

Grenzen der Ethik

WILHELM VOSSENKUHL¹

Summary: 1. Diesseits und jenseits von Grenzen. 2. Moralische Räume und konkrete Probleme. 3. Ethische Maßstäbe und moralische Räume. 4. Unbeabsichtigtes Töten und moralische Verantwortung. 5. Die Sorge für das eigene Leben und das der anderen. 6. Die moralische Praxis.

Abstract: Ethical universalism insinuates that ethics covers human agency without limits. From a number of reasons this is not the case. First of all, which type of ethics is really binding and truly universal? Second, what about the normative claims of the many different cultural, social and religious areas and spaces, which do not agree with universal claims? It turns out that ethical universalism is only applicable to limited spaces in the life-world. Ethical claims are not fundamental but embedded in a variety of moralities, which are normatively binding and motivate human action. Ethics is useful as an analytical tool but it doesn't motivate human agency.

Keywords: *ethical universalism, limits, morality, moral motivation, moral judgment, spaces of morality.*

¹ Professore emerito presso la Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft della Ludwig-Maximilians-Universität München.

1. Diesseits und jenseits von Grenzen

Grenzen legen gewöhnlich fest, was diesseits und jenseits von ihnen ist. Es ist aber unklar, ob dies für alle Grenzen gilt. Es gibt hermetische Grenzen, die das Äußerste von etwas sind, dessen Jenseits wir nicht kennen, Grenzen des Kosmos etwa. Jenseits einer hermetischen Grenze kennen wir uns nicht aus. Es mag sein, dass es dort nichts gibt, was dem, was innerhalb der Grenze ist, auch nur ähnelt. Eine hermetische Grenze ähnlich der des Kosmos trennt vielleicht auch die Zeit von der Ewigkeit, auf die sich unsere Rede vom Diesseits und Jenseits gewöhnlich bezieht. Der Kosmos dehnt sich immer weiter aus und hebt dabei seine alte Grenze ständig auf, ohne dass das Medium, in dem er sich ausdehnt, bekannt wäre. Ähnlich verhält es sich mit der Ewigkeit, wenn wir uns darunter eine unendlich lange dauernde Zeit vorstellen. In diesem Fall heben wir selbst die hermetische Grenze auf und machen die Zeit zumindest in unserer Vorstellung zu etwas Grenzenlosem. Wenn die Grenzen des Kosmos und die zwischen Zeit und Ewigkeit aber tatsächlich hermetisch sind, haben unsere Vorstellungen von dem, was jenseits von ihnen ist, selbst Grenzen. Mit der linearen Fortsetzung des uns Bekannten können wir sie nicht überwinden.

Hermetische Grenzen fordern unser Nachdenken heraus, sowohl in der Kosmologie als auch in der Theologie.² Philosophen haben weniger über hermetische Grenzen als über metaphysische Grenzen spekuliert, die sowohl für das Denken und Handeln als auch für die erfahrbare Wirklichkeit gelten sollten, zumindest aber infrage kommen. Kant dachte – in der *ersten Kritik* – über die Grenzen zwischen Verstand und Vernunft und zwischen Natur und Freiheit nach und wollte deren widerspruchsfreie Koexistenz nachweisen. Dann glaubte er – in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* –, dass die theoretische und praktische Philosophie dieselben Grenzen haben. Schließlich löste er diese gemeinsame Grenze in der *dritten Kritik* auf.³ Der entscheidende

2 Die Theologen Albertus Magnus und Thomas von Aquin haben die Ewigkeit (aeternitas) für Gott als eines seiner Prädikate reserviert (S. theol. I, qu. 23). Hegel ist im Unterschied dazu überzeugt, dass „das Wahre, die Idee, der Geist“ ewig sind (*Enzyklopädie*, Hamburg 1991, 210).

3 Siehe dazu meinen Beitrag „Von der äußersten Grenze aller praktischen Philosophie“ (in: *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hrsg. von O. Höffe, Frankfurt 2010, 299-313).

Grund dieser Auflösung ist, dass Kant in der *Kritik der Urteilkraft* die Freiheit nicht mehr nur für eine Idee, sondern für eine Realität hielt.

Wittgenstein dachte wie Kant über Grenzen des Denkens und der Wirklichkeit nach. Im *Tractatus logico-philosophicus* sprach er davon, dass die „Grenzen meiner Sprache [...] die Grenzen meiner Welt“ bedeuten (5.6), dass die Grenzen der Welt auch die Grenzen der Logik seien (5.61), und dass das Subjekt „nicht zur Welt“ gehöre, sondern „eine Grenze der Welt“ sei (5.632). Das Subjekt schrumpft in seinem kleinen Buch zum ausdehnungslosen Punkt zusammen. Wittgenstein hob mit seinen Gedanken zu den Grenzen „seiner Welt“ spekulativ die Grenze zwischen Realismus und Solipsismus auf (5.64).⁴

Beide Spekulationen, die von Kant und die Wittgensteins, sind noch immer Gegenstand philosophischer Exegese und dabei vielfältigen und berechtigten Zweifeln ausgesetzt. Grenzen können aber auch ohne metaphysische Spekulation aus skeptischen Überlegungen zur Reichweite und Leistungsfähigkeit philosophischen Denkens gefunden werden. Bernard Williams hat über die Grenze zwischen philosophischer Reflexion und menschlicher Praxis, aber auch zwischen dem Denken der Antike und Moderne und zwischen der modernen, abstrakten Auffassung von Rationalität und dem tatsächlichen moralischen Leben nachgedacht.⁵ Er entdeckte dabei Spannungen, die weder im philosophischen Denken noch in der menschlichen Praxis aufgelöst werden. Er glaubte, dass die verschiedenen Versionen der Moralphilosophie von einer falschen Vorstellung des Verhältnisses zwischen Reflexion und moralischer Praxis ausgehen und daraus dann die für die Praxis nutzlosen Unterschiede zwischen ihren Theorien ableiten.⁶

4 David Bell hat diese Schrumpfung in seinem Beitrag *Solipsismus, Subjektivität und öffentliche Welt* (in: *Von Wittgenstein lernen*, hrsg. von W. Vossenkuhl, Berlin 1992, 29-52) genau analysiert.

5 Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London 1985.

6 A.a.O. chap. 4, 5, 7 u. 197f.

2. Moralische Räume und konkrete Probleme

Mit Bernard Williams teile ich die Skepsis gegenüber den verschiedenen „Stilen ethischer Theorie“⁷, wie er die Typen ethischer Theorien nannte. Wenn diese Skepsis zutrifft, haben diese „Stile“ keine Relevanz für das reale Leben der Menschen. Universale ethische Theorien haben wenig mit der moralischen Praxis zu tun. Daran ändert sich auch wenig, wenn diese Theorien mit dem Etikett der sog. ‚angewandten Ethik‘ versehen werden. Sie verharren nach wie vor im Theoretischen. Dagegen ist es hilfreich, möglichst konkret über moralische Räume und ihre Grenzen nachzudenken, weil wir uns räumliche Grenzen und die mit ihnen verbundenen moralischen Probleme gut vorstellen können.

Es genügt nicht, sich den Überzeugungen von Bernard Williams einfach anzuschließen. Deswegen will ich meine eigene Skepsis gegenüber dem Universalismus und meine Überlegungen zu den Grenzen ethischer Theoriebildung erläutern. Wenn die Maßstäbe einer Ethik vom Anfang bis zum Ende des Lebens jedes Menschen und für das Ganze der menschlichen Lebensverhältnisse einschließlich der Natur hier und überall auf der Welt gelten sollen, dürfen sie innerhalb dieses Ganzen keine Grenze haben. Dies bedeutet, dass innerhalb dieses Ganzen kein Maßstab begrenzt sein darf. Es darf auch kein moralisches Problem gibt, für dessen Lösung die universalen ethischen Maßstäbe nicht gelten. Der universale moralische Raum jeder Ethik soll die gleiche Ausdehnung wie das individuelle und kollektive menschliche Leben und die Natur haben. Dieser Raum ist rein virtuell, aber die Probleme, die gelöst werden sollen, sind nicht virtuell, sondern konkret. Wenn sie konkret sind, verlassen wir notgedrungen den einheitlichen virtuellen, universalen Raum.

Es gibt konkrete Probleme, die nur begrenzt theoretisch innerhalb des einen moralischen Raums lösbar sind. Ein Beispiel für ein solches konkretes Problem ist der Suizid. Die Autonomie, die etwa in Deutschland verfassungsrechtlich als Persönlichkeitsrecht garantiert ist, schließt das Recht ein, sein eigenes Leben gewaltsam zu beenden. Dieses Recht gilt für alle Erwachsenen und nicht nur für Menschen mit unerträglichen Schmerzen und einer infausten Prognose. Es

7 A.a.O., chap. 5.

genügt, dass einem das Leben unerträglich erscheint. Sich aus Überdross das Leben zu nehmen, ist aber nicht zu verantworten, wenn wir die Autonomie ethisch und nicht nur als Persönlichkeitsrecht verstehen. Dann verbinden wir mit der Autonomie Pflichten uns selbst gegenüber.

Diese Autonomie setzt der rechtlichen eine Grenze. Wir können diese Grenze abstrakt innerhalb des moralischen Raums insgesamt ziehen. Das Problem des Suizids ist mit dem Maßstab der moralischen Selbstbestimmung innerhalb der Grenzen der Ethik lösbar. Jenseits der Grenze der Ethik liegen aber die individuellen Motive, die eine Person zu dieser äußersten und letzten Entscheidung treiben, sich das Leben zu nehmen. Sie sind nicht nach allgemein geltenden ethischen Maßstäben zu beurteilen.

Auch das Problem, das Leben von Menschen zu schützen und zu retten, wenn die medizinischen Mittel dafür knapp sind, kann nur begrenzt innerhalb des einen, theoretischen, virtuellen moralischen Raums gelöst werden. Der Imperativ des Lebensschutzes entscheidet nicht, wer gerettet werden soll. Ärztinnen und Ärzte müssen dann jenseits der Grenze der Ethik ohne ethische Rückversicherung ihre Entscheidung verantworten.

Gut vorstellbar sind die Grenzen sittlicher Räume, weil sie real sind. Sie haben kulturelle und damit auch geographische Grenzen. Es kommt bei diesen Räumen darauf an, wen oder was sie wovon abgrenzen. Die Grenzen sittlicher Räume können sowohl schützen als auch behindern. Gute Zäune können, wie ein englisches Sprichwort sagt, für gute Nachbarn sorgen, aber wenn sie jeden gegen jeden anderen abschotten, sind sie schlecht. Stabile staatliche Grenzen fördern die gute Nachbarschaft, wenn sich ein Staat nicht in die Angelegenheiten eines anderen einmischt. Wenn dieselben Grenzen die Kommunikation, die Kooperation und den Verkehr der Menschen, den Austausch der Waren und die wechselseitig hilfreichen Dienstleistungen behindern, sind sie schlecht.

Ähnlich ist es mit den Grenzen der sittlichen Räume, die es zwischen unterschiedlichen Kulturen gibt. Die Nichteinmischung in die kulturellen Angelegenheiten der anderen dient dem Frieden. Dies bedeutet aber nicht, dass wir das, was wir für Unrecht jenseits der Grenze halten, nicht auch in einem grenzüberschreitenden Diskurs zum Thema machen sollten. Ähnliches trifft für Grenzen sittlicher Räume in der eigenen Kultur zu. Wenn klar ist, wer

wann was zu tun hat, wenn also die Grenzen der Verantwortung, der Pflichten und der Freiheiten zwischen den Personen klar sind und eingehalten werden, tut dies dem sozialen Ganzen gut. Wenn dieselben Grenzen aber den Egoismus fördern, die Menschen isolieren und niemand sich um den anderen kümmert, auch wenn er Hilfe braucht, sind sie schlecht. So können die Grenzen der sittlichen Räume aus der Vogelperspektive aussehen. Diese Sicht ist grob und unrealistisch, weil sie feste Grenzen unterstellt, die es in sittlichen Räumen weder innerhalb einer Kultur noch zwischen Kulturen gibt.

Dieselben sittlichen Grenzen sehen für jeden Einzelnen anders aus. Sie verändern sich von Person zu Person. Es kommt darauf an, wie weit die Sorge und das Handeln des Einzelnen für sich und andere überhaupt reicht, wie wirkungsvoll jeder Einzelne mit dem, was er will und tut, sein kann. Diese sittliche Grenze variiert mit der Sorge, mit dem guten Willen, aber auch mit den Fähigkeiten, der Kraft und den Vermögen jedes Einzelnen. Was von den einen erwartet und verlangt werden kann, überfordert die anderen. Die realen sittlichen Räume haben im Wollen und Können der Menschen viele Grenzen.

3. Ethische Maßstäbe und moralische Räume

Eine Ethik, die diese Unterschiede ignoriert und von allen entweder zu viel oder zu wenig fordert, kennt ihre Grenzen nicht und ist – in Nietzsches Worten – entweder eine Herren- oder eine Sklavenmoral⁸. Beide Moralen taugen für keine Ethik, sind einem guten sozialen Leben abträglich und verhindern gerechte politische Verhältnisse. Nietzsches Polemik gegen das moralphilosophische Denken fordert uns auf, Stellung zu nehmen und – etwas pathetisch gesagt – über Macht und Ohnmacht der Ethik und ihre Grenzen nachzudenken. Der Frage, was eine Ethik zur Lösung der Konflikte in unserer Welt beitragen kann, können wir angesichts der Grenzen, um dies es geht, nicht ausweichen. Wenn dies so ist, kann es nicht mehr darum gehen, ob es sich um

⁸ Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, hrsg. Von G. Colli, M. Montinari, Kritische Studienausgabe, Bd. 5, Berlin 1988, 208ff.

Grenzen der Ethik oder um Grenzen zwischen moralischen Räumen handelt, weil das eine vom anderen nicht getrennt werden kann. Der Zweck einer Ethik ist es, Maßstäbe für das Ganze menschlicher Lebensverhältnisse einschließlich der Natur zu entwickeln. Wenn dieser Zweck aus politischen, wirtschaftlichen, kulturellen oder religiösen Gründen nicht erreicht werden kann, hat die Ethik Grenzen, die von den Grenzen zwischen moralischen Räumen bestimmt werden. Dann ist der singuläre virtuelle Raum einer ethischen Theorie nur ein abstraktes Gedankending, das allein innerhalb des eigenen moralischen Raums ethischer Theoretiker und nirgendwo sonst real ist. Dann sind die Ethiker die alleinigen Adressaten ihrer Theorie. Wir sollten die Grenzen zwischen den realen moralischen Räumen ernst nehmen und nicht in Theorien ignorieren, die diese Grenzen nicht kennen oder ausschließen.

Die Grenzen zwischen moralischen Räumen haben für die Menschen in den verschiedenen kulturellen und geographischen Regionen der Welt sehr verschiedene Bedeutungen. Sie können über Leben und Sterben, über Wohlstand und Elend, Hunger und Krankheit entscheiden. Einige dieser Grenzen werden von den politischen, wirtschaftlichen und geographischen Verhältnissen bestimmt, andere von den allgemein verfügbaren Mitteln, mit denen die Ansprüche der Menschen befriedigt werden können oder könnten. Die Knappheit dieser Mittel ist – abstrakt gesehen – eines der Probleme. Unklar sind die Ursachen der Knappheit, ob es um eine planvolle, gewinnbringende Verknappung oder um eine unausweichliche Knappheit geht. Im einen Fall sind Menschen dafür verantwortlich, im anderen nicht.

Manche behaupten, dass es genug Nahrung und Lebensraum für alle Menschen dieser Erde gebe. Wie belastbar dies ist, zeigt der lebensbedrohliche Mangel an Trinkwasser in vielen Regionen. Beschwichtigende Behauptungen sind kein Trost für Menschen, die in den bevölkerungsreichsten Regionen der Welt keinen Zugang zu Trinkwasser haben und der Gefahr von Cholera ausgesetzt sind. Hungernde und Vertriebene, die nicht über die einfachsten Mittel zu leben verfügen, die Willkür und Gewalt ausgesetzt sind, können auf kein anderes Leben hoffen. Die Grenze zwischen sicheren und gefährdeten Lebensverhältnissen kann geographisch und naturgegeben sein, wenn etwa Dürre und Wassermangel herrscht. Sie kann aber auch von wirtschaftlichen,

politischen und staatlichen Akteuren bestimmt werden, die über die Machtmittel verfügen, die sie schamlos für sich selbst nutzen und andere ausbeuten. Frauen in Billiglohnländern arbeiten für einen Hungerlohn ohne soziale Absicherung, ohne Bildungschancen, ohne medizinische Versorgung. Wenn die Aufträge aus den Hochlohnländern ausbleiben, ist ihr Leben und das ihrer Familien bedroht.

Es ist die Aufgabe von Staaten, ihre Bürgerinnen und Bürger vor Gewalt und Ausbeutung zu schützen und ihre Rechte zu garantieren, vor allem ihr Recht, nicht getötet zu werden. Wenn Staaten ihre Verantwortung für die Sicherheit ihrer Bürger nicht wahrnehmen oder selbst Unrecht tun oder das Töten zulassen, existiert der moralische Raum nicht einmal in der Theorie. Dann sind auch der Lebensschutz-Imperativ und die Menschenrechte außer Kraft, und die Grenze zwischen Leben und Sterben ist der Willkür der Mächtigen ausgesetzt. Dann ist der Tod vieler Menschen, ihr Elend und ihre Verzweiflung unvermeidlich, obwohl eine gute und gerechte Politik und verantwortungsvolles Unternehmertum viele vor dem Tod bewahren könnten. In vielen Staaten nehmen diejenigen, die grenzüberschreitend politisch und wirtschaftlich entscheiden, den Tod anderer Menschen in Kauf, als ob er von Naturkatastrophen verursacht wäre. Tatsächlich sterben viele durch Naturkatastrophen, die vom menschengemachten Klimawandel verursacht werden. Die meisten dieser Opfer sterben in unterentwickelten Ländern, und selbst wenn ihr Tod in den Ländern voller Wohlstand Menschen zu Spenden bewegt, ändert sich die Lage derer, die in armen Ländern leben, nicht. Auch in diesem Fall müssen wir davon ausgehen, dass wir indirekt den Tod durch Naturkatastrophen mitverursachen, weil wir eine Mitverantwortung für den Klimawandel haben.

Die Grenzen, um die es eben ging, sind Grenzen zwischen aktivem Töten und passivem Sterben lassen. Diese Grenzen sind porös, weil das Sterben lassen, das vermeidbar wäre, vom Töten kaum unterscheidbar ist. Das absichtliche Nichtstun ist im Ergebnis eine Entscheidung, die den Tod von anderen unausweichlich macht und letztlich bewirkt. Der Lebensschutz-Imperativ wird nicht nur ignoriert, sondern ist von vornherein bedeutungslos. Es ist aus der Ferne gesehen nicht klar, wem man daraus einen Vorwurf machen könnte.

In der Nähe zum Geschehen wäre es möglich, Täter zu identifizieren, aber auch gefährlich, wie die Morde an Journalisten zeigen. Dabei sind Nähe und Ferne keine Gegensätze. Denn Nähe kann es auch als Wirksamkeit über weite Distanzen geben. Räumliche Nähe ist dafür nicht notwendig. Die moralischen Räume können sich wechselseitig durchdringen. Für die direkte Wirksamkeit über weite Distanzen können politische und wirtschaftliche Akteure die Verantwortung von sich weisen, weil es zu viele, komplexe, sich wechselseitig verstärkende Ursachen für den Tod von Menschen gibt, von denen nur wenige auf die Entscheidung von Einzelnen zurückgeführt werden können. Der Verfall von Rohstoffpreisen, der Preisanstieg für Rohöl, die Spekulation mit Grundnahrungsmitteln sind in der jüngeren Vergangenheit die Ursachen für den Hunger-Tod vieler Menschen in den ärmsten Regionen. Es lässt sich nicht nachweisen, dass irgendjemand dies wirklich gewollt hat, dennoch muss vielen Akteuren der ursächliche Zusammenhang klar gewesen sein.

4. Unbeabsichtigtes Töten und moralische Verantwortung

Bei unmittelbarer räumlicher Nähe oder bei Wirksamkeit über weite Distanzen könnte es, wie Onora O’Neill erläutert, gerechtfertigt sein, andere zu töten, wenn sie z.B. Träger ansteckender tödlicher Krankheiten sind.⁹ Sie plädiert nicht für dieses Töten, sondern vertritt mit sehr großen Vorbehalten eine Art konsequentialistische Auffassung des Tötens, die von der gewöhnlichen abweicht. Sie argumentiert, dass wir auch töten, wenn wir „die Hungertoten nicht im Alleingang getötet haben“, sie „nicht unmittelbar getötet haben“, „nicht wissen, welche Menschen in Folge der von uns unterstützten Maßnahmen gegen den Hunger... sterben werden“ und „nicht beabsichtigen, dass jemand vor Hunger stirbt“.¹⁰ All dies sei Resultat unseres Handelns, weil diese Menschen überlebt hätten, wenn wir anders gehandelt hätten. Dennoch sei es schwer, wo Hunger herrsche, „mit dem Finger auf die Verantwortlichen

⁹ Onora O’Neill, *Gerechtigkeit über Grenzen. Pflichten in einer globalisierten Welt*, München 2019, 27ff.

¹⁰ A.a.O., 45.

zu zeigen“.¹¹ Außerdem könne dieses Töten gerechtfertigt erscheinen, wenn es „durch die Anzahl geretteter Leben“ aufgewogen werde.¹²

Kann es ethisch gerechtfertigt sein, den Tod von Menschen zuzulassen, nicht zu verhindern oder sogar zu bewirken? Im Rahmen einer konsequentialistischen Ethik mag dieses Töten gerechtfertigt sein, wenn am Ende mehr Leben gerettet als getötet werden. In einer an Kant orientierten Ethik ist eine solche Abwägung zwischen Leben retten und Töten nicht möglich.

Wenn wir Onora O’Neills weite Auffassung des Tötens, das sie selbst nur zögernd beschreibt, ohne es rechtfertigen zu wollen, akzeptieren, töten wir tatsächlich viele Menschen, die an Hunger sterben. Wir sind durch unser Nichtstun Mitverursacher ihres Todes. Ethisch oder rechtlich können wir dabei niemandem eine persönliche Verantwortung zuschreiben. Es gibt aber auch keine ethische Rechtfertigung für das eigene Nichtstun und noch viel weniger dafür, dass einige Menschen getötet werden, damit viele am Leben bleiben. In beiden Fällen wird die Grenze der Ethik überschritten; denn es gibt keine Maximen des Tötens, die sich ohne Widerspruch verallgemeinern lassen. Wir können uns zumindest keine Maxime des Tötens vorstellen, die in verallgemeinerter Form nicht unser eigenes Leben gefährden würde. Deswegen ist eine ethische Rechtfertigung des Tötens unter keinen Bedingungen möglich. Wenn das Töten dennoch für gerechtfertigt gehalten wird, dann aus Gründen, die außerhalb der moralischen Räume und jenseits der Ethik liegen.

Was dies bedeuten kann, mag das folgende Beispiel zeigen, in dem es um Gründe für das Töten geht, die jenseits des moralischen Raums einer an Kant orientierten ethischen Theorie liegen. Nach der Zerstörung der sog. Twin-Towers in New York am 11. September 2001 durch Terroristen, denen tausende Menschen zum Opfer fielen, brachte der damalige deutsche Innenminister 2005 ein Gesetz ein, das Luftsicherheitsgesetz, das der Deutsche Bundestag auch verabschiedete. Es sollte die Streitkräfte ermächtigen, ein Flugzeug abzuschießen, mit dem Terroristen ähnlich wie in New York Menschen töten wollen. Dieses Gesetz verstieß nach dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts

11 A.a.O., 47.

12 A.a.O., 41.

gegen die Verfassung. In den Leitsätzen des Gerichts zum Urteil vom 15.2.2006 heißt es, das Gesetz sei „mit dem Recht auf Leben nach Art. 2 Abs. 2 Satz 1 Grundgesetz in Verbindung mit der Menschenwürdegarantie des Art. 1 Abs. 1 Grundgesetz nicht vereinbar, soweit davon tatunbeteiligte Menschen an Bord des Luftfahrzeugs betroffen werden“ (1 BvR 357/05). Das Luftsicherheitsgesetz wurde für nichtig erklärt, weil das Grundgesetz eine Aufrechnung der Opfer im Flugzeug gegen gerettete Leben am Boden nicht zulässt. Das Problem, dessen Lösung das Luftsicherheitsgesetz sein sollte, wurde mit dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts aber nicht wirklich gelöst. Es ist mit ethischen Begründungen, die kantianischer Natur sind, auch nicht lösbar und utilitaristisch verstößt eine quantifizierende, rechnerische Lösung gegen das moralische Empfinden.

Man stelle sich nun vor, was von den verantwortlichen Politikern im Falle einer solchen Bedrohung durch Terroristen trotz des aufgehobenen Gesetzes erwartet würde. Sie müssten eine politisch verantwortbare Entscheidung treffen, um das Schlimmste zu verhindern. Es wäre wohl politisch unverantwortlich nichts zu tun und nicht zu versuchen, die Pläne der Terroristen zu durchkreuzen. Wenn der Befehl zum Abschuss eines Flugzeugs gegeben würde, wäre dies eine Entscheidung außerhalb des moralischen Raums einer an Kant orientierten Ethik. Jedenfalls könnte die Entscheidung weder ethisch noch rechtlich gerechtfertigt werden. Sie wäre politisch gleichwohl unumgänglich. Die politisch Verantwortlichen könnten sich kaum auf das ethische und rechtliche Verbot des Flugzeugabschusses berufen.

Damit ist aber keine generelle Ermächtigung staatlicher Organe verbunden, terroristische Bedrohungen mit Entscheidungen abzuwehren, die außerhalb des theoretischen moralischen Raums liegen. Der Einsatz von Drohnen zur Tötung von Personen, die als Terroristen gelten, unabhängig von dem, was sie tatsächlich tun und getan haben, ist ethisch nicht gerechtfertigt und kann wohl nur in seltenen Fällen damit gerechtfertigt werden, dass damit das Schlimmste verhindert wurde. Das Töten, das in keinem Verhältnis zur unmittelbaren Bedrohung steht, ist Willkür und motiviert den internationalen Terrorismus zusätzlich, über dessen eigene verwerfliche Ziele hinaus und untergräbt das Vertrauen in die Demokratie und den Rechtsstaat.

Das deutsche Bundesverfassungsgericht hat mit seiner Entscheidung 2006 am Lebensschutz-Imperativ festgehalten und die Grenze der Ethik auch unter extremen Bedingungen gewahrt, weil es für das Töten keine ethische Rechtfertigung gibt. Wenn das Töten aber unumgänglich ist, kann es dafür nur Gründe außerhalb des theoretisch bestimmten moralischen Raums geben. Diese Gründe sollten aber im Rahmen der Sorge um das Leben der Menschen verantwortet werden können. Der Raum der Sorge¹³ ist unser Dasein, und dieser Raum enthält nicht nur die moralischen Räume als ihre Teile, sondern reicht über sie hinaus. Beide Arten von Räumen haben nicht dieselben Grenzen. Wir sind durch unsere Sorge zuallererst unserem Dasein verpflichtet und dann dem, was ethisch geboten oder verboten ist. Unter der Bedingung der Sorge für das Dasein ist das Töten nicht willkürlich, obwohl es ethisch nicht zu rechtfertigen ist. Es kann zwar in einer an Kant orientierten Ethik keine Rechtfertigung des Tötens geben. Dies ist aber nicht das letzte Wort zum Töten, wie der derzeitige Verteidigungskrieg gegen einen Aggressor zeigt, der Terror gegen die Zivilbevölkerung ausübt.

Grenzen von etwas sind davon, wie anfangs angedeutet, das Äußerste. Sie haben zwei Seiten, ein Innerhalb und ein Außerhalb. Dies gilt auch für Grenzen der Ethik. Wenn es ein Außerhalb dieser Grenzen gibt, dann bedeutet dies nicht notwendig, dass es sich um eine Grenzverletzung und einen Verstoß gegen ethische Ansprüche handelt. Ausgeschlossen ist es aber nicht. Es gibt auch ein Außerhalb der Grenzen der Ethik, das den eigenen Tod verhindern hilft. Menschen, die im Elend leben, können ihr Überleben selten mit ethisch rechtfertigbaren Mitteln sichern. An sie aus der Ferne zu appellieren, moralisch zu handeln, ist ignorant, weltfremd und zynisch. Das Überleben auch mit unmoralischen Mitteln zu sichern, entspricht der Sorge dieser Menschen um ihr Leben und das ihrer Kinder. Wenn wir uns argumentativ innerhalb der Grenzen der Ethik bewegen, setzen wir ein Mindestmaß an Sicherheit und Schutz des Lebens und der Lebensverhältnisse voraus. Diese Voraussetzungen sind nicht überall auf der Welt erfüllt. Der internationale Terrorismus gefährdet

13 Den Raum der Sorge beschreibe ich ausführlich in meinem Buch *Ethik und ihre Grenzen* (Hamburg 2021, 37-45).

die Sicherheit und den Schutz des Lebens überall, schafft damit weitere Not und Elend und nützt das Elend vieler in den ärmsten Ländern aus.

5. Die Sorge für das eigene Leben und das der anderen

Auch jenseits der Grenzen der Ethik können unmoralische Mittel, das eigene Überleben zu sichern, ethisch nicht gerechtfertigt werden. Es wäre auch widersinnig, die Verletzung ethischer Standards ethisch zu rechtfertigen. Kant verteidigt deswegen konsequent die Grenze der Ethik quasi von innen nach außen. Er tut dies unnachsichtig, dabei aber erstaunlich dialektisch. Denn er gibt in der „Tugendlehre“ seiner *Metaphysik der Sitten* einerseits zu, dass „Widerwärtigkeiten, Schmerz und Mangel... große Versuchungen zur Übertretung seiner Pflicht“ seien, andererseits sei es aber Pflicht, „seine eigene Glückseligkeit zu befördern“.¹⁴ Kant geht offenbar davon aus, dass die Förderung der eigenen Glückseligkeit immer ohne Übertretungen seiner Pflicht möglich ist. Wenn „Widerwärtigkeiten, Schmerz und Mangel“ aber nicht anders als durch „Übertretung seiner Pflicht“ überwunden werden können, schließt die Pflicht zur Glückseligkeit genau diese Übertretung notgedrungen ein. Wer wirklich in Not ist, kann der Pflicht zur Glückseligkeit nicht anders gerecht werden.

Die Grenze der Ethik hat nicht nur eine Innenseite. Jenseits der Grenze der Ethik kann es sittlich gerechtfertigt sein, Nahrungsmittel zu stehlen, um zu überleben. Dennoch kann Diebstahl ethisch nicht gerechtfertigt werden. Im sog. Armutsstreit zwischen Franziskanern und Dominikanern im 14. Jh. ging es auch um diesen Unterschied zwischen dem sittlich gerechtfertigten Diebstahl und dessen ethischem und rechtlichem Verbot. Der Diebstahl von lebensnotwendiger Nahrung, auch als ‚Mundraub‘ bezeichnet, ist ein harmloses Beispiel dafür, dass die Grenzen der moralischen Räume auch ein Außerhalb haben, und dass die Sorge um das eigene Leben keine andere

¹⁴ Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, Kants Werke, Bd. VI (Akademieausgabe), Berlin 1968, 388.

Möglichkeit als dieses Außerhalb zulassen kann. Dann ist die Sicherung des Eigentums durch eine Ahndung des Diebstahls sittlich ungerecht. Wenn die Grenzen der moralischen Räume sittlich umstritten sind, kann die Forderung, sie einzuhalten, nicht gerecht sein, selbst dann nicht, wenn sie von Strafe bedroht ist. Auch Hungernde haben einen Anspruch auf Gerechtigkeit und Empathie. Es ist jedenfalls ungerecht, sie als Diebe zu verurteilen, als hätten sie aus bloßer Habgier gehandelt und nicht um ihr Leben zu retten.

Der sittlich gerechtfertigte, aber ethisch und rechtlich verbotene Diebstahl zeigt, dass der moralisch Raum des Eigentums Grenzen hat. Diese Grenzen existieren nicht nur in ethischen Theorien, sondern auch in der Rechtsprechung, aber nicht notwendig in der sittlichen Praxis. Die Notwehr ist ein Beispiel. Einen anderen zu töten, um zu überleben, kann zwar auch ethisch und rechtlich gerechtfertigt sein, wenn dies wirklich unvermeidlich, die Kräfteverhältnisse ähnlich und die Mittel der Selbstverteidigung angemessen sind. Wenn es um die Selbstbehauptung eines Staates gegen die Aggression eines anderen geht, töten auch die Soldaten des bedrohten Staates die des Angreifers. Nicht jede einzelne Tötung ist dabei unvermeidlich und nicht jede Tötung geschieht unbeabsichtigt und individuell aus Notwehr. Es ist dennoch sittlich gerechtfertigt, den Aggressor mit allen verfügbaren Mitteln zu bekämpfen und ihm, wo und wie immer es möglich ist, Schaden zuzufügen. Anders kann die Eroberung des eigenen Landes durch einen Aggressor nicht aufgehalten oder verhindert werden. Ein absolutes Tötungsverbot kann es, wie Wilfried Hinsch¹⁵ argumentiert, nicht geben.

Militärisch ist es leichter als wirtschaftlich einen Aggressor zu identifizieren. Es wäre auch nicht gerechtfertigt, jede Selbstbehauptung eines Unternehmens auf dem Markt seiner Produkte als ‚Aggression‘ zu bezeichnen. Dennoch kann diese Selbstbehauptung unbeabsichtigt und unvermeidlich zum Tod von Menschen führen, wenn der Kampf teilweise in Billiglohnländern zulasten der dortigen Arbeitskräfte ausgetragen wird. Es ist kaum möglich, Personen zu identifizieren, die dafür verantwortlich sind. Niemand muss den Tod von

15 Winfried Hinsch, *Die Moral des Krieges. Für einen aufgeklärten Pazifismus*, München 2017, 162.

Menschen beabsichtigen, die Opfer eines Preiskampfs werden. Sie sterben dennoch. Die ethische Grenze, die eine Zuschreibung von Verantwortung für den Tod von Menschen ermöglicht, ist nicht oder nicht ohne Weiteres theoretisch erkennbar. Es ist aber praktisch unsittlich, Menschen in Billiglohnländern mit Hungerlöhnen zu beschäftigen, um in Hochlohnländern Produkte im Preiskampf möglichst billig anbieten zu können. Dieses wirtschaftliche Gebaren ist auch unter den Bedingungen des Preiskampfs unsittlich. Es entspricht vor allem nicht der Sorge der Menschen um ihr Leben in den Hochlohnländern. Die Arbeit in Billiglohnländern sichert zwar das Leben der dortigen Arbeitskräfte, hindert sie aber daran, ihr Leben durch Bildung und freie Berufswahl selbst zu gestalten und nachhaltig zu sichern.

Die Tatsache, dass diese Arbeitskräfte freiwillig für einen geringen Lohn arbeiten und Risiken für ihr Leben eingehen, entspricht ihrer Sorge um ihr eigenes Leben. Diese Sorge darf ethisch nicht zu ihren Lasten ausgelegt werden nach dem Muster, dass sie es freiwillig tun, und dass die schlechte Entlohnung deswegen moralisch gerechtfertigt sei. Dies wäre ein Missbrauch ethischer Argumentation. Ein Lohn, der den inneren Wert der Würde verletzt, ist ethisch verwerflich. Er kann aber dennoch aus Sorge um das eigene Dasein akzeptiert werden, wenn es keine Alternative gibt. Der Zwang, dem aus Sorge um das eigene Dasein zugestimmt wird, wird damit aber nicht gerechtfertigt. Die Grenzen der Ethik sind Grenzen der Rechtfertigung und rationalen Begründung. Wenn diese Grenzen aus Sorge um das Dasein in der Welt, in der wir leben, überschritten werden, kann es dafür gleichwohl eine Verantwortung geben.

Diese Verantwortung ist ethisch nicht verpflichtend, weil sie jenseits der Grenzen der Ethik liegt. Weil sie keine Pflicht ist, kann sie auch niemandem als Schuldigkeit zugeschrieben werden. Sie kann sich aber auf unterschiedliche Weise zeigen, sei es durch die freie Übernahme einer Schuld oder durch den Einsatz des Lebens aus Sorge um das Dasein, das eigene und das aller anderen. Die Beispiele, die nun folgen, zeigen, was dies bedeutet. Der Schreiner Georg Elser (1903-1945) verübte 1939 ein Attentat auf Hitler, das scheiterte. Er wurde im April 1945 im KZ Dachau ermordet. Elser war überzeugt, dass Hitler einen Krieg vorbereitet. Er wollte dies mit dem Attentat verhindern. Dafür übernahm er die Verantwortung. Die Mitglieder der Weißen Rose,

die Studenten Hans (1918-1943) und Sophie Scholl (1921-1943), Alexander Schmorell (1917-1943), Christoph Probst (1919-1943) und Willi Graf (1918-1943) und Professor Kurt Huber (1893-1943), haben unter dem Einsatz ihres Lebens Flugblätter geschrieben und mit ihnen versucht, die Bevölkerung über die Verbrechen des nationalsozialistischen Regimes aufzuklären und zum Widerstand aufzurufen. Sie wurden im Februar 1943 verhaftet, vom Volksgerichtshof zum Tode verurteilt und hingerichtet. Sie übernahmen für ihre Aktionen die Verantwortung. Die Theologen Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) und Alfred Delp SJ (1907-1945) schlossen sich aus Sorge um das Dasein der Menschen unter dem Nationalsozialismus dem Widerstand an. Bonhoeffer war Mitglied der Bekennenden Kirche und gehörte zum Widerstandskreis um den Chef der Spionageabwehr Admiral Wilhelm Canaris (1887-1945). Die beiden Attentate dieses Kreises im März 1943 schlugen fehl. Bonhoeffer und die anderen Mitglieder der Gruppe wurden verhaftet und kurz vor Kriegsende ermordet. Alfred Delp SJ war Mitglied des Kreisauer Kreises um Helmuth James Graf von Moltke (1907-1945). Dessen Mitglieder wurden nach dem gescheiterten Attentat auf Hitler durch Claus Schenk Graf von Stauffenberg (1907-1944) verhaftet und ebenfalls kurz vor Kriegsende ermordet.

Dietrich Bonhoeffer stellt sich im Widerstand gegen das NS-Regime die Frage, ob ein Christ mit einem Tyrannenmord gegen das Gebot ‚du sollst nicht morden‘ verstoßen dürfe. Er bejaht diese Frage aus religiöser Verantwortung. Viele, die Widerstand gegen das Regime leisteten, taten dies aus religiöser und politischer Sorge um das Dasein der Menschen in Deutschland und Europa. Die Verantwortung, die sie übernahmen, kostete ihr Leben. Sie nahmen die Verantwortung auf sich wohl wissend, was sie riskierten. Sie folgten damit keinem Kategorischen Imperativ, weil der Widerstand gegen ein verbrecherisches Regime aus Verantwortung für das Dasein der Menschen und unter dem Einsatz des eigenen Lebens keine Maxime ist, die universalisiert werden kann. Als moralisches Gesetz würde sie die Menschen überfordern. Die Männer und Frauen des Widerstands wahrten aus Sorge um das Dasein der Menschen in Deutschland und Europa ihre Würde, den inneren Wert, den sie als Menschen hatten. Diese Würde ist zwar ein Zweck an sich; er ist aber an keinen Kategorischen Imperativ gebunden. Dennoch ist jene Sorge der

Menschheit verpflichtet.

Die Verantwortung, unter Einsatz des eigenen Lebens Widerstand gegen ein verbrecherisches Regime durch Tyrannenmord zu leisten und das Töten von Menschen, an dem wir, wie es Onora O'Neill beschreibt, beteiligt sind, sind äußerste Gegensätze. Sie scheinen nichts miteinander zu tun zu haben. Wir können aber überlegen, welche Verantwortungen jeweils wahrgenommen werden, und wie die Lebensrisiken verteilt sind. Aus religiöser und politischer Verantwortung Widerstand gegen ein Gewaltregime zu leisten, kann das eigene Leben kosten. Mit dem eigenen Konsumverhalten von Ferne mitverantwortlich für das Töten von Menschen zu sein, ist verglichen damit verantwortungslos. Beides, die Mitverantwortung für das Töten und die Verantwortung Widerstand zu leisten, entziehen sich der ethischen Beurteilung. Aus diesen extremen Gegensätzen können wir keine übergreifenden, allgemein gültigen ethischen Grundsätze ableiten. Wir können aber erkennen, dass es mehr als allgemein geltende Pflichten zu bedenken gibt, wenn wir uns um unser Dasein sorgen. Unsere Verantwortung endet nicht an den Grenzen der Ethik.

6. Die moralische Praxis

Ethische Theorien sollten der Klärung moralischer Probleme von Personen in der Praxis ihres Lebens dienen. Das können sie auch, wenn sie helfen, Konflikte vor Ort und individuell, ihren Besonderheiten entsprechend zu lösen.¹⁶ Es geht meist um situativ in moralischen Räumen auftretende Konflikte. Bei ihrer Lösung stehen nicht konkurrierende ethischer Theorien im Vordergrund. Es geht vielmehr um die Wahrung konkreter normativer Ansprüche von Personen, die sich widersprechen können und deswegen gewichtet und gegeneinander abgewogen werden müssen. Dann geht es nicht um ein Entweder-Oder zwischen Pflichtenethik (Deontologie) und einer der vielen Varianten des Konsequentialismus, sondern um konkrete Ansprüche

16 Siehe dazu mein Buch *Die Möglichkeit des Guten* (München 2006), in dem es um Ethik als Konfliktwissenschaft geht.

der Menschenwürde und der Menschenrechte, aber auch um den Respekt vor kulturellen und religiösen Sitten der betroffenen Personen.

Befriedigende Lösungen moralischer Konflikte sollten den individuellen Ansprüchen von Personen dienen. Sie können die betroffenen Personen überzeugen, wenn sie sittliche und ethische Erwägungen so miteinander verbinden, dass sie dem jeweiligen Konflikt gerecht werden. Sitten und ethische Regeln müssen von Fall zu Fall aufeinander abgestimmt werden. Dabei müssen unterschiedliche Arten von Gründen erwogen, und es muss der Grad ihrer Geltung bei der Lösung von Konflikten beurteilt werden. Exemplarische Lösungen, die sowohl universal geltenden ethischen Konzepten als auch regional geltenden sittlichen Ansprüchen gerecht werden, sind möglich.¹⁷

Viele Konflikte entstehen durch soziale Ungleichheiten, durch Diskriminierung, Armut und Ausgrenzung, durch den fehlenden oder mangelnden Zugang zu Bildung und Arbeit, durch religiöse oder politische Radikalisierung. Die meisten dieser Konflikte gefährden die Freiheit und Gleichheit der Menschen. Der universal geltende Freiheitsanspruch und die Achtung vor den konkreten sittlichen Ansprüchen in bestimmten moralischen Räumen müssen bei der Lösung solcher Konflikte miteinander verbunden werden. In demokratischen Gesellschaften darf diese Verbindung z.B. nicht gegen die Gleichheit der Geschlechter verstoßen. In so gut wie allen demokratischen Gesellschaften leben religiöse Minderheiten, welche diese Gleichheit nicht anerkennen. Dies ändert zwar nichts an der rechtlichen Geltung der Gleichheit auch für diese Minderheiten, aber die Religionsfreiheit schützt sie vor der paternalistischen Durchsetzung von Gleichheitsansprüchen gegen ihren Willen, solange sie mit ihren religiös motivierten Sitten nicht gegen geltendes Recht verstoßen.

Wenn bestimmte religiöse Praktiken wie das Beschneiden von männlichen Nachkommen jüdischer und muslimischer Eltern gegen das geltende Strafrecht verstoßen, weil es sich um Körperverletzungen nicht einwilligungsfähiger Personen handelt, setzt die Duldung dieser Praktiken die Einhaltung

17 Die Struktur und die Gründe für exemplarische Lösungen untersuche ich in meinem Buch *Was gilt. Über den Zusammenhang zwischen dem, was ist, und dem, was sein soll* (Hamburg 2021, Kap. 3.3.5 und 3.3.6).

bestimmter medizinischer Regelungen voraus, welche die Kinder vor einer gesundheitlichen Schädigung schützen sollen. Die durch einen Beschluss des deutschen Bundestages¹⁸ ermöglichte Lösung dieses Konflikts entspricht sowohl sittlichen als auch ethischen und rechtlichen Ansprüchen. Die Beschneidung minderjähriger Frauen ist dagegen als Körperverletzung verboten, weil sie nicht religiös motiviert ist und die körperliche und seelische Gesundheit der Frauen dauerhaft schädigt. Der sittliche Anspruch, der mit dieser Art der Beschneidung verbunden ist, kann aus rechtlichen und ethischen Gründen nicht anerkannt werden. Die Lösung des damit verbundenen Konflikts muss rechtsstaatlichen Normen entsprechen. Verstöße sollten strafrechtlich verfolgt werden.

Beispiele dieser Art zeigen, dass die Lösung von Konflikten zwischen sittlichen Ansprüchen und ethischen und rechtlichen Normen rechtsstaatlichen Bedingungen entsprechen müssen. Religiös begründete sittliche Ansprüche werden zwar – wie im Fall der Beschneidung männlicher Nachkommen jüdischer und muslimischer Eltern - von der Religionsfreiheit und dem Elternrecht geschützt, der Konflikt, um den es dabei geht, wird exemplarisch gelöst. Eine generelle Lösung des Konflikts würde entweder die Religionsfreiheit und das Elternrecht oder die Geltung des Strafrechts einschränken und den sittlich-religiösen oder den ethisch-rechtlichen Ansprüchen ein größeres Gewicht einräumen. Das Ergebnis einer solchen generellen Konfliktlösung wären Verbote und Einschränkungen, die den Konflikt nicht wirklich lösen, sondern auf Dauer stellen würden. Die exemplarische Lösung des Konflikts begrenzt die Normierung auf die Beschneidung männlicher Nachkommen und stellt damit ein Gleichgewicht zwischen ethisch-rechtlichen und sittlich-religiösen Ansprüchen her.

Prinzipien wie die Menschenwürde, die Gleichheit und die Freiheit haben eine grundlegende ethische und rechtliche Bedeutung in demokratischen Gesellschaften und sind dementsprechend rechtsstaatlich normiert und sanktioniert. Wenn sittliche Ansprüche unvereinbar mit diesen Normierungen sind, gelten vorrangig die rechtsstaatlichen Regeln, weil nur auf ihrer

18 Vom 12. Dezember 2012 mit namentlicher Abstimmung. Die Beschneidung soll „nach den Regeln der ärztlichen Kunst“ durchgeführt werden.

Grundlage der soziale Friede gewahrt werden kann. Der soziale Friede kann aber auch davon abhängig sein, dass dieser generelle Vorrang partiell zur Wahrung sittlich-religiöser Ansprüche aufgehoben wird. Dieses Modell der Koexistenz sittlich-religiöser und kultureller Ansprüche auf der einen und ethisch-rechtlicher Normierungen auf der anderen Seite bietet sich auch für das Verhältnis zwischen Sitte und Ethik in moralischen Räumen an. Ein Vorrang der Ethik und des Rechts gegenüber den Sitten ist nur dann gerechtfertigt, wenn die Sitten wie im Fall der Frauenbeschneidung gegen Menschenrechte und das Strafrecht verstoßen. Ein genereller normativer Vorrang würde nicht nur sittlich-religiöse und kulturelle Ansprüche ignorieren, sondern auch die mit diesen Ansprüchen verbundenen Freiheiten paternalistisch und auf diskriminierende Weise einschränken. Universalistisch ausgerichtete Ethiken sollte immer da eine Grenze haben, wo sie paternalistische und illiberale Folgen haben. Die sittliche Praxis in moralischen Räumen sollte nicht universalen ethischen Maßstäben unterworfen werden. Vielmehr sollte das Verhältnis zwischen sittlichen und ethischen Maßstäben im Einzelfall geprüft und die jeweiligen Ansprüche gegeneinander abgewogen werden.

Theorien der Ethik haben auch immer dort Grenzen, wo Konflikte mit ethischen Kriterien nicht zu lösen sind. Die Sorge für die Natur, für die vielfältigen sittlichen, kulturellen und religiösen Lebensweisen verpflichtet uns, Verantwortungen auch jenseits ethischer Theorien zu erkennen.

Diese Sorge kann über die eigenen Kräfte hinausreichen. Ein besonderes Beispiel für diese Art von Sorge haben, wie erwähnt, die Frauen und Männer, die Widerstand gegen Hitler und sein Regime geleistet haben bewiesen. Sie haben aus Sorge um die Menschlichkeit gehandelt, die durch Rassismus, Krieg und Massenmord zerstört war und wurden dafür ermordet. Keine Ethik kann das Opfer des eigenen Lebens zur Pflicht machen. Die Frauen und Männer des Widerstands haben gezeigt, dass es jenseits der Ethik eine Verantwortung gibt, die keiner ethisch begründeten Pflicht entspricht.