

Wolfgang Huber

Ethik

Die Grundfragen unseres Lebens
von der Geburt bis zum Tod

Verlag C.H.Beck

1. Einleitung

Worum geht es in der Ethik?

Ein achtzehnjähriger Schüler wirft auf dem Bahnsteig eines Berliner U-Bahnhofs einen Mann zu Boden und tritt dem regungslos Daliegenden mehrfach gegen den Kopf. Einige Monate später verurteilt ihn das zuständige Gericht wegen versuchten Totschlags und gefährlicher Körperverletzung zu einer Haftstrafe ohne Bewährung. Doch die Anwälte des jungen Mannes legen Revision ein; bis zu deren Entscheidung gewährt das Gericht Haftverschonung. Der Berliner Innensenator kritisiert diese Entscheidung der Justiz scharf; bei der Schwere der Tat könnten viele Menschen eine solche Entscheidung nicht nachvollziehen. Ein katholisches Gymnasium aber erklärt sich bereit, den Schüler in der Zeit der Haftverschonung aufzunehmen; zum Profil christlicher Schulen gehöre auch, schuldig gewordenen Menschen eine neue Chance zu eröffnen.

Warum ist Ethik so umstritten?

Erklären sich diese gegensätzlich klingenden Reaktionen einfach aus den unterschiedlichen Rollen eines Innensensors und einer christlichen Schule? Oder drücken sich darin unterschiedliche ethische Haltungen aus? Hängt die Entscheidung in einer solchen Frage mit der jeweiligen Grundeinstellung anderen Menschen gegenüber zusammen?

Ethik hat es heute, mehr noch als in früheren Zeiten, mit Konflikten zu tun. Doch ihr Verhältnis zu diesen Konflikten hat sich geändert. Ethik verhilft nicht nur zur Orientierung im Konflikt; sie ist vielmehr selbst umstritten. Das gehört zu den wichtigsten Kennzeichen des modernen Pluralismus.

Vor einhundert Jahren konnte ein amerikanischer Richter, Oliver Wendell Holmes jr., den Sinn der Moral noch mit den schlichten Worten umschreiben: „Das Recht, meine Faust zu schwingen, endet dort, wo die Nase des Nächsten anfängt: *The*

right to swing my fist ends where the other man's nose begins.“ (Erlinger 2011: 30)¹
 Heute geht kaum noch jemand von einem vergleichbaren Einverständnis über moralische Regeln aus. Die Vorstellungen, die Menschen von einem richtigen und guten Leben haben, klaffen weit auseinander.

Bis zu welchem Punkt sind solche Unterschiede zu akzeptieren? Hat die Ethik alle Verbindlichkeit verloren, so dass nur ein allgemeiner Relativismus übrig bleibt? Manche halten diesen Relativismus oder gar einen ethischen Nihilismus für unausweichlich (Blackburn 2009: 19ff.). Doch da wir Menschen nicht einzeln auf einer Insel leben, sind wir auf ein gewisses Maß an Verständigung angewiesen. In welchen Fragen brauchen wir ein solches Einvernehmen? Und wie kann es erreicht werden? Ethisches Nachdenken ist gefragt.

Ethik ist die Reflexion menschlicher Lebensführung. Unter den drei Grundfragen des Philosophen Immanuel Kant – Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? – steht die zweite im Zentrum (vgl. Kant 1781/1787: B 832f.). Sie kann jedoch nicht unabhängig von den beiden anderen beantwortet werden. Die Antwort auf die Frage nach dem richtigen Tun ist nicht nur von dem Wissen über Handlungsbedingungen und Handlungsfolgen abhängig; sie ist auch abhängig von Handlungsmotiven, die unter anderem durch unsere Hoffnungen geprägt sind. Und schließlich ist sie bezogen auf das Menschenbild, von dem wir uns leiten lassen. Insofern münden die drei Fragen Kants in eine vierte: Was ist der Mensch?

Was bedeutet persönliche Freiheit

Die Frage „Was soll ich tun?“ stellt sich, weil sich die Antwort nicht durch die Instinktsteuerung menschlichen Handelns von selbst ergibt. Der Mensch kann vielmehr zwischen verschiedenen Möglichkeiten wählen. Doch seine Selbstbestimmung ist an Grenzen gebunden, über die in der Geschichte des Denkens immer wieder gestritten

¹ Mit dem Verfassernamen, dem Erscheinungsjahr und gegebenenfalls einer Seitenzahl wird auf Veröffentlichungen verwiesen, die in den Literaturhinweisen am Ende dieses Buchs aufgeführt sind. Falls notwendig, wird zusätzlich ein Kurztitel genannt. Die angegebene Jahreszahl bezieht sich in der Regel auf das Erscheinungsjahr der verwendeten Ausgabe, nur in Ausnahmefällen auf das Jahr der ursprünglichen Publikation.

wird. Ginge man von einer vollständigen Determiniertheit des menschlichen Handelns aus, bräuchte man nach der Ethik gar nicht mehr zu fragen. Insofern handelt die Ethik von der Möglichkeit eines Lebens aus Freiheit.

Doch was ist Freiheit? Umfragen darüber, was die Mehrheit der Deutschen unter Freiheit versteht, ergeben Folgendes: Die meisten verstehen unter Freiheit die Sicherheit vor sozialer Not und vergleichbaren Lebensrisiken. Damit verbindet sich der Gedanke, frei sei, wer tun und lassen kann, was er will. Und schließlich gilt ein Mensch dann als frei, wenn er aktiv den Erfolg im Leben sucht, dafür Risiken eingeht und gegebenenfalls auch die Folgen trägt (Petersen 2012: 14f.).

Die wichtigsten ethischen Konsequenzen aus einem solchen Freiheitsverständnis heißen: Der Staat soll die großen Lebensrisiken absichern; im Rahmen möglichst zurückhaltender rechtlicher Regelungen soll jeder tun können, was er will; und im Übrigen ist jeder seines eigenen Glückes Schmied.

Ein solches Verständnis der Freiheit erklärt sich daraus, dass wichtige ethische Themen heute vor allem aus wirtschaftlicher Perspektive verstanden und erläutert werden. Freiheit ist deshalb vor allem Wirtschaftsfreiheit. Die Freiheit von äußerer Not bildet die Voraussetzung dafür, dass jeder seine Kräfte für den eigenen Vorteil einsetzen kann. Die Aufgabe des einzelnen besteht darin, die eigenen Lebenschancen so gut wie möglich zu nutzen. Eine Werbung fasst diese verbreitete Freiheitsvorstellung gut zusammen: „Du kaufst keinen Bausparvertrag. Du kaufst Freiheit!“

Doch die Orientierung am eigenen Vorteil ist nur ein Aspekt der Freiheit. Freiheit als „das Gefühl, Urheber unseres Willens und Subjekt unseres Lebens zu sein“ (Bieri 2001: 73), ist nicht nur ein Anspruch des einzelnen im Blick auf sein eigenes Leben; sie ist zugleich ein Maßstab für den Umgang mit anderen. Freiheit ist individuell, aber nicht egozentrisch.

Freiheit und Gerechtigkeit

Niemandem kann das Recht verweigert werden, sein Leben selbst in die Hand zu nehmen und zu gestalten. Deshalb muss allen Menschen der gleiche Zugang zur Freiheit offenstehen. Nur dann ist das Streben nach Freiheit mit der gleichen Würde aller

Menschen vereinbar. Die Freiheit als Ausgangspunkt der Ethik verbindet sich deshalb mit der Pflicht, die gleiche Freiheit aller anzuerkennen. Man bezeichnet diese Haltung als egalitären Universalismus. Wo immer man ihm begegnet, befindet man sich auf direkte oder indirekte Weise zugleich im Wirkungsbereich des aufklärerischen Vernunftdenkens wie der jüdisch-christlichen Ethik.

Konkreten Ausdruck findet die Sehnsucht nach Freiheit insbesondere angesichts erfahrener Unfreiheit. Das Verlangen nach Freiheit wird im Blick auf die konkreten Einschränkungen formuliert, die überwunden werden sollen. „Sobald diese Beschränkungen überwunden sind, stellen sie den positiven Inhalt dessen dar, was wir jeweils als unsere Freiheiten bezeichnen“ (Mead 1983: 411). Erfahrungen der Unfreiheit und die Kämpfe um ihre Überwindung führen somit zu veränderten Deutungen der Freiheit sowie zu neuen Bemühungen darum, sie rechtlich zu gewährleisten. Der Kampf um die Überwindung der Sklaverei ist der Prototyp dieses geschichtlichen Prozesses (vgl. Patterson 1992). Das Bewusstsein von Freiheit als einem verbindlichen Wert für menschliches Leben und für die Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens entsteht also aus einem „Wechselspiel von Leiden und Wertbildungskraft. ... Der Kampf um religiöse Freiheit im 18. Jahrhundert, der Kampf um die Abschaffung der Sklaverei im 19. Jahrhundert, der Kampf gegen die Wiederkehr des Holocaust im 20. Jahrhundert – ohne diese Kontexte lässt sich die stufenweise Artikulation und Institutionalisierung dieser Werte nicht verstehen“ (Joas 2002: 451). Ihre inhaltliche Bestimmtheit erlangen Freiheitsforderungen in aller Regel aus der Erfahrung von verweigerter Entfaltung, Zwang und Ungleichheit.

Die Unabhängigkeit von fremdem Zwang, also die negative Freiheit, und die Möglichkeit zur Gestaltung des eigenen Lebens, also die positive Freiheit, gehören unlöslich zusammen. Beide Formen der Freiheit gegeneinander auszuspielen, hat wenig Sinn (vgl. Berlin 2006: 197ff.; Taylor 1988: 118ff.). Auf der einen Seite beruht die Freiheit darauf, dass die staatliche Gemeinschaft das selbstbestimmte Handeln der einzelnen nur insoweit einschränkt, als dies um der Freiheit willen notwendig ist. Doch auf der anderen Seite muss Freiheit gestaltet werden – und zwar so, dass allen ein möglichst gleicher Zugang zu ihr ermöglicht wird. Die Fairness gegenüber den Gesellschaftsgliedern mit den geringsten Freiheitschancen bildet einen entscheidenden Maßstab positiv verstandener Freiheit. Daran zeigt sich, dass Freiheit niemals nur je

meine ist, sondern das Interesse an der des anderen einschließt. Deshalb trägt Freiheit ihrem Wesen nach einen kommunikativen Charakter.

Diese Einsicht nötigt dazu, nicht bei einem individualistischen Verständnis stehen zu bleiben, sondern nach den Bedingungen wie nach den Folgen individueller Freiheit im gemeinsamen Leben zu fragen (vgl. Bedford-Strohm 1993, 1998).

Die Freiheit und ihre Grenzen

Wenn man unter Freiheit das Gefühl versteht, das eigene Leben selbst in der Hand zu haben, kann man die Grenzen nicht verkennen, die dieser Freiheit gesetzt sind. Niemand bestimmt das Datum und den Ort seiner Geburt selbst. Keiner verfügt darüber, welche Begabungen ihm in die Wiege gelegt wurden und welche Schwächen ihn ein Leben lang begleiten. Kein Mensch kann die Veränderungen seines Lebens allein bestimmen: beispielsweise die Friedliche Revolution von 1989, die auf die Lebensbedingungen in Europa einen tief greifenden Einfluss hatte, die Gesundheit, die dem einen vergönnt und beim anderen eingeschränkt ist, den Arbeitsplatz, der trotz wirtschaftlicher Krisen Bestand hat – oder eben nicht –, die Partnerschaft mit einem vertrauten Menschen, die sich als dauerhaft erweist – oder zerbricht.

Ist Freiheit eine Illusion? Diese Frage wird seit der griechischen Antike bis hin zu den modernen Neurowissenschaften immer wieder gestellt. Freiheit ist in der Tat eine Illusion, wenn sie als absolute Freiheit verstanden wird; eine Illusion ist sie auch dann, wenn man meint, sie von den leiblichen Bedingungen des Lebens lösen zu können. Dass Menschen nur aus einer begrenzten Zahl von Optionen wählen können, hängt damit zusammen, dass sie an Raum und Zeit gebundene Wesen sind. Jeder Mensch kann von seiner Freiheit nur im Rahmen eines begrenzten Freiheitsspielraums Gebrauch machen. Die persönlichen Fähigkeiten sind genauso beschränkt wie die Gelegenheiten und Mittel zum Gebrauch der eigenen Freiheit. Bestimmte Möglichkeiten zu ergreifen bedeutet stets, auf andere zu verzichten.

Dass die menschliche Freiheit begrenzt ist, hat nicht nur mit Ort und Zeit des individuellen Lebens oder mit persönlichen Begabungen und Chancen zu tun. Vor allem anderen ergibt sich diese Begrenzung aus der Endlichkeit des menschlichen Lebens und

aus den Verkehrungen, in die sich Menschen durch ihr Handeln und Unterlassen immer wieder verstricken. Die Selbstursächlichkeit, die wir uns vom Gebrauch unserer Freiheit erhoffen, ist immer auch mit Selbstverfehlung verbunden. „Wirkliche Freiheit gibt es auf Erden nur zusammen mit Schuld“ (Theunissen 2002: 346). Indem wir handeln, also „an etwas schuld sind“, müssen wir damit rechnen, dass wir durch dieses Handeln auch an Personen schuldig werden. In dieser Erfahrung tritt uns vor Augen, was grundlegend das Gottesverhältnis des Menschen prägt. Vor Gott kann sich kein Mensch der Bedingtheit seiner Freiheit entziehen. Gott gegenüber nimmt der Mensch sich als ein Empfangender wahr; zur inhaltlichen Bestimmung der Freiheit gehört die Dankbarkeit dafür, dass er Leben und Freiheit als Gaben Gottes empfängt. In dieser Dankbarkeit macht er sich ausdrücklich bewusst, dass sein Leben endlich ist und seine Freiheit bedingt. Diese Dankbarkeit bildet die Grundlage für den Gebrauch seiner Freiheit (vgl. Huber, Freiheit 2012: 96ff.).

Wenn die Gabe der Freiheit den Ausgangspunkt bildet, liegt die entscheidende ethische Aufgabe darin, die geschenkte Freiheit zu bewahren und zu bewähren. Daraus ergibt sich eine klare Trennlinie zu einer egozentrischen Freiheit, die nur auf den eigenen Vorteil sieht. In einem solchen Freiheitsverständnis wird der andere als Beeinträchtigung, ja vielleicht sogar als Bedrohung der eigenen Freiheit angesehen. Freiheit wird als ein Recht betrachtet, das ich gegen die anderen verteidige. Demgegenüber wird das christliche Freiheitsverständnis durch das Liebesgebot ausgelegt: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.“ Das Achten auf das eigene Leben und die Verantwortung für das, was jeder für sich selbst braucht, hat in diesem Gebot durchaus seinen Platz. Aber was der andere braucht, ist genauso wichtig. Die Freiheit trennt Menschen nicht, sondern verbindet sie miteinander. Das christliche Verständnis zielt nicht auf eine egozentrische, sondern auf eine kommunikative Freiheit.

Freiheit wird in der Liebe konkret. Das ist die Grundidee der christlichen Ethik. Verantwortung für das eigene und für fremdes Leben gehören unlöslich zusammen. Selbstbestimmung und wechselseitiges Füreinander-Eintreten verbinden sich miteinander. Freiheit soll so gestaltet werden, dass sie das gemeinsame Leben nicht zerstört, sondern fördert. Aber die Formen des gemeinsamen Lebens dürfen die Freiheit nicht knebeln, sondern sollen sie zur Entfaltung kommen lassen. Der Ausgangspunkt der Ethik ist verantwortete Freiheit.

Die Frage nach der Freiheit des Menschen gehört zu den Grundthemen der Philosophie, ist aber ebenso eine Frage der Theologie. Gerade an diesem Thema lässt sich gut nachvollziehen, warum die Ethik in ihrer Geschichte zwei Grundformen, nämlich eine philosophische und eine theologische, ausgebildet hat. Man kann das Thema der menschlichen Freiheit so behandeln, dass man vom Gottesbezug des Menschen absieht. Man kann aber die Endlichkeit und Fehlbarkeit des Menschen auch zum Anlass nehmen, das Gottesverhältnis des Menschen ausdrücklich einzubeziehen. Die hier vorgelegte Ethik geht den zweiten Weg; das geschieht immer wieder im Dialog mit philosophischen Positionen.

Meine Überlegungen stützen sich auf die evangelische Gestalt christlicher Ethik. Der evangelischen Ethik geht es um verantwortete Freiheit als Lebensform. Im Gespräch mit der philosophischen Ethik bringt die evangelische Ethik den Gesichtspunkt ein, dass diese Freiheit nicht einfach vom Menschen selbst hervorgebracht wird, sondern ihm anvertraut ist; sie macht ferner geltend, dass wir Menschen im Gebrauch dieser Freiheit immer wieder scheitern und auf die Kraft zu einem neuen Anfang angewiesen bleiben. Von wichtigen Traditionen der katholischen Moraltheologie unterscheidet sich evangelische Ethik heute vor allem dadurch, dass sie nicht als Gesetzesethik, sondern als Verantwortungsethik konzipiert ist.

Religion und Ethik

Religiöse Überzeugungen oder säkulare Einstellungen beeinflussen, wie Menschen beurteilen, was individuell oder kollektiv richtig und gut ist. Sie wählen eine Lebensform, die nach ihrer Auffassung dem elementaren Vertrauen und den grundlegenden Wahrheiten entspricht, an denen sie ihr Leben ausrichten wollen. Die Entsprechung zwischen Wahrheit und Lebensform, zwischen grundlegenden Wertüberzeugungen und Lebensweise ist ein Thema aller Religionen, ja aller Weltansichten. Deshalb ist es sinnvoll, von „religiöser Ethik“ zu sprechen und unter diesem Titel die ethischen Anschauungen verschiedener Religionen darzustellen und miteinander zu vergleichen (vgl. Schweiker 2008).

Jede religiöse Ethik bezieht sich auf eine Lebenspraxis, die auf die eine oder andere Weise die grundlegenden Haltungen einer Überzeugungsgemeinschaft widerspiegelt. Im Zusammenhang christlicher Theologie ergeben sie sich aus den Weisungen, die in den Traditionen des Judentums und des Christentums verankert sind. Beispiele dafür sind die Zehn Gebote (2. Mose 20, 1ff.), die Goldene Regel („Was ihr wollt, dass euch die Leute tun sollen, das tut ihnen auch“ – Matthäus 7, 12) oder das Gebot der dreifachen Liebe: zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst (Matthäus 22, 37ff.).

Wie können universalistische Normen für die Einzelnen verbindliche Bedeutung gewinnen? Deren schlüssige Begründung reicht dafür allein nicht aus. Verbindlichkeit entwickelt sich vor allem im gemeinsamen Leben von Familien, Peergroups oder religiösen Gemeinschaften. Für den moralischen Konsens in einer pluralistischen Gesellschaft ist es von zentraler Bedeutung, ob die universalistischen Prinzipien, die das moralische Verhalten bestimmen sollen, in den Überzeugungen, Glaubenshaltungen und religiösen Praktiken der verschiedenen Gruppen in der Gesellschaft verankert sind. Der amerikanische Rechtsphilosoph John Rawls hat in solchen Zusammenhängen von einem „übergreifenden Konsens“ (*overlapping consensus*) zwischen diesen Gruppen gesprochen (Rawls 1992: 293ff.). Ein solcher Konsens ist für moralisches Verhalten von erheblicher praktischer Bedeutung. Moralische Überzeugungen drohen ihre motivierende Kraft zu verlieren, wenn sie aus dem Zusammenhang mit ethisch gehaltvollen Lebensformen gelöst werden (Habermas, Zukunft 2001: 12ff.).

In einer pluralistischen Gesellschaft stehen unterschiedliche Überzeugungsgemeinschaften nebeneinander. Ihre Differenzen betreffen auch grundlegende Wertüberzeugungen. Dennoch kann eine theologische Ethik sich nicht darauf beschränken, christliche Überzeugungen als Inhalt eines kirchlichen Gruppenethos zu entfalten. Vielmehr gehört es zu ihren Aufgaben, dieses Ethos zu anderen ethischen Haltungen ins Verhältnis zu setzen. Darüber hinaus geht es im christlichen Ethos stets auch um die Ordnung der Gesellschaft im Ganzen. Es beschränkt sich nicht auf die Menschen, die zu einer christlichen Gemeinschaft gehören, sondern tritt auch für die Achtung der Würde aller und die Wahrung ihrer Rechte ein. Es ergreift Partei für die Schwächeren, in ihren Rechten Beeinträchtigten und in ihrem

Leben Gefährdeten – und zwar unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zu einer Glaubens- oder Überzeugungsgemeinschaft.

Deshalb bringt die theologische Ethik christliche Perspektiven auch im Blick auf das gesellschaftliche Zusammenleben zur Geltung. In der katholischen Tradition entfaltet sich dieser Aspekt in einer stärker gesetzesethischen Form als „Soziallehre“. Sie beruft sich häufig auf die Übereinstimmung von Maßstäben, die der Glaube in der Offenbarung wahrnimmt, mit naturrechtlichen Prinzipien, die für die allgemeine Vernunft erkennbar sind. In der evangelischen Tradition nimmt eine solche gesellschaftsbezogene Reflexion den Charakter der „Sozialethik“ an; deren Ziel besteht nicht in der Befolgung normativer Vorgaben, sondern in der Befähigung zum eigenen ethischen Urteil unter dem Gesichtspunkt verantworteter Freiheit. Während die katholische Soziallehre am Modell der lehramtlichen Äußerung orientiert ist, liegt der evangelischen Sozialethik das Modell der gemeinsamen Urteilsbildung zu Grunde.

Was ist richtiger, was gutes Handeln?

Heute werden die Worte Sittlichkeit, Moralität und Ethos nur noch selten verwendet. Sie beziehen sich auf praktizierte und anerkannte Lebensformen von einzelnen oder Gemeinschaften. Als Moral werden in solchen Zusammenhängen die sittlichen Regeln und Normen bezeichnet, die von einzelnen, Gruppen oder Gesellschaften anerkannt werden; unter dem Begriff der Ethik wird dann die theoretische Reflexion der sittlichen Regeln und Normen sowie der gelebten Sittlichkeit verstanden (Lienemann 2008: 18). Während die Begriffe der Sittlichkeit, der Moralität und des Ethos in den Hintergrund getreten sind, hat sich das Bedeutungsspektrum von Moral und Ethik ausgeweitet. Diese Worte können umgangssprachlich sowohl die Lebenspraxis und die für sie maßgeblichen Regeln als auch deren Reflexion bezeichnen.

Häufig werden die Worte Moral und Ethik in solchen Zusammenhängen in austauschbarer Weise verwendet. Von manchen werden sie aber auch den zwei grundlegenden Dimensionen zugeordnet, in denen sich die Frage nach verantwortbarem menschlichen Verhalten stellt: den Dimensionen des *Richtigen* und des *Guten*. Zum einen bezieht sich die Frage nach dem menschlichen Verhalten auf das Zusammenleben

mit anderen; gesucht wird nach den moralischen Regeln, die für alle gelten und deren Befolgung um des gemeinsamen Lebens willen notwendig ist. Die Leitfrage besteht darin, was ich den anderen schulde, damit wir in aller Unterschiedlichkeit als Gleiche miteinander leben können; sie wird auch als die Frage nach dem „Richtigen“ bezeichnet. Was sich als nicht richtig erweist, bezeichnen wir als „falsch“. Zum andern bezieht sich die Frage nach dem menschlichen Verhalten auf die Suche nach einer persönlichen Identität, nach dem Gelingen des eigenen Lebens. Die Leitfrage besteht darin, was ich mir selbst schulde, um mein Leben als ein gutes Leben betrachten zu können; diese Frage wird auch als die Frage nach dem „Guten“ bezeichnet. Was sich als nicht gut erweist, bezeichnen wir als „schlecht“.

In der neueren philosophischen Debatte wurde vorgeschlagen, die Begriffe „Moral“ und „Ethik“ diesen beiden Fragen nach dem Richtigen und dem Guten zuzuordnen. So versteht beispielsweise Jürgen Habermas die Moral als die Reflexion des Richtigen, die Ethik dagegen als die Reflexion des Guten (Habermas 1992: 100ff.). Besonders knapp formuliert Ronald Dworkin: „Moralische Maßstäbe schreiben vor, wie wir andere behandeln sollen; ethische Maßstäbe, wie wir selbst leben sollen: *Moral standards prescribe how we ought to treat others; ethical standards, how we ought to live ourselves.*“ (Dworkin 2011: 41f.; vgl. Dworkin 2012: 49f.) Die Reihenfolge dieser beiden Definitionen enthält zugleich eine Rangfolge. Zwar kann man die Verantwortung für das Gelingen des eigenen Lebens als unsere wichtigste Aufgabe ansehen; aber diese Verantwortung können wir nur wahrnehmen, wenn wir zugleich mit der eigenen Würde auch die Würde der anderen achten. Die Maßstäbe dafür, wie wir uns wechselseitig behandeln sollen, haben insofern Vorrang vor den Maßstäben dafür, wie wir selbst leben wollen. Anders gesagt: Die Frage nach dem Richtigen beansprucht den Vorrang vor der Frage nach dem Guten; die Antworten auf die Frage, wie wir selbst leben wollen, müssen sich in dem Rahmen halten, der durch die Standards eines gemeinsamen Lebens gegeben sind. Das Moralische definiert die Bedingungen des Ethischen. Menschliche Selbstbestimmung ist nicht mit einem Anspruch auf unbegrenzte Durchsetzung verbunden, sondern sie muss sich, soll sie moralisch rechtfertigungsfähig sein, in den Grenzen des Richtigen halten.

Das Ethische (im engeren, von Habermas und Dworkin vorgeschlagenen Sinn) hat eine individuelle und eine kollektive Seite, denn die Frage nach dem guten Leben

wird nicht nur von einzelnen, sondern auch gemeinschaftlich gestellt. Sie ist nicht nur existentiell, sondern auch politisch.

Diese Art von Fragen wurde – insbesondere aufgrund eines klaren Einspruchs des Philosophen Immanuel Kant – über lange Zeit aus der Ethik ausgeschlossen; der Einwand hieß, es könne auf sie keine für alle gültigen Antworten geben. Doch Kant skizzierte bereits einen Lösungsweg, weigerte sich jedoch, ihn selbst zu beschreiten. Dieser Lösungsweg besteht darin, zwischen „Geboten“ (*praecepta*) und „Anrathungen“ (*consilia*) der Vernunft zu unterscheiden (Kant 1785/1786: BA 47f.). Dieser Weg wird heute so aufgenommen, dass zwischen normativen und evaluativen Aussagen in der Ethik unterschieden wird.

Die Differenzierung zwischen einem „moralischen“ und einem „ethischen“ Gebrauch der praktischen Vernunft leuchtet grundsätzlich ein, doch sie hat sich nicht durchgesetzt. Der umgangssprachliche Gebrauch von „Moral“ und „Ethik“ ist weiterhin vielfältig; in diesem wie in anderen Fällen gelingt es der Wissenschaft nicht, einen strikten Wortgebrauch allgemein verbindlich zu machen. In diesem Buch wird in aller Regel das Moralische mit dem Richtigen und das Ethische mit dem Guten gleichgesetzt. Ethik als Reflexion auf menschliches Handeln aber wird als Oberbegriff verwendet; denn die ethische Reflexion umfasst sowohl moralisch-normative als auch ethisch-evaluative Fragen.

Faktisch konzentriert sich die philosophische Ethik heute weitgehend auf moralisch-normative Fragen. In den Grenzen des „nachmetaphysischen Denkens“, so erklärt Jürgen Habermas programmatisch, beschränkt sie sich „auf den Universalismus von Recht und Moral“ und verzichtet „auf die Auszeichnung *eigener* Konzeptionen des Guten“ (Habermas 2012: 205). Für das theologische Nachdenken dagegen sind Konzeptionen des Guten von grundlegender Bedeutung; das ergibt sich insbesondere aus den biblischen Schilderungen von Lebensformen, die durch den Geist der Liebe geprägt sind. Die Geschichte des christlichen Glaubens enthält beeindruckende Beispiele dafür, dass der Geist der Liebe sogar die Vorordnung des Richtigen vor das Gute in Frage stellt. Wenn das Mitleid mit den Leidenden zu eigenem Opfer führt oder die Missachtung elementarer Menschenrechte einen Widerstand auslöst, der mit dem bewussten Einsatz des eigenen Lebens verbunden ist, gerät um der Gerechtigkeit willen die Vorordnung des Richtigen vor das Gute ins Wanken.

Solche Beispiele ermutigen dazu, nicht nur danach zu fragen, was wir anderen schulden, sondern uns über das Geschuldete hinaus für das einzusetzen, was uns wichtig ist. Sie stärken Haltungen, die auch angesichts von Schwierigkeiten an dem moralisch als richtig Erkannten festhalten; sie unterstützen das Willensmoment der Moral (Habermas 2012: 131f.). Sie prägen ein „ethisches Klima“ (Blackburn 2009: 9ff.), das der Anerkennung des Anderen und der Achtung vor dessen Rechten förderlich ist; sie schaffen eine Atmosphäre der Empathie, die dem schwachen und verletzlichen Nächsten besondere Aufmerksamkeit schenkt – aus der Erkenntnis heraus, dass Schwäche und Verletzlichkeit zu jedem menschlichen Leben gehören.

Der Geist der Liebe geht über den Universalismus von Recht und Moral hinaus. Er beschränkt sich nicht auf das, was wir anderen schulden; er weckt auch ein Bewusstsein für das, was wir anderen ungeschuldet zu Gute kommen lassen können. Gerade so motiviert dieser Geist zugleich zu dem, was für alle gilt und was jeder dem anderen schuldet – nämlich die Achtung als ebenbürtiges Glied der Menschheit. Theologische Ethik ist deshalb nicht nur für die Sphäre des Guten von Bedeutung, sondern auch für die des Richtigen. Die Reflexion menschlichen Verhaltens muss beides umfassen: das moralisch Richtige und das ethisch Gute.

Das Beispiel Sexualethik

Vernachlässigt man die Unterscheidung zwischen dem moralisch Richtigen und dem ethisch Guten, so kann das gravierende Folgen haben. Ein hoher moralischer Anspruch kann auf diese Weise in unmoralische Konsequenzen umschlagen.

Die Debatte über die Homosexualität ist ein Beispiel dafür. Häufig haben Menschen, für die heterosexuelle Beziehungen die einzige Form bildeten, in der sie Sexualität leben wollten, ihre evaluative Einstellung normativ gewendet und erklärt, Heterosexualität sei überhaupt die einzige Form, in der menschliche Sexualität, moralisch betrachtet, gelebt werden dürfe. Diese evaluative Einstellung fand Eingang in das staatliche Strafrecht, das im § 175 des Reichsstrafgesetzbuchs von 1872 die „widernatürliche Unzucht zwischen Personen männlichen Geschlechts oder von Menschen mit Tieren“ unter Strafe stellte; die Nationalsozialisten strichen das Wort

„widernatürlich“, was im Sinn einer Ausweitung des Tatbestands gemeint und mit einer Strafverschärfung verbunden war. Es dauerte bis zum Jahr 1969, bis im Westen Deutschlands die Große Strafrechtsreform die Strafbarkeit auf den Sexualverkehr mit Minderjährigen beschränkte; erst 1994 wurden die letzten Sonderbestimmungen zur männlichen Homosexualität aus dem Strafgesetzbuch des vereinigten Deutschland (wie zuvor zum 1. Juli 1989 aus demjenigen der DDR) gestrichen.

Bis dahin wirkte sich die Diskriminierung homosexuell lebender Männer strafrechtlich aus. In einer solchen pauschalen Diskriminierung und Ausgrenzung wird jedoch der entscheidende moralische Gesichtspunkt eklatant verletzt. Denn er besteht nicht darin, allen Menschen dieselbe sexuelle Orientierung und Lebensform vorzuschreiben. Er ist vielmehr darin zu sehen, dass alle Menschen unabhängig von der sexuellen Orientierung in ihrer Würde zu achten sind. Eine moralische Sicht auf die menschliche Sexualität tritt für Beziehungen ein, die durch Verlässlichkeit und Verantwortung geprägt sind, in denen keiner die oder den anderen zum bloßen Mittel macht, in denen sich Vertrauen und Treue entwickeln können. Sie richtet sich dagegen nicht darauf, bestimmte sexuelle Orientierungen zu diskriminieren.

Vielleicht wäre eine solche Diskriminierung leichter und früher eingedämmt worden, wenn man sich die Unterscheidung zwischen dem Richtigen und dem Guten, zwischen Moral und Ethik, zwischen normativen und evaluativen Aussagen bewusst gemacht hätte. Heute jedenfalls ist es an der Zeit, diese Unterscheidung fruchtbar zu machen – keineswegs nur im Bereich der Sexualethik.

Grundfragen des Lebens als Grundfragen der Ethik

Die Frage nach der Ethik entsteht aus konkreten Konfliktsituationen, nicht aus abstraktem Begründungsinteresse. Gerade weil die ethischen Herausforderungen angesichts der wissenschaftlich-technischen Entwicklung, der ökonomischen Globalisierung und des gesellschaftlichen Pluralismus immer komplexer werden, darf man ihnen nicht ausweichen. Deshalb behandelt dieses Buch die Grundfragen unseres Lebens als die wichtigsten Grundfragen der Ethik überhaupt. Überlegungen zur Begründung der Ethik oder Klärungen ethischer Grundbegriffe werden deshalb den

konkreten Erfahrungen zugeordnet, mit denen Menschen im Laufe ihrer Lebensgeschichte konfrontiert sind.

Auch wenn man das ethische Nachdenken am menschlichen Lebenslauf und seinen wichtigen Stationen zwischen Geburt und Tod orientiert, lässt sich nur eine Auswahl von Fragestellungen behandeln. Die Leserinnen und Leser sind dazu eingeladen, das, was hier an ausgewählten Lebenssituationen verdeutlicht wird, auf weitere Themen zu übertragen.

Die am menschlichen Lebenslauf orientierten Fragen verbinden personalethische, professionsethische und institutionsethische Aspekte miteinander. Das Verhalten jedes einzelnen, die Aufgaben besonderer Berufsgruppen, Amtsträger oder Verantwortungspositionen und schließlich die Gestaltung der Institutionen des gemeinsamen Lebens bilden drei grundlegende Dimensionen der Ethik. Die Unterscheidung zwischen diesen drei Aspekten tritt in den folgenden Überlegungen an die Stelle der verbreiteten Unterscheidung zwischen Individualethik und Sozialethik.

2. Zusammenleben

Hat die Familie Zukunft?

Der Fotograf Thomas Struth hat einen wichtigen Teil seines künstlerischen Schaffens dem Thema „Familienleben“ gewidmet. In verschiedenen Ländern fotografierte er Familien, mit denen er aus beruflichen oder privaten Gründen vertraut war. Seine Bilder sollen nicht das ganze Panorama möglicher Familienkonstellationen wiedergeben, aber sie lassen die Vielfalt erkennen, in der Familie gelebt wird – und sie machen die Intensität persönlicher Beziehungen anschaulich, die sich in Familien entfaltet. Thomas Struth erklärt seine anhaltende Beschäftigung mit diesem Thema aus dem Wunsch, „mich selbst zu analysieren und zu verstehen, meine eigene Familie, den Platz der Familie innerhalb meiner westlichen Kultur.“ Entscheidend ist für ihn, darüber nachzudenken, „warum wir sind, wer wir sind“ (Struth 2010: 194).

Der Mensch – ein Beziehungswesen

Die intuitive Konzentration des Künstlers auf die Familie weist auf den elementaren Sachverhalt hin, dass der Mensch ein Beziehungswesen ist. Sein Leben vollzieht sich in der Beziehung zu sich selbst, zu anderen Menschen, zu der Welt, in der er lebt, und – soweit er sich als ein selbsttranszendentes Wesen begreift – zu Gott. Den Kern dieser Beziehungsnatur des Menschen hat Martin Walser in folgende Worte gefasst: „Das wichtigste Menschenverhältnis ist die Liebe, und die ist abhängig vom Glauben. Dass man geliebt wird, muss man glauben.“ (Mangold 2011)

Im Verständnis des Menschen als Beziehungswesen klingt somit ein grundlegendes religiöses Motiv an. Die biblischen Schöpfungserzählungen kennzeichnen den Menschen als das Gott entsprechende Wesen: Er wird von Gott als sein Ebenbild angesprochen und kann ihm antworten (1. Mose 1, 26). Zugleich wird das Miteinander von Mann und Frau als menschliche Grundsituation beschrieben, denn der Mensch ist nicht dazu geschaffen, allein zu sein. Mann und Frau werden füreinander als

Gegenüber und wechselseitige Hilfe geschaffen (1. Mose 2, 18ff.). Diese gleichberechtigte Zusammengehörigkeit wird in der biblischen Schöpfungserzählung, wie in vielen Texten aus patriarchalisch geprägten Kulturen, mit Motiven verknüpft, die eine Dominanz des Mannes voraussetzen; sie gewinnt aber an Klarheit, wenn man ihre Intention mit der Überzeugung verbindet, dass Menschen einander gleichberechtigt zugeordnet sind und sich wechselseitig beistehen können.

Was ist „Familie“ heute?

Familienbilder zeigen eine Grundsituation des menschlichen Lebens. So einleuchtend dieser Eindruck auch zu sein scheint, hat er doch seine Selbstverständlichkeit weithin verloren. Das hat vor allem drei Gründe:

1. Das relationale Bild vom Menschen konkurriert schon historisch und erst recht in unserer Gegenwart mit einem Menschenbild, das von der isolierten Einzelperson ausgeht. Das im 4. Jahrhundert v. Chr. von dem griechischen Philosophen Aristoteles formulierte Verständnis des Menschen als Gemeinschaftswesen (als „Lebewesen in der Polisgemeinschaft“, griechisch *zoon politikon*) wird in der abendländischen Entwicklung überboten von der Auffassung vom Menschen als Vernunftwesen (als „Vernunft besitzendem Lebewesen“, griechisch *zoon logon echon*). Bei Aristoteles ergänzen sich diese beiden Sichtweisen, doch in der Entwicklung des europäischen Menschenbildes treten sie immer stärker auseinander. Der Konflikt zwischen einer relationalen und einer auf die Einzelperson gerichteten Anthropologie setzt sich bis in die Gegenwart fort. Dabei waren die letzten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts durch die Vorherrschaft eines individualistischen Menschenbildes geprägt; deshalb galt es zumindest in der westlichen Welt eher als befremdlich, von den Beziehungen auszugehen, in denen Menschen leben.

2. Tiefgreifende Veränderungen in der Gestaltung sexueller Beziehungen und in der sozialen Funktion der Familie haben Zweifel an der grundlegenden Bedeutung von Ehe und Familie geweckt. Die neuen Möglichkeiten von Geburtenkontrolle und

Familienplanung führten zu einer sexuellen Revolution; die auf Dauer angelegte Ehe zwischen Mann und Frau verlor ihre bestimmende Bedeutung. Die Formen des Zusammenlebens wurden vielgestaltiger. Ehen werden häufiger geschieden; nichteheliche Lebensgemeinschaften treten neben sie; es entwickeln sich Patchwork-Familien. Gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften wurden anerkannt. Die Zahl der Geburten ging in den entwickelten Ländern zurück; für Deutschland gilt das in besonders starkem Maß. Der wachsende Umfang der weiblichen Berufstätigkeit beeinflusst die Rollenmuster von Frauen und Männern sowie ihre Aufgabenverteilung in der Familie. Mediale Darstellungen schwanken zwischen einer Romantisierung der Liebe – auch in der Darstellung prominenter Hochzeitspaare – und der selbstverständlichen Hinnahme häufiger Trennungen; sie setzen damit die Ehe mit einer Partnerschaft auf Zeit gleich und lassen die Familie oft wie eine Zweckgemeinschaft erscheinen. Wer von der Familie her zu verstehen versucht, wer wir sind und warum wir sind, wer wir sind, scheint einem rückständigen Menschenbild anzuhängen.

3. Schließlich verengte sich der Familienbegriff. In der soziologischen und politischen Debatte geht es vor allem um die Kernfamilie, in der Eltern mit ihren nicht volljährigen Kindern zusammenleben und für sie Verantwortung übernehmen. Weitere Verwandte werden am ehesten dann der Familie zugerechnet, wenn sie mit Eltern und Kindern zusammen einen gemeinsamen Haushalt bilden. Wenn man Familie nur dort sieht, wo Kinder leben, trägt das auf der einen Seite der Vielfalt der Familienformen Rechnung: Nichteheliche Lebensgemeinschaften oder alleinerziehende Mütter (und auch Väter) mit ihren Kindern sind in dieses Familienverständnis einbezogen. Das Verhältnis zwischen Eltern und ihren erwachsenen Kindern oder die Verantwortung für alt gewordene oder pflegebedürftige Angehörige tritt demgegenüber in den Hintergrund. Wenn man von einem derart verengten Familienbegriff ausgeht, lässt sich nicht sagen, dass sich an der Zugehörigkeit zu einer Familie wesentliche Aspekte des Menschseins erkennen lassen. Denn für diejenigen, die nie für das Heranwachsen von Kindern verantwortlich waren, trifft es nicht zu.

Jeder hat Familie

Doch zu den Gesichtspunkten, unter denen die Familie problematisiert wird, lassen sich auch Gegenargumente geltend machen. Ich gehe deshalb die gerade erörterten Themen noch ein zweites Mal durch.

1. Jeder Mensch ist ein Individuum, eine unteilbare Einheit; doch jeder Mensch lebt zugleich in Beziehungen und ist auf sie angewiesen. Eine individuelle Person zu sein bedeutet gerade nicht, eine isolierte Person zu sein. Gewiss ist das Individuum dadurch bestimmt, dass es zu sich selbst in Beziehung treten kann, aber für niemanden ist dies die einzige konstitutive Beziehung seines Lebens. Individualität und Sozialität des Menschen lassen sich nicht gegeneinander ausspielen. Eine einseitige Orientierung am Individuum und seinen Entfaltungsmöglichkeiten kann sich leicht mit einer biologistischen Vorstellung von der Durchsetzung des Stärkeren verbinden; sie mündet unversehens in ein Menschenbild, das ganz vorrangig von der Selbstbezogenheit des Individuums geprägt ist. Eine Orientierung am Vorrang der Gemeinschaft aber ist in hohem Maß dafür anfällig, Eingriffe in die Freiheit und in die aus ihr abgeleiteten Freiheitsrechte des Einzelnen mit den vermeintlichen Interessen der Gemeinschaft zu legitimieren. Will man diese beiden Einseitigkeiten vermeiden, so muss man auf der einen Seite den Gemeinschaftsbezug des menschlichen Lebens so verstehen, dass er die unantastbare Würde des Einzelnen und die sich aus ihr ergebenden Rechte nicht relativiert; auf der anderen Seite darf die Anerkennung der menschlichen Individualität die menschliche Person nicht zu einem isolierten, ausschließlich auf sich selbst bezogenen Individuum verkürzen.

2. Es ist nicht zu leugnen, dass der Begriff der Familie häufig mit einem konservativen Bild von Mensch und Gesellschaft verbunden wurde. An das Leitbild der Familie knüpften sich über lange Zeit Rollenzuweisungen: der nach außen tätige und nach innen bestimmende Mann, die im Innern wirkende, zum Dienen bereite Frau und die auf Fürsorge angewiesenen und zum Gehorsam verpflichteten Kinder. Doch die Familie hat sich im Lauf der Geschichte als außerordentlich wandlungsfähig erwiesen. Ursprünglich

war sie vor allem eine Wirtschaftsgemeinschaft; schon Aristoteles entwickelt eine Ökonomie des „Hauses“ (*oikos, oikia*), in dem er die wichtigste wirtschaftliche Grundlage der *polis* sieht. Auch im Mittelalter gehören zur bäuerlichen Familie die Knechte und Mägde ebenso selbstverständlich wie die Lehrlinge und Gesellen zur Handwerkerfamilie. Zu einer wichtigen Aufwertung der intimen Liebesbeziehung innerhalb dieses Hauswesens kommt es mit der Reformation. Während die Kirche vorher eine Überordnung der ehelosen Lebensformen über Ehe und Familie vertrat, genießt der „geistliche“ Stand nun keinen Vorrang mehr vor dem „weltlichen“. Das evangelische Pfarrhaus fördert die neue Hochschätzung der Familie auf seine Weise, es stabilisiert freilich zugleich eine patriarchalische Familienstruktur. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts treten andere wichtige Komponenten neben die wirtschaftliche Bedeutung der Familie. Die Differenzierung der Gesellschaft führt zwar zu deren Funktionswandel, aber keineswegs zu einem Funktionsverlust. Die innerfamiliären Beziehungen gewinnen an emotionaler Dichte. Zudem ist der demographische Wandel zu bedenken: Die Dauer der Ehe verlängert sich trotz der häufiger werdenden Scheidungen; die Gleichberechtigung von Männern und Frauen hält Einzug; freiheitliche Erziehungsstile verändern das Verhältnis zwischen den Generationen. Bedenkt man solche Veränderungen, so muss man von einer erstaunlichen Wandlungsfähigkeit der Familie sprechen. Die Behauptung, die Familie sei ein Auslaufmodell, lässt sich in einer historischen Perspektive nicht halten. In Frage gestellt werden bestimmte Familienformen, nicht die Familie als solche.

3. Schließlich reicht es für ein Verstehen der Familie nicht, nur Eltern oder Alleinerziehende mit ihren im selben Haushalt wohnenden heranwachsenden Kindern in den Blick zu nehmen. Eine derart einseitige Sichtweise täuscht. Sie bindet die Familie an die Nachkommenschaft und macht diejenigen familienlos, die keine Nachkommen haben. Jeder Mensch hat jedoch Vater und Mutter, auch dann, wenn er nur mit einem Elternteil oder sogar als Waise aufwächst. Die Herkunft des Menschen ist so wichtig, dass jeder einen Anspruch darauf hat, Vater und Mutter zu kennen. Dieser Anspruch gilt auch dann, wenn jemand mit Hilfe einer Samenspende gezeugt wurde; er ist zu bedenken, wenn die rechtliche Anerkennung der anonymen Geburt gefordert wird. Wer einem Menschen die Herkunft nimmt, raubt ihm einen Teil seiner Identität.

Mit seiner Herkunftsfamilie bleibt auch der verbunden, der keine eigene Familie gründet. Familiäre Zusammengehörigkeit zeigt sich nicht nur dort, wo Menschen im selben Haushalt leben. Vielmehr können enge Bindungen auch dann aufrechterhalten werden, wenn die Glieder einer Familie an unterschiedlichen Orten wohnen. Im demographischen Wandel gewinnen die Beziehungen zwischen erwachsenen Familienmitgliedern an Bedeutung. Die Familie bleibt der wichtigste Raum für die Begegnung zwischen den Generationen und für deren wechselseitige Unterstützung.

Aus diesen Beobachtungen ergeben sich drei Folgerungen. Zunächst bleibt festzuhalten, dass wir auch unter veränderten Bedingungen insbesondere an der Familie erkennen können, wer wir sind und warum wir sind, wer wir sind. Ferner ist der Funktionswandel der Familie keineswegs nur als Verlust- oder Verfallsgeschichte zu beschreiben, sondern er enthält auch neue, freiheitsadäquate Gestaltungsmöglichkeiten. Schließlich ist die Familie als Mehrgenerationengemeinschaft zu betrachten; sie lässt sich nicht auf das Verhältnis von Eltern zu ihren noch nicht volljährigen Kindern reduzieren.

Die ethische Bedeutung der Familie

Die ethische Bedeutung der Familie erschließt sich von ihren grundlegenden Funktionen her. Diese Funktionen lassen sich als Glück, Versorgung, Sozialisation und Fürsorge beschreiben.

1. Glück

Die Glücksforschung zeigt: Menschen, die in Familien leben, sind im Durchschnitt glücklicher als Menschen, die auf sich allein gestellt sind. Das bedeutet nicht zwangsläufig, dass sie glücklicher sind, weil sie in einer Familie leben; es ist auch möglich, dass sie sich deshalb zu einer Partnerschaft und zur Gründung einer Familie entschließen, weil sie von sich aus zum Glücklichsein neigen. Ethische Überlegungen mit einem Blick auf die Familie zu beginnen, bedeutet jedoch im einen wie im andern Fall, Glück und Freude, Nähe und Geborgenheit, erfüllte Partnerschaft und Dank für gelingende Beziehungen in ihrem hohen Wert für das menschliche Leben zu würdigen.

Nicht nur Konflikte bilden den Stoff der Ethik, sondern auch das Glück. Ethik richtet sich darauf, dass Leben gedeiht und gelingt. Für die meisten Menschen ist die Familie der erste Raum, in dem sie gelingendes Leben erfahren und das Vertrauen entwickeln, dass solches Gelingen immer wieder möglich ist. Für die meisten Menschen ist die Familie auch der erste Raum, in dem sie Streit und Zorn, Versagen und Verstimmung erleben; das schließt die gegensätzlichen Möglichkeiten ein, dass sie dem Scheitern von Beziehungen oder der erneuernden Kraft des Verzeihens begegnen. Diese Erfahrung ist ethisch elementar: Da wir als Menschen Fehler machen, sind wir auf dem Weg zum Glück auf Vergebung angewiesen.

Ehe und dauerhafte Partnerschaft sind nicht der einzige, aber doch der grundlegende und beispielhafte Ort der menschlichen Sexualität. Der dreifache Sinn der Sexualität zeigt sich an diesem Ort besonders deutlich: Ausdruck und Vertiefung der Liebe zwischen zwei Menschen, Spüren der eigenen Lebenslust und Fortpflanzung (Kohler-Weiß 2008: 63). In heterosexuellen Beziehungen können alle drei Sinndimensionen der Sexualität verwirklicht werden, doch das bedeutet keineswegs, dass sie immer gleichzeitig präsent sind. Während die katholische Sexualmoral für jeden Sexualakt die Offenheit für die Weitergabe des Lebens postuliert, betont die evangelische Sexualethik, dass menschliche Sexualität auch ohne Bezug auf die Fortpflanzung sinnerfüllt ist. Deshalb stellt in evangelischer Perspektive die Einführung der Anti-Baby-Pille im Jahr 1960 keine umfassende Revolution der menschlichen Sexualität dar. Sie hat zwar die Methoden der Empfängnisverhütung revolutioniert, aber sie hat nicht, wie gelegentlich übertreibend gesagt wird, Sexualität und Fortpflanzung voneinander „entkoppelt“. Sie hat die Erfahrung verstärkt, dass die sexuelle Vereinigung auch dann sinnerfüllt ist und Liebe und Lebenslust vertieft, wenn sie nicht auf die Weitergabe des Lebens ausgerichtet ist; und sie hat Familienplanung stärker als zuvor zu einer bewussten Entscheidung gemacht. Der Durchbruch der Reproduktionsmedizin zur Herstellung menschlicher Embryonen in der Petrischale im Jahr 1978 hat den Embryonenschutz auf eine grundsätzlich neue Weise zum Thema gemacht, denn nun geht es nicht nur um den Schutz des Embryos im Mutterleib (*in vivo*), sondern ebenso in der Petrischale (*in vitro*).

All diese gravierenden Veränderungen sind kein Grund dafür, die enge Verbindung zwischen Familie und Lebensglück in Zweifel zu ziehen. Das gilt auch für

die veränderte ethische Beurteilung gleichgeschlechtlicher sexueller Beziehungen. Die Verbindung zwischen Liebe und Lebenslust kann und soll auch gleichgeschlechtliche sexuelle Beziehungen prägen. Wo diese Verbindung fehlt oder aufgelöst wird, werden Menschen füreinander zu bloßen Mitteln des Lustempfindens; eine solche Instrumentalisierung des Menschen ist im Blick auf heterosexuelle wie auf homosexuelle Beziehungen gleichermaßen abzulehnen. Wer dem entgegengetreten will, muss gerade den Zusammenhang zwischen Sexualität und Glück wichtig nehmen. Auch dies ist ein Grund, das Thema Glück wieder in seiner ethischen Bedeutung zu würdigen.

Neben einer erfüllten Partnerschaft begründet die Geburt und das Aufwachsen von Kindern die Erfahrung, dass das Glück menschlichen Lebens eng mit der Familie verbunden ist. Der Wunsch nach Kindern, die Schwangerschaft und die Geburt selbst zeigen vielen Menschen am intensivsten, was Glück überhaupt ist – nämlich die Erfahrung, beschenkt zu sein und darauf mit Staunen und Dankbarkeit antworten zu können. Zum Leben mit Kindern gehören zugleich Verantwortung, Entbehrungen und Mühe. Doch wer mit Kindern lebt, wird bei allen Schwierigkeiten des täglichen Lebens immer wieder angesteckt von der Unbeschwertheit, der Neugier, oft auch der heilsamen Infragestellung durch Kinder. Offenheit für die Zukunft entsteht am leichtesten durch das Miteinander der Generationen.

2. Versorgung

Die Familie ist eine Versorgungsgemeinschaft. Die menschlichen Grundbedürfnisse haben ihren Ort vor allem anderen in der Familie: Nahrung und Kleidung, Wohnen und Schlafen, aber auch Liebe und Geborgenheit, Verbundenheit und Anerkennung finden Menschen in der Familie. Nicht ohne Grund hat das neuere deutsche Sozialrecht den Begriff der „Bedarfsgemeinschaft“ entwickelt. Sie ist dadurch geprägt, dass die Bedürfnisse des täglichen Lebens gemeinsam befriedigt werden und die Glieder dieser Gemeinschaft, soweit sie dazu im Stande sind, füreinander Verantwortung tragen. Die Familie ist der Ort, an dem Heranwachsende so versorgt werden, dass sie Bildung und Ausbildung durchlaufen können; die berufstätigen Mitglieder der Familie finden hier die Möglichkeit, ihre Arbeitskraft zu erhalten. Die Versorgungsfunktion der Familie ist deshalb von unmittelbarer gesellschaftlicher und somit auch institutionsethischer Bedeutung.

Dass Menschen füreinander sorgen, unterstreicht die lebenswichtige Bedeutung der Beziehungen, in denen sie leben. Entsprechend tief greift es in das menschliche Leben ein, wenn die Fähigkeit dazu fehlt oder sich verliert. Ein Mangel elterlicher Fürsorge kann am Fehlen von Erfahrung, erlernter Kompetenz oder Verantwortungsbewusstsein liegen; da in solchen Fällen die Unterstützung durch Familie oder Nachbarschaft nicht mehr selbstverständlich ist, werden heute durch diakonische und andere Initiativen neue Netzwerke der Unterstützung geknüpft. Der Mangel an Fürsorge für Kinder kann seine Ursache aber auch in materieller Not haben; wenn Kinder unter armseligen Bedingungen aufwachsen, liegt darin ein besonders dringlicher Appell an die Solidargemeinschaft. Familie, Nachbarschaft, bürgerschaftliche Initiativen und christliche Gemeinden sind in solchen Fällen genauso gefordert wie die Institutionen des Sozialstaats.

3. Sozialisation

Die Familie ist ein wichtiger Ort der Sozialisation, also der Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit in Auseinandersetzung mit ihrer sozialen Umwelt und ihrer Befähigung dazu, sich in dieser Umwelt zu orientieren.

Die Bedeutung der Familie für die Sozialisation lässt sich mit Hilfe von drei Unterscheidungen verdeutlichen. Zunächst stehen formelle und informelle Sozialisation einander gegenüber. Formell ist die geplante, absichtsgeleitete Persönlichkeitsbildung; informell ist das Lernen durch die Routinen des Alltagslebens. Zu den besonderen Stärken der Familie gehört der hohe Anteil informeller Sozialisation; vorausgesetzt ist dabei, dass es verlässliche Routinen des Alltagslebens gibt.

Zu unterscheiden ist ferner zwischen der Sozialisation von Eltern und Kindern. Die Familie ist auch für die Partner, die eine Familie gründen, eine Sozialisationsinstanz; in der Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Familienkulturen entwickeln sie gemeinsame Lebensformen und Lebensauffassungen. Diese Sozialisationsaufgabe gewinnt in einer pluralistischen Gesellschaft an Bedeutung, denn in ihr entschließen sich häufig Menschen mit unterschiedlichem religiösem, kulturellem, ethnischem und sozialem Hintergrund zu einem gemeinsamen Leben. Partnerschaften können an dieser Sozialisationsaufgabe scheitern, doch ebenso kann Integration in Familien auf exemplarische Weise gelingen. Die wechselseitige

Sozialisation von Eltern bildet eine wichtige Voraussetzung für die Ausbildung eines gemeinsamen Erziehungsstils; nur dann lässt sich verhindern, dass Kinder von den unterschiedlichen Bezugspersonen widersprüchliche, verwirrende Botschaften empfangen.

Schließlich ist zwischen primärer und sekundärer Sozialisation zu unterscheiden. Die primäre Sozialisation vollzieht sich in den überschaubaren Gruppen des Nahbereichs, allen voran der Familie; die sekundäre Sozialisation bezieht sich auf die Einführung in die moralischen Regeln des öffentlichen Bereichs. Die Schule steht auf der Grenze zwischen diesen beiden Sozialisationsformen; sie trägt deshalb besonders an der Last, die sich aus der Verschiebung der Gewichte von der primären auf die sekundäre Sozialisation ergeben.

4. Fürsorge

Als Verantwortungs- und Einstehensgemeinschaft bewährt sich die Familie insbesondere dann, wenn alte, kranke oder behinderte Familienmitglieder betreut werden müssen. Im Alterswandel der Gesellschaft gewinnt diese Aufgabe an Bedeutung und wird zur Bewährungsprobe der familialen Generationengemeinschaft. Gewiss sind die Beziehungen zwischen den Generationen bisweilen von Konflikten geprägt; wächst die Notwendigkeit der Unterstützung, so muss die Grenze der Überforderung bedacht und das Verhältnis von Solidarität und Selbstbestimmung geklärt werden. Doch insgesamt zeigt sich gerade im Alterswandel der Gesellschaft ein Unterstützungspotential in Familien, das Würdigung und Stärkung verdient (vgl. Kapitel 19).

Familienpolitische Aufgaben

Am Beispiel der Familie zeigt sich ein wichtiger Grundzug der Ethik: Zu ihrem Kern stoßen wir nicht erst dann vor, wenn wir Maximen richtigen Handelns formulieren oder Forderungen gesellschaftlicher Gestaltung erheben, sondern die Wahrnehmung von Gegebenem ist genauso wichtig wie die normative Beschreibung von Aufgegebenem. Der Blick auf die Phänomene des menschlichen Lebens erschließt in vielen Fällen

bereits den Zugang zu ihrem ethischen Gehalt. Das führt keineswegs zu einer reinen Situationsethik, denn wahrgenommen werden nicht nur einzelne Situationen, die eine ethische Antwort verlangen. Die Aufmerksamkeit richtet sich vielmehr auf Konstellationen menschlichen Zusammenlebens und deren ethische Qualität. Zur Familie gehört eine doppelte ethische Verpflichtung. Die Verpflichtung des Einzelnen richtet sich auf die Übernahme von Verantwortung in Ehe, Partnerschaft und Familie. Die Verpflichtung der Gesellschaft bezieht sich auf die Rahmenbedingungen dafür, dass Familien ihren Aufgaben gerecht werden können. Das soll abschließend in vier knappen Überlegungen erläutert werden.

1. Ja zur Familie

In der Multioptionsgesellschaft verlieren lebensprägende Entscheidungen ihre Selbstverständlichkeit. Sie müssen bewusst getroffen werden. Das gilt auch für die Entscheidung zur Familie. Mit einem Ja zur Familie ist nicht gewährleistet, dass die Partnerwahl gelingt, und über die Form dieser Familie ist noch nichts ausgesagt. Dass gesellschaftlich unterschiedliche Familienformen akzeptiert sind, ändert nichts daran, dass die Einzelnen für sich eine Entscheidung treffen müssen. Die auf der Ehe beruhende Familie genießt nicht nur einen rechtlichen, sondern auch einen ethischen Vorrang, weil sie in besonderer Weise dazu geeignet ist, Verlässlichkeit und Verantwortung zu stärken. Eine Gemeinschaft von Menschen, die füreinander eintreten, wird auch nach außen erkennbar.

Das Ja zu Ehe und Familie schließt die Bereitschaft ein, Kindern Raum zu geben und für ihr Aufwachsen verantwortlich zu sein. Auch das versteht sich nicht von selbst. Die durchschnittliche Geburtenrate ist in Deutschland auf 1,3 Kinder zurückgegangen. Hundert Erwachsene haben im Schnitt nur noch 63 Kinder und 39 Enkel. Das Verhältnis zur Familie wirkt sich nicht nur auf das private Glück, sondern zugleich auf die Zukunftsfähigkeit der Gesellschaft aus. Doch trotz des Zusammenhangs zwischen Familie und Gesellschaft greift der freiheitliche Staat in die persönlichen Entscheidungen seiner Bürgerinnen und Bürger nicht ein, sondern legt einen wichtigen Aspekt seiner eigenen Zukunft in deren Hand. Auch in dieser Hinsicht gilt, dass der Staat von Voraussetzungen abhängig ist, die er weder hervorzubringen noch zu garantieren vermag. Die Familienpolitik des Staates bezieht sich auf ein Familienethos,

das sich nicht durch den Staat steuern lässt. Umso wichtiger sind Verständigungsprozesse in der Gesellschaft, die das Ja zur Familie mit einem Ja zu Kindern verbinden. Auch wer für sich selbst ein Leben ohne Kinder wählt oder wider Willen auf eigene Kinder verzichten muss, kann zu einem ethischen Klima beitragen, in dem Kinder als das Glück ihrer Eltern und als das Unterpfeiler für eine Zukunft der Gesellschaft begrüßt und anerkannt werden. Die Beschwerde über Kinderlärm kann so der Einsicht weichen, dass Kinderschreien wie Kinderlachen die Musik der Zukunft sind.

Persönliche Ungewissheit steht oft der Bereitschaft im Weg, sich für Kinder zu entscheiden und Verantwortung für sie zu übernehmen. Je unsicherer die eigene Berufsperspektive ist und je stärker die Erwerbsgeneration für die Ruhestandsgeneration in Anspruch genommen wird, desto stärker werden die Vorbehalte dagegen, einer nachwachsenden Generation ins Leben zu helfen. Dabei kann man nur schwer der Einsicht aus dem Weg gehen: Die allererste Pflicht der jetzt Lebenden besteht darin, dass eine nächste Generation ins Leben treten kann.

Dass eine solche Einsicht alles andere als selbstverständlich ist, illustriert der inzwischen geläufige Streit zwischen Kollegen über die vermeintliche Bevorzugung derer, die Erziehungsaufgaben wahrzunehmen haben. Er könne, so ein kinderloser Kollege, für sein privates Hobby auch keine Rücksichtnahme des Arbeitgebers erwarten. Die Würdigung von Elternarbeit wird in der öffentlichen Debatte häufig als eine Diskriminierung derer gebrandmarkt, die – aus welchen Gründen auch immer – keine Kinder haben. Der Respekt vor der Vielfalt der Lebensformen wie vor den unterschiedlichen Gründen dafür, dass die einen Kinder haben und die anderen nicht, schließt jedoch nicht aus, die Leistung von Eltern zu respektieren und sich um einen fairen Familienleistungsausgleich zu bemühen. Für das Familienethos der Gesellschaft ist es von großer Bedeutung, Alleinerziehende oder Paare nicht dafür zu bestrafen, dass sie die Verantwortung für Kinder übernehmen.

2. Familien stärken, Pluralität achten

Das Familienethos geht über die individuelle Entscheidung der einzelnen hinaus. Zu ihm gehört der Respekt vor den unterschiedlichen Lebensentwürfen, für die Menschen sich entscheiden oder zu denen ihr Lebensweg sie geführt hat, aber auch eine neue

Aufmerksamkeit für die Lebenskreise, die über die Kernfamilie hinausreichen. Familien brauchen ein soziales Netzwerk, zu dem neben Großeltern und anderen Verwandten auch Nachbarn oder Freunde gehören. Die Nachbarschaftshilfe, die sich in früheren Zeiten aus der Stabilität überschaubarer Lebensverhältnisse ergab, muss heute bewusst geplant und gestaltet werden; sie bezieht sich im einen Fall auf die Unterstützung von Familien nach der Geburt eines Kindes, im anderen Fall auf die Betreuung alter, oft alleinstehender Menschen. Es entstehen vielfältige, über die Kernfamilie hinausreichende „kleine Lebenskreise“ (Biedenkopf 2009). Wohngruppen, die aus mehreren Familien bestehen, oder Familien, mit denen alleinstehende Freunde oder Verwandte zusammenwohnen, Mehrgenerationenhäuser oder Altenhöfe sind Beispiele dafür. Sie erweitern die Spielräume gesellschaftlicher Solidarität und sind ein wichtiges Beispiel für den Gedanken der Subsidiarität.

Den Familien muss nicht nur in der individuellen Lebensplanung, sondern auch in den gesellschaftlichen Werthaltungen und im politischen Handeln ein angemessener Stellenwert zuerkannt werden. Ebenso verdienen Alleinlebende und Alleinerziehende, Partnerschaften ohne Trauschein und homosexuelle Lebensgemeinschaften, Verantwortungsgemeinschaften zwischen Angehörigen unterschiedlicher Generationen oder auf Freundschaft beruhende Formen des gemeinsamen Lebens Achtung und Förderung. In all diesen Fällen geht es darum, Rahmenbedingungen zu schaffen, die Verlässlichkeit und Verantwortung stärken und der Vereinsamung der Menschen entgegenwirken. Ethisch ist es deshalb zu bejahen, dass für gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften ein eigener Rechtsrahmen geschaffen wurde; er unterstützt die Absicht, auf Dauer ein gemeinsames Leben in gegenseitiger Verantwortung zu führen. Wenn in „Regenbogenfamilien“ ein Kind durch Geburt oder Adoption mit einer Partnerin oder einem Partner verbunden ist, ist es folgerichtig, auch der anderen Partnerin oder dem anderen Partner ein Adoptionsrecht zuzuerkennen. Damit strahlt der verfassungsrechtliche Schutz für Ehe und Familie (Art. 6, Abs. 1 des Grundgesetzes) auf die verschiedenen Lebensformen aus. Die herausgehobene Bedeutung von Ehe und Familie wird dadurch nicht gemindert. Doch nur das gelebte Ethos der Gesellschaft kann die Wertschätzung von Ehe und Familie mit Leben erfüllen; das staatliche Recht allein wäre damit überfordert.

3. Beruf und Familie

Familienformen und familiäre Arbeitsteilung folgen heute nicht einem einheitlichen Muster. Über die Aufgabenverteilung zwischen Männern und Frauen wird frei entschieden. In vielen Fällen bildet die Berufstätigkeit beider Partner dafür die Grundlage; die Vereinbarkeit von Familie und Beruf gewinnt dadurch an Dringlichkeit. Paare, die dazu finanziell in der Lage sind, entscheiden sich gegebenenfalls auch für einen lebensphasenorientierten Wechsel zwischen Familienarbeit und Berufsarbeit. Es gibt keinen Grund dafür, diese Entscheidung durch ein für alle verbindliches Leitbild des berufstätigen Erwachsenen, des *working adult*, einzuschränken. Der gleiche Zugang von Frauen und Männern zur Berufstätigkeit ist sehr wohl eine verpflichtende Norm; eine solche Norm sagt aber nicht, dass alle Frauen und Männer von dieser Möglichkeit den gleichen Gebrauch machen müssen. Die Gleichberechtigung von Männern und Frauen schreitet voran; das ist ethisch zu begrüßen. Zugleich ist zu konstatieren, dass sich nach wie vor weit mehr Frauen als Männer für den Verzicht auf eine Berufstätigkeit um der Kinder willen oder für eine zeitweilige Berufsunterbrechung entscheiden. Es steht zu erwarten, dass diese Proportionen sich weiter verschieben werden; das wird vor allem Männern eine Revision ihres Rollenverständnisses abverlangen.

Die Fürsorge für die eigenen Kinder ist keineswegs die einzige Situation, in der sich die Spannung zwischen Erwerbsarbeit und *Care* zeigt. Vielmehr umfasst der Begriff *Care*, der in diesem Zusammenhang auch im Deutschen verstärkt verwendet wird, sowohl Versorgungs- und Erziehungsleistungen in der Kernfamilie als auch Fürsorgeleistungen von Großeltern gegenüber ihren Enkeln oder Pflegeaufgaben zwischen Erwachsenengenerationen. In all diesen Fällen stellt sich die Aufgabe, Berufsbiographie und Familienbiographie miteinander zu verbinden. Dafür ist zum einen erforderlich, dass Arbeitgeber in verstärktem Maß eine lebenslagenorientierte Personalpolitik betreiben und die Übernahme von Familienaufgaben durch geeignete Arbeitszeit-, Entlohnungs- und Beurlaubungsmodelle unterstützen. Nötig sind zum anderen politische Weichenstellungen, die nicht nur familienpolitisch im engeren Sinn des Wortes, sondern generationenpolitisch orientiert sind. Sie liegen im unmittelbaren staatlichen Interesse, denn Erziehungs- und Pflegeaufgaben lassen sich nicht ausschließlich durch öffentliche Einrichtungen – von Kindergärten bis zu Pflegeheimen

– sicherstellen. Finanzielle Beihilfen für die Wahrnehmung solcher Aufgaben in Familien, in neuen, die Familiengrenzen überschreitenden Wohnformen oder in Mehrgenerationenhäusern sind von ebenso großer Bedeutung wie die direkte Unterstützung derer, die ihre Berufstätigkeit aus familiären Gründen unterbrechen.

Insgesamt können solche Maßnahmen die Erosion der Solidarität zwischen den Generationen aufhalten und ein neues Familienethos fördern. Das Interesse an persönlicher Freiheit braucht die Verpflichtung gegenüber anderen Familienmitgliedern und anderen Generationen nicht auszuhöhlen. Die Familie kann vielmehr zu einem Ort werden, an dem sich Individualität und Sozialität, Selbstbestimmung und Fürsorge miteinander verbinden. Dass diese Verbindung gelingt, ist von großer Bedeutung – auch über die Familie hinaus.

4. *Transparente Familienpolitik*

Staatliche Familienpolitik kann nicht ein neues Familienethos erzeugen, sie kann aber Rahmenbedingungen für eine größere Wertschätzung der Familie schaffen und das Ja zu Partnerschaft und Kindern erleichtern. Dafür ist der *Abschied von der negativen Charakterisierung* bestimmter Lebenslagen wichtig. Eine öffentliche Diskussion, die eine wachsende Lebenserwartung vor allem als Belastung der Rentenkassen und als Erhöhung der Zahl von Demenzkranken thematisiert, vernachlässigt die Einsicht, dass mehr Menschen als je zuvor ein höheres Lebensalter bei guter Gesundheit und bleibender Einsatzbereitschaft erreichen. Eine Debatte, die Kinder vor allem als Armutsrisiko und nicht als Hoffnungsträger für eine gute Zukunft betrachtet, schadet der Gesellschaft.

Sodann bedarf es einer offenen Diskussion über die *Ziele einer aktiven Familienpolitik*. Die Erhöhung der Geburtenrate wird in Deutschland als mögliches Ziel der Familienpolitik schamhaft verschwiegen; die Bevölkerungspolitik der Vergangenheit dient als abschreckendes Beispiel. Doch ist es kein Eingriff in die Selbstbestimmung freiheitsberechtigter Bürgerinnen und Bürger, wenn man sich zum Ziel setzt, den Abstand zwischen dem formulierten und dem realisierten Kinderwunsch zu vermindern. Der Vergleich mit der höheren Geburtenrate in Frankreich zeigt, dass ein hoch entwickeltes europäisches Land seine Bevölkerungszahl nicht zwangsläufig im Generationenschritt um ein Drittel verringern muss.

Schließlich ist von staatlicher Familienpolitik *Transparenz der Instrumente* sowie Auskunft über deren Effizienz zu erwarten. Die vielfältigen Maßnahmen der Familienpolitik summieren sich zwar zu einem beachtlichen Gesamtbetrag, doch sie erzeugen erhebliche Zusatzkosten, ihre Wirkungen sind undurchschaubar, ihre Inanspruchnahme hängt von vielen Zufällen ab und ist deshalb sehr ungleichmäßig. Rechenschaftspflicht über die Ziele und damit die Überprüfung der Effizienz sowie Transparenz für die Betroffenen sind elementare Forderungen an staatliches Handeln – nicht nur in der Familienpolitik.