,<sup>43</sup> so kann man ihnen mit dem Weisheitslehrer von Anthony de Mello antworten: „Man soll Gott nicht mit Dingen belästigen, die man selber erledigen kann“.

42 Schockenhoff, Eberhard, *Naturrecht und Menschenwürde*, Mainz 1996, 224.

43 Ein streng deontologischer Ethiker, der eine künstliche Empfängnisverhütung für ausnahmslos sittlich falsch - weil schöpfungswidrig - hält, muss implizit darauf vertrauen, dass Gott in seiner verborgenen Weisheit es nicht zu einer Überbevölkerung auf der Erde kommen lässt.