

ZfSÖ

ZEITSCHRIFT FÜR SOZIALÖKONOMIE

- | | | |
|-------------------------|-----------|---------------------------------------------------------------------------------------|
| Dieter Fauth | 3 | Martin Luthers Zinskritik als Chance und Belastung für heutige Geldreformbestrebungen |
| Hans Günter Wagner | 11 | Zwischen Vernunft und Emotion Wirtschaftsethische Paradigmen (I) |
| Beate Bockting | 21 | Negativzinsen: Erkenntnisstand bei einer Konferenz der Brookings-Denkfabrik |
| Ulrich Kriese | 30 | Grundsteuerreform – Die Politik in der Sackgasse? |
| Christiane Schwarz | 33 | Die Landfrage – Kernpunkt des Konflikts in Kolumbien |
| Hans-Jürgen Burchardt | 40 | Agrargenossenschaften in Kuba – Mit angezogener Handbremse in die Zukunft |
| Dirk Löhr | 49 | „Tinbergen reloaded“: Mehrfache Dividende oder mehrfache Neutralität? |
| Ulrich Schachtschneider | 63 | Ökologisches Grundeinkommen – Freiheitliche Umwelt- und Sozialpolitik |
| | 71 | Bücher – Veranstaltungen |

Zwischen Vernunft und Emotion – Wirtschaftsethische Paradigmen im Spannungsfeld von Markthandeln, akademischen Debatten und der Macht sozialer Bewegungen

Teil 1: Historischer und moderner Diskurs

Hans-Günter Wagner

Wirtschaftsethik ist ein Thema von großem Zukunftsinteresse, vielleicht das neue Querschnitts-thema innerhalb der Ökonomie neben der Umweltbezüglichkeit aller ökonomischer Aktivitäten. Doch sind die Grundlagen und Zielsetzungen wirtschaftsethischer Diskurse sehr verschieden. Während hoffnungsvolle Optimisten über ethische Vereinbarungen das gesamte Wirtschaftshandeln umkrepeln wollen, dient sie vielen ökonomischen Praktikern vornehmlich zur Legitimation des Status quo. Zugleich protestieren soziale Bewegungen gegen moralisch verwerfliche Praktiken großer Unternehmen und mischen mit ihrer Forderung nach einer ganzheitlichen Ethik wirtschaftlichen Handelns die akademischen Debatten neu auf. Rationalitätsorientierte stehen neben Empathie- und religiös-weltanschaulich motivierten Ansätzen. Dieser Beitrag gibt einen paradigmatischen Überblick zum wirtschaftsethischen Diskurs und beleuchtet einige Voraussetzungen und (zumeist stillschweigende) Implikationen. Neben einem Blick auf die historische Genese und eine kritische Würdigung konkreter Modelle geht es vor allem um eine Diskussion der axiomatischen Voraussetzungen wirtschaftsethischen Denkens.

Wirtschaftsethische Renaissance und die (alten und neuen) Ausgangspunkte ethischen Argumentierens

Die Auseinandersetzung um die Fundamente

und Zielsetzungen wirtschaftlichen Handelns erlebt eine Renaissance, wie die zunehmende Zahl der Veröffentlichungen zu diesem Thema zeigt. Schon seit Längerem ist gar von einer „Wachstumsbranche Ethik“ die Rede.¹ Es sind vor allem zwei Phänomene, von denen die Suche nach neuer Wirtschaftsethik und ökonomischer Handlungsorientierung ihre auslösenden Impulse bezieht: Da ist zum einen die ökologische Krise, die in immer stärkerem Maße früher als unumstößlich geltende „Sachnotwendigkeiten“ in Frage stellt. Die globale Umweltzerstörung und die Energiewende verlangen nach neuen Leitbildern wirtschaftlichen Handelns. Zum anderen gibt es schon seit Jahrzehnten eine Abwendung von traditionellen Werten. Fairtrade, ecological footprinting, die Erstellung persönlicher CO₂-Bilanzen oder die Wiederentdeckung naturnahen Lebens und eigenen kreativen Tuns (etwa in Form von urban gardening) sind Ausdruck eines neuen Lebensstils und ökologisch wie sozial verantwortlichen Wirtschaftens, den die Mainstream-Wirtschaftsethik aufgrund ihrer markt- und unternehmensbezogenen Perspektive analytisch bisher nur unzureichend in den Blick genommen hat. Der Wertpluralismus als Merkmal moderner Gesellschaften geht mit einer Akzeptanz alternativer Lebensentwürfe einher, die auf neuen Ethik- und Moralvorstellungen gründen.² Während traditionelle Orientierungsmuster vor allem auf das Einhalten gegebener moralischer Standards setzen, orientieren sich postkonventionelle Moralvorstel-

lungen an Diskurs und Konsens als Akzeptanz verleihenden Bestimmungsmomenten. Vor diesem Hintergrund findet auch die weitverbreitete (neo)klassische Auffassung der ökonomischen Handlungswirklichkeit als moralfreie Sphäre immer weniger Zustimmung. Die Frage nach der Moralität des Verhaltens von Produzenten und Konsumenten wurde jedoch nicht erst durch die postmoderne Wertediskussion aktuell, vielmehr ist sie Teil des Problems genereller menschlicher Handlungsorientierung. Schriftliche Überlieferungen belegen frühe Diskurse über Ethik und Befruchtshandeln bereits in der Antike und ebenso im klassischen indischen und chinesischen Denken.

Es soll im Folgenden darum gehen, einige der ausgeprägtesten Facetten dieses jahrhunderte-langen Diskurses mit Blick auf die gegenwärtigen Diskussionen transparenter zu machen. Dabei wird das Augenmerk auf die paradigmatischen Bruchlinien der jeweiligen Argumentationsfiguren gerichtet und hinsichtlich der axiomatischen Fundierung ein Blick auf mögliche zukünftige Entwicklungsverläufe geworfen. Die Vielfalt und Bandbreite der Literatur zu diesem Thema macht eine Beschränkung auf ausgewählte Aspekte erforderlich. So musste etwa die Gerechtigkeitstheorie J. Rawls außen vor bleiben und ebenso A. Richs und J. M. Buchanans wirtschaftsethische Schriften. Relevante Aspekte wie Utilitarismus und Vertragstheorie konnten daher nur am Rande bearbeitet werden. Gleicher gilt für die radikalste aller Wirtschaftsethiken: Auch für die marxsche Kritik der politischen Ökonomie war kein Raum mehr.

Die Frage nach den Ausgangspunkten ethischen Argumentierens bildet die zentrale Problemstellung, auf die alle Einzelausarbeitungen zurückweisen. So durchzieht das Problem der Fundierung ethischer Werte die gesamte Geschichte des abendländischen wie des orientalischen Denkens. Auch die Fortschritte der empirischen Wissenschaften haben nicht, wie Lazar Pawłowska (1969) nachvollziehbar ausführt, zu einer Lösung der ethischen Grundprobleme geführt. Während theologisch fundierte Ethiken ihre verpflichtende Kraft aus der Autorität der Offenbarung beziehen, die in der populären Vorstellung als autoritäres Geschehen mit Blitz und

Donner vom Himmel her den ethischen Regelkanon in Form des mit Flammenschrift in Moses' Steinplatten fixierten Willen Gottes verkündet, erscheint in der Neuzeit der gesellschaftliche Diskurs als Letztbegründungsinstanz ethischer Setzungen im Kontext aufklärerischer Bestrebungen. Das Offenbarungswissen einerseits und die diskursive oder dialogische Fundierung andererseits stehen sich als zwei diametral entgegengesetzte Quellen ethischer Normenbildung gegenüber. Doch gibt es noch weitere, auf die wir gleich zu sprechen kommen.

Eine Wende im Diskurs um die Fundamente der Ethik wird durch das Werk Kants markiert. Für ihn hat die Ethik nicht nur mit dem Menschen zu tun, sondern mit den Prinzipien der Vernunft überhaupt. Er unterschied von den allgemeinen Naturgesetzen, die im ganzen Universum gelten, diejenigen Formen, in denen sich das Prinzip der Freiheit Geltung verschafft. Diese ordnet er dem empirischen Teil der Ethik, der praktischen Anthropologie zu.³ Weil Kants allgemeine und formale Ethik ohne jegliche empirische Beschreibung auskommt, ist für ihn das ethisch richtige Handeln daher nur aus dem allgemeinen Moralprinzip ableitbar. Nach Kant spricht ein Vernunftwesen die Gebote der Moral zu sich selbst. Es gehorcht also niemand andrem als sich selbst. Wenn ein Individuum nach Kant imstande ist, selbst zu urteilen, dann braucht es kein göttliches Wesen, das es darin unterweise. Viele moderne wirtschaftsethische Modelle folgen dieser Überlegung, erweitern Kants Vernunftperspektive jedoch um die der diskursiven Rationalität, wobei zumeist eine ideale Kommunikationssituation unterstellt wird, in der Interessen und Ansprüche herrschaftsfrei thematisiert werden.

Konkurrierende Ethik-Konzeptionen rekurrieren demgegenüber auf anderen Prinzipien, so etwa Nietzsche, der mit dem Willen zur Macht⁴ die moralische Relativität der Gesellschaft kritisiert, oder der Utilitarismus mit seiner Betonung der empirischen Erfahrung als ethischer Begründungsinstanz, wie er vor allem durch Jeremy Bentham und John Stuart Mill systematisch entwickelt und auch auf die Frage des richtigen wirtschaftlichen Handelns angewandt wurde.⁵ Im Unterschied zum

transzendentalen Ansatz Kants versuchen empirisch fundierte Ethiken ihre Orientierungen und Entscheidungsspielräume aus der deskriptiven und analytischen Bearbeitung bestimmter Bereiche des Lebens zu schöpfen als den alleinigen Quellen normativer Kraft. Man kann darin das Füllen einer Kantschen Leerstelle sehen. So hat MacIntyre⁶ darauf hingewiesen, dass Kants Lehre vom Kategorischen Imperativ zwar ein Prüfverfahren an die Hand gibt, um vorgeschlagene Maximen zurückzuweisen, gleichzeitig aber nicht sagt, woher ein Individuum diese Maximen nehmen soll. Kants Lehre sei daher parasitär zu einer immer schon existierenden Moral. Diesem „Mangel“ versuchen utilitaristische Ethiken durch Rückbezug auf die Empirie des realen Lebens und seiner unentwegt nötigen Entscheidungsprozesse abzuhelpfen.

Nun kommen ethische Urteile jedoch nicht allein durch den Verstand und aus der empirischen Erfahrung, sondern auch aus dem Fühlen der Menschen heraus zustande. Empathie gilt daher ebenfalls als Quelle (wirtschafts)ethischen Argumentierens und das nicht erst seit J. Rifkins „The Empathic Civilisation“ (2010). Schopenhauer hatte einst im Mitgefühl die Grundlage des ethischen Empfindens identifiziert, womit er zugleich eine kritische Gegenposition zu Kant bezog. („Grenzenloses Mitleid mit allen lebenden Wesen ist der festeste und sicherste Bürg für sittliches Wohlverhalten.“ – Schopenhauer 1919/1841). Empathie als Quelle ethischen Verhaltens findet sich auch in der buddhistischen Wirtschaftsethik⁷ sowie der Hindu-Ökonomie.⁸ Die buddhistische Wirtschaftsethik ist – ganz anders als oft unterstellt – eine völlig innerweltliche Ethik. Als Lehre vom „rechten Handeln“ ist sie Teil des „achtfachen Pfades“ buddhistischer Lebensführung. Obwohl primär eine Motivationsethik, wirkt sie doch prägend auf die gesellschaftliche Lebensweise. So hat sie einst zur Ausbildung sozial verantwortlicher Gesellschaften in Asien beigetragen, beispielsweise durch die Sozialpolitik des indischen Herrschers Ashoka (304-232 vor Chr.).⁹ Komplexer ist die Hindu-Ethik wirtschaftlichen Handelns. Neben umfassendem Mitgefühl mit allen Wesen spielen in der Wirtschaftsethik der Hindu-Religionen auch der Bezug auf Tradition-

nen und Überlieferungen sowie die Pflichterfüllung bzw. der Konflikt zwischen einer Ethik der Tugend und einer der Pflichterfüllung eine wichtige Rolle.¹⁰ Ethische Wirtschaftslehren liefern auch der Daoismus und der Konfuzianismus. Während die konfuzianische Ethik auf Ritual und Pflichterfüllung setzt und über bestimmte Perioden der chinesischen Geschichte zu einer starken Normierung des Wirtschaftslebens geführt hat, neigen die Daoisten zum *Laissez-faire*, einem Handeln im Einklang mit der natürlichen Ordnung des Dao, das alle Dinge im Selbstlauf regele. Faktisch haben im Verlauf der imperialen Herrschaft die Ratschläge daoistischer Berater an die chinesischen Kaiser das Gegenteil ihrer konfuzianischen Kollegen bewirkt: Regeln und Normen wurden abgebaut und ökonomische Aktivitäten konnten sich freier entfalten.¹¹

Auch innerhalb der Green-Economics-Bewegung spielt neben der Naturanalogie¹² (zum Beispiel die selbstreferentielle ökologische Systemsteuerung als Vorbild für eine nachhaltige Postwachstumsökonomie) das Mitgefühl mit den durch die herrschende Wirtschaftsweise geschundenen Mitwesen eine tragende Rolle. Implizit und unausgesprochen wird dabei ein pragmatischer „Lösungsweg“ für das alte Problem der (Un)möglichkeit der Ableitung von Sollens- aus Seins-Aussagen präsentiert: Im Angesicht globaler Vernichtung und realer Gefahr für die Fortdauer menschlichen Lebens auf dem Planeten werden Vernetzung und Harmonie, Suche nach Synergie und wechselseitigem Vorteil nicht allein als ökologische Grundfunktionen des Lebendigen analysiert, sondern zugleich zu fundamentalen Prinzipien zukunftsfähigen Wirtschaftens deklariert. Vergleiche mit Stabilitäts- und Gleichgewichtsfunktionen ökologischer Systeme liefern so die Orientierungsmaßstäbe für ethische Modelle oder zumindest bestimmte Sichtweisen auf sie. Auch biologisierende Ethik-Konzeptionen, die moralisches Handeln als Ausdruck der menschlichen Natur sehen, sind heute en vogue: Moral habe es schon vor der Kirche, Gesellschaftsverträge vor Hobbes, Tausch vor dem Geld und Selbstinteresse vor Adam Smith gegeben.¹³

Das Spannungsverhältnis von Wirtschaft, Ethik und Natur im historischen Ethikdiskurs

In der Diskussion um die ethische Ausrichtung wirtschaftlichen Handelns hat die jeweilige Naturauffassung immer eine wichtige Rolle gespielt. Geschichtliche Ethik-Konzeptionen verweisen daher immer auf bestimmte Naturbilder, die christliche und die griechische Ethik, besonders in ihrer Rezeption durch das Denken der Aufklärung, waren dabei tonangebend. Die christliche Ethik stützt sich in ihrem Fundament auf das Offenbarungswissen der Bibel, d.h. sie bedient sich einer außermenschlichen Quelle als Autorität für die Setzung ethischer Codes. White (1967) hat auf die anthropozentrischen Grundlagen der christlichen Ethik hingewiesen. Durch das Christentum gehe die Idee einer beseelten Natur verloren und das Geistige würde damit als menschliche Eigenschaft monopolisiert. Weil christliches Denken auf der Idee basiert, es sei Gottes Wille, dass der Mensch über die Natur herrsche, liefere die christliche Ethik und Moral die Grundlage für die Etablierung einer Technologie der Rücksichtslosigkeit gegenüber der Natur, wie sie von mittel- und nordeuropäischen Bauern erstmals entwickelt wurde und damit gleichzeitig den Boden für die moderne Wissenschaft und Technik bereitete.¹⁴ Ausschließlich betrachtet, greift eine solche Analyse sicherlich ein wenig zu kurz. Schließlich gibt es auch den biblischen Auftrag der „Bewahrung der Schöpfung“, also die Idee einer Verantwortlichkeit des Menschen für die Welt. So betonen christlich motivierte Wirtschaftsethiker heute ebenfalls die Notwendigkeit anderer Maximen ökonomischen Handelns, die nicht markt-konformen Leitsätzen gehorchen. In ihrer langen Tradition war die christliche Ethik eine Ethik vormoderner, überschaubarer Gesellschaften, in denen Verantwortung an konkrete Personen fixiert werden konnte.¹⁵ Durch den Geist der Aufklärung und mit der zunehmenden Komplexität der Gesellschaft sowie ihrer fortlaufenden Differenzierung in Subsysteme büßte die christliche Ethik nicht nur an Einheitlichkeit und Geschlossenheit ihrer Grundlagen ein, sondern musste auch traditionelle Einflussphären zugunsten

konkurrierender Ethik-Konzeptionen preisgeben. Zu erwähnen ist noch die islamische Wirtschaftsethik, die sehr eigene Merkmale aufweist, insbesondere, weil zwischen Ethik und Recht (Scharia) nicht abgegrenzt wird. Jede ethische Aussage ist zugleich rechtsverbindliche Norm.¹⁶ Hinsichtlich der Frage der Zinsnahme entfaltet sie dabei weitreichende gesellschaftliche Wirkungen. White sieht hier allerdings nur häretische Abweichungen, die ihre Fundamente ebenfalls in der christlich-jüdischen Theologie hätten.

Für den Ethik-Diskurs der Neuzeit hat vor allem das griechische Denken Impulse geliefert, das auf anderen Fundamenten basiert als die christlich-jüdische Tradition. Das ethische Reflektieren kreiste hier immer wieder um den Widerspruch zwischen der Souveränität der Vernunft und der Heteronomie des Begehrungsvermögens im ökonomischen Handeln. Nach Platon ist das menschliche Begehrungsvermögen maßlos – und wo immer ihm freier Lauf gelassen wird, da komme es zu einer schrankenlosen Expansion der Bedürfnisse und der zu ihrer Verwirklichung erforderlichen Machtmittel. Daher müssten durch bewusstes Verhalten dem Begehrungsvermögen Schranken gesetzt werden. So soll zum Beispiel das Recht als Instinktersatz fungieren und Normen setzen, die die Kluft zwischen Freiheit und Begehrungsvermögen überbrücken.¹⁷ In der Wirtschaftslehre des Aristoteles¹⁸ sind ethische Elemente von vornherein integriert und liegen bereits seiner ökonomischen Ausgangsfragestellung zugrunde: Wollen wir einen *bios politikos* (Leben in freier Selbstbestimmung mit dem Zweck der Realisierung humarer Glücksbedingungen) oder einen *bios chrematistikos* (eine auf die Produktion und Vermehrung von Gütern und Geld allein um ihrer selbst willen abzielende Arbeitsexistenz)?¹⁹

Weniger bekannt ist der asiatische Diskurs über diese Fragen. Die meisten der deutschen Beiträge zum Thema leiden unter einer eurozentristischen Perspektivverengung. Die Wirtschaftsethik der verschiedenen ostasiatischen Religionen zeigt eine Gemeinsamkeit darin, dass ihr die Trennung von Religion und Ethik fremd ist. Empathie mit anderen Lebensformen findet sich bei Buddhisten ebenso wie den Jainisten, die jedes

Töten von Lebewesen unterlassen. Als „Nebenwirkung“ bevölkern Jainisten in Indien heute den Banken- und Dienstleistungssektor und viele von ihnen gehören zu den Wohlhabenden im Land. Während die Ethik der Hindu-Religionen auf Bewahrung der Tradition und Pflichterfüllung fokussiert ist (und damit auch Partialethiken erzeugt), steht sie im Buddhismus im Dienst lebenspraktischer Ziele. Die Wirtschaftsethik für die Laien setzt auf den „mittleren Weg“ jenseits der Extreme von selbstquälerischer Askese und dem Schwelgen in Sinnesfreuden, wobei das Streben nach Wohlstand nicht abgelehnt wird, wenn er nur auf rechte Weise erworben wird.²⁰ Wenn auch die meisten Verhaltensimperative sich neben den „Hausleuten“ an Gewerbetreibende und Händler als Adressatengruppe richten und vor dem Hintergrund feudalistischer Gesellschaftsstrukturen zu sehen sind, liefert die buddhistische Wirtschaftsethik mit ihrem Grundmodell einer Ökonomie der Achtsamkeit und der Verantwortlichkeit des Einzelnen für seine Handlungen (Karma-Kausalität) höchst aktuelle Orientierungen für das Wirtschaftshandeln in einer globalisierten Welt. Obwohl die Quelle ethischen Verhaltens im Mitgefühl mit allen Wesen liegt, ist die Begründung konkreter ökonomischer Verhaltensempfehlungen völlig rational und entspricht dem Kategorischen Imperativ Kants ebenso wie der Lebensweisheit eines guten Hausvaters oder einer guten Hausmutter. Der ideale Herrscher soll die Mittel des Landes in produktive Vorhaben investieren, den Bauern Land überlassen und die Geschäftstätigkeit der Händler fördern. Für das allgemeine Verhalten der Menschen werden hinsichtlich des Spar- und Konsumverhaltens sehr konkrete Quoten genannt. Auch vor Verschwendug und dem Schwelgen in Luxus wird in den Sutren gewarnt und ein rücksichtsvoller Umgang mit Menschen und Naturstoffen angemahnt. Gleichzeitig wird jedoch übertriebene Sparsamkeit und Geiz kritisiert. Das Parābhava Sutta, das Dhananjani Suttax und das Sigālovāda-Suttax geben zahlreiche konkrete Empfehlungen, wie die eigenen Mittel sinnvoll sowohl zum Nutzen für sich selbst als auch im Dienste anderer verausgabt werden können.

Der Übergang zum modernen wirtschaftsethischen Diskurs

Im Unterschied zu Aristoteles, der auf den jeweiligen spezifischen Eigentümlichkeiten insistiert und ethisches Handeln im Kontext des Strebens nach einem guten Leben thematisiert, will Kant das in der jeweiligen Situation Richtige nur als aus dem allgemeinen Moralprinzip ableitbar ansehen.²³ Während Kant erklärte, dass das Vorhaben von Ethik und Moral ohne teleologischen Rahmen unverständlich bleibt, verkörpern andere im Gefolge der Aufklärung entstandene Ethik-Lehren einen neuen, handlungspragmatischen und -legitimierenden Vernunftbegriff: Vernunft kann nun keine Einsicht mehr in das wahre Ziel des Menschen erzeugen und verliert somit ihre Kraft, die Leidenschaften zu korrigieren. Sie reduziert sich zu einer berechenbaren Größe. Im Felde praktischen Handelns wählt sie nur noch über Mittel und Wege, während sie über ihre Ziele schweigen muss. Wie Seifert (1987) zeigt, wird durch diese fundamentale Umorientierung der unauflösliche Verbund der alten aristotelischen Ökonomie zwischen Ethik und Wirtschaft demontiert, wie er etwa in der Entgegensezung von naturgemäß Wirtschaft versus naturwidriger Chrematistik seinen Ausdruck fand. An seine Stelle treten neue Begründungszusammenhänge wie die Überbetonung der wertschöpfenden Rolle der Arbeit oder die vertragstheoretische Legitimation des bürgerlichen Besitzindividualismus. Die übergreifende aristotelische Gerechtigkeitskonzeption wird nunmehr auf marktförmige Gerechtigkeit zurechtgestutzt, die Natur wird zur quantité négligeable, die Verfolgung bloß eignesüchtiger, marktpreislich vermittelter anonymer Kräfte zur Spielregel gesellschaftlicher Wohlfahrtssteigerung und die politische Ökonomie auf marktförmige Selbstregulationsmomente reduziert.

Mandeville hatte bereits 1714 in seiner „Bienenfabel“²⁴ versucht, die aristotelische Glückslehre, den Eudämonismus, als Grundlage einer Ethik wirtschaftlichen Handelns ad absurdum zu führen. Es sei nicht möglich, so Mandeville, den Komfort und die Bequemlichkeit des Lebens in einem reichen und gewerbefleißigen Lande zu

genießen und gleichzeitig mit Tugend und Unschuld gesegnet zu sein. Was den Menschen zu einem sozialen Wesen mache, seien nicht seine Tugenden wie Sanftmut, Mitleid oder Wohlwollen, sondern gerade seine schlechten und verabscheuungswürdigen Eigenschaften befähigten ihn zur Bildung großer Gemeinschaften: „... ich behaupte, dass die menschlichen Laster von großen und mächtigen Gesellschaften untrennbar sind und dass deren Wohlstand und Ansehen ohne sie nicht bestehen kann.“ (Ebenda, S. 6.) Mandeville sieht also gerade im Fehlen positiver ethischer Maximen die Grundlage ökonomischer Prosperität. Sittlichkeit sei bloß ein „sozialpolitisches Erzeugnis aus Schmeichelei und Eitelkeit“, wohingegen Neid und Egoismus die Triebkräfte seien, um die industrielle Entwicklung voranzutreiben. Damit war er es, der die eigentliche Blaupause für Adam Smiths Axiom vom harmonischen Wirken der Marktkräfte – und damit der Vorstellung der Ökonomie als einer moralfreien Sphäre – liefert hat, lange bevor sich diese Ideen in wirtschaftswissenschaftlichen Theorien und Modellen manifestierten. Von Mandevilles Bienenfabel laufen Verbindungslien zum Ethikverständnis der Utilitaristen, denen Ethik als konkurrierendes Sollen eines guten Lebens erschien, „... welches gleichsam ohnmächtig gegenüber den Faktizitäten individueller, nicht hinterfragbarer ‘Präferenzen’ des Selbst bleibt.“ (Seifert 1989, S.18). Durch diese Akzentverschiebung tritt unter anderem jede Eigenwertigkeit der Natur aus dem Blickfeld, und konzenterweise kann aus Sicht der Utilitaristen Natur nie anders beurteilt werden, als aus der Perspektive ihrer Nützlichkeit für uns.²⁵

Von der aristotelischen Glücksökonomie zum markttheoretischen Rationalitätskalkül

Bei Adam Smith gerinnt im Ergebnis die Moralphilosophie zur Ökonomie und das moralisch Gute zum ökonomisch Guten. Durch diese Ökonomisierung der Moralphilosophie wird es schlicht zum Effekt der Ökonomie der Arterhaltung und die Rationalität mutiert zur Rentabilität. Und genau darauf verengt sich das eigentliche Ver-

ständnis von Rationalität. Eine normative Wirtschaftsethik erübrigkt sich und Smith's *invisible hand* wirkt als quasi-religiöse Metapher eines höheren, uneinsehbaren Ratschlusses, sie transformiert zur Fiktion der Moralität über das ökonomische Handeln.²⁶

Weiterhin gibt es Versuche, die Prinzipien industriell-kapitalistischen Wirtschaftens als Realisierung des Ethik-Modells von Kant zu interpretieren. So korrespondiert nach Ansicht konservativer Kantianer der kategorische Imperativ mit kapitalistischen Merkmalen: Individualisierung, Autonomisierung und Universalisierung.²⁷ Problematisch ist ferner die erwähnte, implizite Gleichsetzung von Rationalität mit den Interessen des „Gattungssubjekts“ sowie die Abspaltung der Vernunft von Gefühlen und Sinnlichkeit. Die „kalte“ und instrumentelle Rationalität blickt nur auf das rechenhaft Bewebarbare. Tatsächlich können moralische Vernunft und rationale Interessenverfolgung jedoch durchaus getrennte Wege gehen. Albert Schweitzer nennt als Beispiel für die Grenzen einer reinen Vernunftethik das Töten von Millionen von Keimen (das heißt ebenfalls Lebensformen), um einen Patienten zu retten. Wie ein Mensch auch entscheidet, er muss beim Abwägen und im Widerstreit der Lebensbedürfnisse unvermeidlich moralische Schuld auf sich laden. Gäbe es allerdings eine allumfassende rationale Ethik, so müsste er aber von jeder Schuld freigesprochen werden.²⁸ Eine rein instrumentelle Rationalität vermag auf diesen Konflikt keine befriedigende Antwort zu geben.

Über alle kulturellen Differenzen hinweg kann in den historischen Ethik-Diskussionen eine Palette sich ständig wiederholender Fragenkomplexe identifiziert werden. Kommen die ethischen Setzungen von einem außermenschlichen Wesen oder müssen sie in Anlehnung an Muster und Strukturen von Naturprozessen beschrieben werden oder sind sie das Ergebnis gesellschaftlicher Vereinbarungen, die über Diskurse vermittelt zustande kommen? Resultieren sie primär aus den Gefühlen (Empathie) oder der Tätigkeit des Verstandes? Mit der Frage nach den Fundamenten der Ethik hängt das Problem der gesellschaftlichen Reflexionsmöglichkeiten ethischer Maßstäbe untrennbar zusammen: Ist die Quelle

der Ethik göttliches Offenbarungswissen, dann können die ethischen Codes allenfalls in engen Interpretationsfeldern zum Gegenstand kontroverser Diskussion werden. Wenn hingegen die Naturordnung als Maßstab und Grundmodell zur Konstruktion ethischer Regelsysteme dient, so stellt sich die Frage nach den Begrifflichkeiten und weltanschaulichen Prämissen, mit denen diesbezügliche Naturprozesse perzipiert und kognitiv verarbeitet werden. Die Streitpunkte liegen dann beispielsweise auf der Ebene, ob natürliche Systeme auf Harmonie beruhen oder auf Ungleichgewichtszuständen oder ob der Mensch als Naturwesen ursprünglich gut oder böse ist. Das Problem der Geltung der Begrifflichkeiten und der Bandbreite virtueller Interpretationen stellt sich auch für die diskursive oder dialogische Ethik, denn auch hier ist die Anerkennung eines gemeinsamen kategorialen Bezugsrahmens die Voraussetzung, um zwischen den Teilnehmern eines Ethik-Diskurses zu einer Verständigung zu gelangen. So liefert das jeweilige Naturbild die Basis, auf der ethische Verhaltensaxiome formuliert werden, die das ökonomische Alltagshandeln strukturieren. Ob Natur als feindselige und bedrohliche Macht, durch deren Niederringung wir erst den Raum schaffen, um unser Leben autonom zu gestalten, oder als göttlicher Ursprung allen Lebens gesehen wird, deren Weisheit durch kontemplative Schau und das Anschmiegen an ihre Kreisläufe, nicht aber durch technisch-manipulative Akte erfahren werden kann – solch konträre Paradigmen führen in ihrer verhaltenspragmatischen Umsetzung zu jeweils unterschiedlichen Modi des Welthandelns.

Die Konfliktlinien moderner wirtschaftsethischer Debatten

Im neueren Diskurs um eine ökologische Ausrichtung der Ökonomie ist die Frage anthropozentrische versus physiozentrische Fundierung der Ethik einer der zentralen Streitpunkte. Befürworter einer physiozentrischen Orientierung beziehen sich auf Albert Schweitzers Gebot zur Ehrfurcht vor dem Leben: „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das auch leben will“²⁹ und sehen in der Menschheit nur eine von

Millionen gemeinsam mit Pflanzen, Tieren und den Elementen aus der Naturgeschichte hervorgegangene Art am großen Baum des Lebens. Ethische Verhaltensmaximen seien daher gegenüber der natürlichen Welt in einer über die Menschheit hinausgehenden natürlichen Rechtsgemeinschaft verfassungsmäßig zu regeln, so beispielsweise Meyer-Abich.³⁰ Und in der Sphäre wirtschaftlichen Handelns seien Ziele zu setzen, die ihrerseits nicht wirtschaftlich zu begründen sind. Kritiker des physiozentrischen Ansatzes halten dem entgegen, dass jeder Versuch zur nicht-anthropozentrischen Begründung eines absoluten Eigenrechts der Natur Zuflucht in die Metaphysik nehmen müsse. Jede „Remoralisierung“ der Natur – ob sie nun der christlichen Schöpfungstheorie oder einem mythisch-animistischen Naturverständnis entspringe – bleibe Glaubenssache und ohne Chance, Andersgläubigen Verbindlichkeitsansprüche einsichtig machen zu können, so auch Ulrich.³¹ Nutzinger³² meint, der Eigenwert der Natur, zum Beispiel von Blumen, bleibe immer ein vom Menschen erhobenes Postulat und folglich immer eine anthropozentrische Forderung und auch Bayertz³³ kritisiert eine Metaphysik in ökologischer Absicht, weil sie sich aus einem vormodernen Weltbild speise. Der Begriff der Natur sei hier mit Unwandelbarkeit und Harmonie verbunden und ein Konzept der Evolution noch nicht entwickelt. Die Evolution kenne aber keinen Respekt vor ihren Erzeugnissen und keine planvolle Strategie zur Erreichung gegebener Zwecke. Eine Wiederbelebung der Theologie könne kein Vorbild sein. Um unser Überleben auszurichten, müssten wir die Heiligkeit der Natur systematisch verletzen. So werden stillschweigend die (kurz- oder langfristigen) Interessen der menschlichen Gattung zum Maßstab von Rationalität.

Ulrich wendet sich ebenfalls vehement gegen Meyer-Abichs Vorschlag zur Verankerung verfassungsmäßiger Eigenrechte der Natur und plädiert anstelle dessen für die ökologisch-ethische Erweiterung der Menschenrechte. Weil metaphysikfreie Vernunftethik ihr normatives Fundament in den Bedingungen der Möglichkeit vernünftigen Argumentierens über den menschlichen Umgang mit der Natur selbst findet, sieht er in der poli-

tischen und ökologischen Diskursethik die pragmatische Bedingung zur Konsensfindung über Fragen des menschlichen Eingreifens in die Natur. Eine solche Diskursethik habe aber die Einsicht in die Unmöglichkeit einer substantiellen Naturethik zur methodischen Konsequenz, d.h. nicht die theoretisch definierbaren inhaltlichen Kriterien, zum Beispiel einer rationalen Umweltpolitik, stünden im Mittelpunkt des Diskurses, sondern die „verfahrensmäßigen politischen Rahmenbedingungen, unter denen Menschen mit konfligierenden Vorstellungen von Lebensqualität zu einer mehr oder weniger vernünftigen und fairen Verständigung gelangen können.“ (Ulrich 1989, S.135). Zu Ende gedacht heißt das allerdings, dass jeweils als ethisch richtig anzusehen ist, worauf man sich in einem diskursethischen Verfahren auf korrekte Weise geeinigt hat. Damit würde Ethik zur Sache von Mehrheitsvoten, Emotionalität weitgehend eliminiert und von Minderheiten erwartet man Anpassungsleistungen, vom Sperrfeuer ökonomischer Interessen oder politischer Macht ganz zu schweigen.

Ulrichs Vorschläge laufen auf eine Ordnungsethik hinaus, die er vor die „Logik des Marktes“ stellen möchte.³⁴ Ein an sich gutes Ansinnen. Da er jedoch substantielle Bestimmungen nicht für konsensfähig hält, weil zu ihrer Begründung der Rückgriff auf metaphysische Begründungskontexte unvermeidbar sei, will er allein Verfahrensfragen zum Kernpunkt des wirtschaftsethischen Diskurses machen. Gegen Ulrichs Modell lässt sich soweit der Vorwurf erheben, soziale und ökologische Probleme auf schlichte Übereinkünfte im Sinne prozeduraler Legitimität zu reduzieren. Gegen den Vorwurf der weitgehenden Wirkungslosigkeit einer solchen Strategie betont er nun das normative Element entsprechender Setzungen im Zusammenhang eines lebenspraktisch sinnvollen Rationalitätskonzepts. Sein Konzept setzt vor allem auf Freiwilligkeit, zum Beispiel auf das Engagement der „kritischen Kapitalanleger“, mit „Bereitschaft zur Selbstbegrenzung des privaten Renditestrebens zugunsten (...) ethisch praktischer Aspekte.“ (Ulrich 2008, 358) Nicht ohne Grund bemängeln Kritiker an seinem Modell einer „integrativen Wirtschaftsethik“ daher die unzureichende Praxistauglichkeit.³⁵ Apel³⁶

kritisiert, dass Ulrichs Ansatz die regulative Idee der kommunikativen Ethik bereits als gegeben unterstellt. Daher würde das Moment des Kontraktfaktischen nicht mehr systematisch reflektiert. Eine bloß externe, funktionalistisch-systemtheoretische Perspektive nehme aber das Selbstverständnis der miteinander handelnden Menschen nicht ernst.

Priddat³⁷ macht gegen Ulrichs ethisches Handlungsmodell geltend, dass dieser Ansatz zwar die anerkennenswerte Zielsetzung der Demokratisierung aller Lebensbereiche und der Partizipation des Menschen an allen politisch-ökonomischen Entscheidungsprozessen in sich trage, aber das Problem der Rückgebundenheit der Entscheidungen an die Wirtschaft auslasse. Ulrichs Transformation der ökonomischen Vernunft bestehe in einem bloßen Rekurs auf das alte aristotelische Prinzip der Politik über die Ökonomie. Sein Anliegen ziele auf eine normative Ökonomie, die nur die normgebundenen Verfahren entfaltet, nicht aber deren wirtschaftsprozessuale Durchsetzung analysiere: „Die Teilnehmer des wirtschaftsnormativen Diskurses haben nicht nur, wie die Teilnehmer des idealen ethischen Diskurses, verschiedene Interessen, sondern auch verschiedene Ausgangspositionen, die ihre Interessen bestimmen: verschiedene Vermögen, Einkommen, Fähigkeiten, Erwartungen. Ich möchte dies die lebensweltliche Substruktur des ökonomischen Einkommensverteilungsdiskurses nennen.“ (Priddat 1989, S.153f). Die Einstimmigkeitsregel in einem solchen Diskurs gerate daher praktisch zu einer Un durchführbarkeitsklausel. Man könnte auch sagen: Ideale Modellwelten stehen gegen die normative Kraft des Faktischen. Am Ende soll allein die Autorität von Ideen die ökonomische Basis umgestalten. Andere Kritiker verweisen schlicht auf die Marktwirtschaft als ein „System rivalisierender Akteure“ und gestehen einer „philosophisch schlüssig entworfenen Prinzipienethik“ nur begrenzte Realisierungschancen zu.³⁸ Forsch wird die Frage in den Raum gestellt, wie viel Ethik der Wirtschaft noch zumutbar ist. Priddat³⁹ versteht die Ökonomik selbst als eine kritische Theorie der Moral. Dem entsprechend definiert er Wirtschaftsethik in den Begriffen der Marktwirtschaft: Moralakteure formulieren ihre Interessen

und „Moralbedürftige“ werfen ihr Drohpotential von „exit“ und „choice“ in die Waagschale. Doch in seiner fulminanten Rhetorik kommt die Funktion politischer Macht ebenfalls nur ganz am Rande zur Sprache.

*

Der zweite Teil dieses Beitrages wird in der 194./195. Folge der „Zeitschrift für Sozialökonomie“ erscheinen und weitere Facetten des aktuellen Dialogs zwischen Wirtschaftswissenschaft und Ethik beleuchten. Dabei soll es neben den Widersprüchen zwischen gesamtgesellschaftlicher Vernunft und den Partialrationalitäten der gesellschaftlichen Subsysteme unter anderem um die Frage gehen, ob das ökonomisch Nützliche zugleich das moralisch Gute ist. Zahlt sich ethisches Handeln langfristig auch in der Marktwirtschaft aus oder ist der Ehrliche am Ende der Dumme? Damit im Zusammenhang werden Fragen der praktischen Anwendung wirtschaftsethischer Modelle diskutiert. Wo muss Veränderung ansetzen: Lässt sich die intersubjektive Gültigkeit wirtschaftsethischer Normen primär über vernunftbezogene Vereinbarungen, mitführende Einsicht oder knallharte „Anreizkompatibilität“ herstellen?

Literatur

- Apel, Karl-Otto (1988): Diskurs und Verantwortung – Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral. Frankfurt/Main 1988.
- Aristoteles (2000): Nikomachische Ethik. München.
- Bausch, Thomas (2004): Philosophische Ethik und Wirtschaft, in: Thomas Bausch, Dietrich Böhler, Thomas Ruschke (Hrsg.): Wirtschaft und Ethik – Strategien contra Moral?. Münster.
- Bien, Günter (1989): Die Aristotelische Ökonomik und die moderne Ökonomie, in: Ethische Implikationen der Ökonomie – Ökonomische Bedingungen der Ethik?, a.a.O., S.211-234.
- Bayertz, Kurt: (1986): Metaphysik in ökologischer Absicht – Probleme einer Umweltethik. Wissenschaftszentrum Berlin – IIUG-Info IIUG ks-86-3 Berlin.
- Bobertag, Otto (1914): Einleitung zu „Mandevilles Bienenfabel“ (a.a.O.). München.
- Brodbeck, Karl-Heinz (2011): Buddhistische Wirtschaftsethik – Eine Einführung. Berlin.
- Ethische Implikationen der Ökonomie – Ökonomische Bedingungen der Ethik? Möglichkeiten und Grenzen dialogischer Vermittlung von Wirtschaftswissenschaft und Ethik – Expertengespräch vom 4./5. Mai 1989 in Stuttgart-Hohenheim, hrsg. von der Diözese Rottenburg-Stuttgart und der Katholischen Akademie Rabanus Maurus. Wiesbaden 1989.
- Fragen und Antworten im Anschluss an das Expertengespräch (1989), in: Ethische Implikationen der Ökonomie – Ökonomische Bedingungen der Ethik?, a.a.O.
- Ghanie Ghaussy, A. (1983): Die islamische Wirtschaftsethik und Wirtschaftslehre, in: Jahrbuch für Sozialwissenschaft, Bd. 34, H. 3 (1983), S. 349-382.
- Gupta, Bina (2006): Bhagavad Gita as Duty and Virtue Ethics, in: Journal of Religious Ethics, Vol. 34, No.3 (September), S. 373-395.
- Jones, Ken (1989): The Social Face of Buddhism – An Approach to Political and Social Activism, London.
- Kant, Immanuel (1997/1788): Kritik der praktischen Vernunft / Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Frankfurt/Main.
- Lachmann, Werner: Alter Wein in neuen Schläuchen?, in: Ethik und Sozialwissenschaften, Nr. 11 (2000), S.591-593.
- Lazari-Pawlowska, Ilja (1969): Über die Arten ethischen Argumentierens, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 55 (1969), S.521-538.
- MacIntyre, Alaskar (1991): Geschichte der Ethik im Überblick. Frankfurt/Main.
- Mandeville, Bernhard de (1914/1714): Die Bienenfabel (hrsg. von Otto Bobertag). München.
- Meyer-Abich, Klaus M. (1985): Im Sozialen Frieden zum Frieden mit der Natur, in: Martin Jänicke, Udo Ernst Simonis und Gerhard Weigmann, Wissen für die Umwelt. Berlin und New York.
- Mill, John Stuart (1976): Der Utilitarismus. Stuttgart.
- Müller, Alfred (2016): Mit Marx in eine bessere Gesellschaft – Über die Nutzlosigkeiten von Geldreformen im kranken Kapitalismus. Marburg.
- Nietzsche, Friedrich (1922): Der Wille zur Macht – Versuch einer Umwerthung aller Werthe. Aus dem Nachlaß 1884/88. Leipzig.
- Nutzinger, Hans (1989): Anmerkungen zur Gestaltungsfunktion einer Wirtschaftsethik, in: Eberhard K. Seifert und Reinhard Pfriem (Hrsg.), a.a.O.
- Patzig, Günther (1983): Ökologische Ethik – innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft. Göttingen.
- Pies, Ingo / Sardison, Markus (2005): Ethik der Globalisierung, in: Karl Homann, Peter Koslowski, Christoph Lütge (Hrsg.): Wirtschaftsethik der Globalisierung. Tübingen.
- Priddat, Birger, P. (1989): Transformation der ökonomischen Vernunft? – Über P. Ulrichs Vorschlag zur 'Moralisierung der Ökonomie', in: Eberhard K. Seifert und Reinhard Pfriem (Hrsg.), a.a.O.
- ders. (2001): Moral in ökonomischer Umgebung, in: Peter Koslowski (Hrsg.): Wirtschaftsethik – Wo ist die Philosophie? Heidelberg.
- Ridley, Matt (1997): Die Biologie der Tugend. Warum es sich lohnt, gut zu sein. Berlin.
- Rifkin, Jeremy (2010): The Empathic Civilization – The Race to Global Consciousness in a World of Crisis. London.
- Schopenhauer, Arthur (1919/1841): Die beiden Grundprobleme der Ethik – Preisschrift über die Grundlage der Moral. Leipzig.
- Schumacher, E. F. (1966): Buddhist Economics, in: Guy Wint: Asia – A Handbook. London.
- Seifert, Eberhard K. (1987): Wirtschaftsethik in ökologischer Absicht, in: Schriftenreihe des IÖW 9/1987, Berlin.
- Seifert, Eberhard K. (1989): Die ökologische Herausforderung für den wirtschaftsethischen Diskurs, in: Eberhard K. Seifert und Reinhard Pfriem (Hrsg.), a.a.O.
- Eberhard K. Seifert und Reinhard Pfriem (Hrsg.), Wirtschaftsethik und ökologische Wirtschaftsforschung. Bern und Stuttgart 1989.
- Stegmaier, Werner (1989): Diskussionsbeitrag von Werner Stegmaier im Anschluss an das Expertengespräch, in: Ethische Implikationen der Ökonomie – Ökonomische Bedingungen der Ethik?, a.a.O.
- Ulrich, Peter (1989): Lassen sich Ökonomie und Ökologie wirtschaftsethisch versöhnen?, in: Eberhard K. Seifert und Reinhard Pfriem (Hrsg.), a.a.O.
- ders. (2008): Integrative Wirtschaftsethik – Grundlagen einer le-

- bensdienlichen Ökonomie. Bern, Stuttgart und Wien.
- Vinod, Hrishikesh D. (2013): *Handbook of Hindu Economics and Business*. Tenafly.
 - Wagner, Hans-Günter (1994): Ethik und Wirtschaftshandeln im chinesischen Denken, in: *Zeitschrift für Sozialökonomie* 31. Jg. (Oktober 1994), 102/103. Folge, S.45-53.
 - ders.: (2007): *Buddhist Economics – Ancient Teachings Revisited*, in: *International Journal of Green Economics*, Vol. 1, No. 3/4 (2007), S. 326-340.
 - ders.: *Die Wirtschaftsethik der Hindu-Religionen – eine Annäherung*, in: *Zeitschrift für Sozialökonomie*, 48. Jg. (April 2013), 175/176. Folge, S. 47-59.
 - White, Lynn (1967): *The Historical Roots of our Ecological Crisis*, in: *Science*, Vol. 155 No. 3767, S. 1203-1207.
 - Wiemeyer, Joachim (1988): *Neuere Literatur zur Wirtschaftsethik*, in: *JCSW* 29 (1988), S.213-226.
 - ders. (1989): *Wirtschaftswissenschaften und christliche Ethik – Schwierigkeiten des Dialogs*, in: *Ethische Implikationen der Ökonomie – Ökonomische Bedingungen der Ethik?*, a.a.O.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Wiemeyer 1988, S.213, unter Verweis auf „Der Unternehmer“ 4 (1987).
- 2 Siehe zum Beispiel Pies / Sardison 2005, S.179f.
- 3 Im Rahmen seiner Unterscheidung zwischen formaler und materieller Philosophie ordnet er ersterer die Logik zu und unterteilt letztere in Gesetze der Natur (Physik, Naturgesetz, Lehre vom Sein) und die Gesetze der Freiheit (Ethik, Sittengesetz, Lehre vom Sollen). Gegen die aristotelische Tugendethik setzt er eine Ethik der Pflichterfüllung, die „Würdigkeit zum Glück“ entstehe nur aus sittlichem Verhalten. Zur Identifikation eines allgemeingültigen moralischen Gesetzes kann die Orientierung am Glück daher nur mittelbar beitragen (vgl. Kant 1997/1788, A 57). Zur Kantschen Wende in der Bestimmung des Standorts der Ethik siehe auch Seifert 1987, S.3ff.
- 4 Siehe Nietzsche, Friedrich (1922): *Der Wille zur Macht – Versuch einer Umwerthung aller Werte*. Aus dem Nachlass 1884/88. Leipzig. Das Werk wurde von Nietzsches Schwester herausgegeben und seine Authentizität ist umstritten. Es ist oft dahingehend (miss)interpretiert worden, dass Nietzsche das „Recht des Stärkeren“ propagiert habe.
- 5 Siehe zum Beispiel Mill 1976; Stegmaier 1989, S.10ff u.127.
- 6 Vgl. 1991, S.183.
- 7 Siehe z. B. Brodbeck 2011, Schumacher 1966, Wagner 2007.
- 8 Siehe z. B. Vinod 2013.
- 9 Zu Ashokas Sozial- und Wirtschaftspolitik siehe zum Beispiel Jones 1989.
- 10 Siehe z. B. Gupta 2006, S. 374, Wagner 2013, S. 50.
- 11 Zur Wirtschaftsethik der indigenen chinesischen Religionen siehe Wagner 1994.
- 12 Ein Denken, das sich bereits bei den Physiokraten findet, wenn gleich dort mehr in deskriptiver als normativer Absicht.
- 13 Vgl. z. B. Ridley 1997, S. 340.
- 14 So steht zum Beispiel ein „Baumfrevel“, nämlich das Fällen der Donar-Eiche durch Bonifatius, um den Germanen die Wirkungslosigkeit ihres Glaubens an die Naturgötter zu demonstrieren, am Beginn der Ausbreitung des Christentums nördlich der Mainlinie.
- 15 Siehe zum Beispiel Wiemeyer 1989.
- 16 Siehe zum Beispiel Ghanie Ghassy 1983, S. 349.
- 17 Vgl. Seifert 1987, S. 7f.
- 18 Wie in der Nikomachischen Ethik niedergelegt (vgl. Aristoteles 2000).
- 19 Vgl. zu diesem Aspekt von Aristoteles Werk *Bien* 1989.
- 20 Siehe Wagner 2007.
- 21 Siehe <http://www.palikanon.de/majjhima/m097n.htm> (30.7. 2016).
- 22 Siehe <http://metta.lk/tipitaka/2Sutta-Pitaka/1Digha-Nikaya/> (30.7.2016).
- 23 Zu dieser Deutung der Kantschen Ethik siehe Seifert 1987, S.10.
- 24 Siehe Mandeville, Bernhard de (1914/1714): *Die Bienenfabel* (hrsg. von Otto Roberttag), München 1914.
- 25 Vgl. Apel 1988, S.275, vgl. Seifert 1989, S. 18.
- 26 Vgl. Stegmaier 1989, S. 43ff.
- 27 Vgl. Seifert 1989, S. 13ff.
- 28 Zu diesem Konfliktfeld vgl. Patzig 1983, S. 5 u. 20. Während A. Schweitzer hier die Grenzen der Vernunftethik sieht, will Patzig diesen Einwand nicht gelten lassen.
- 29 Zit. nach: http://www.albert-schweitzer-zentrum.de/fileadmin/user_upload/DASZ_AS-wissenswert_2012_V4.pdf (17.7.2016)
- 30 Vgl.1985, S. 297ff.
- 31 Vgl. 1989, S. 130.
- 32 Vgl. 1989, S. 254f.
- 33 Vgl. 1986, S. 51ff.
- 34 Vgl. Ulrich 2008, S. 333 u. 366.
- 35 Siehe zum Beispiel Lachmann 2000, S. 592.
- 36 Vgl. 1988, S. 292ff.
- 37 Vgl. 1989, S. 152f.
- 38 Siehe zum Beispiel die Bedenken von Bausch 2004, S. 200
- 39 Vgl. 2001, S. 40.

Nikolaus von Kues (1401-1464)

„Die Gerechtigkeit ist wie der Polarstern, um den sich alle anderen Sterne drehen. Und wie die Sterne bald auf-, bald untergehen, der Polarstern aber immer da bleibt, so bleibt die Gerechtigkeit in alle Ewigkeit. Der gerechte Mensch steht immer an derselben Stelle, ohne sich um der Drangsale oder Ehren willen zu ändern. ... Selig sind also jene, die in dieser Welt in glühender Liebe nach der ewigen Gerechtigkeit hungrern und dürsten.“

Predigt 12, in: *Predigten 1431-1441*, S. 319; ziert nach Gerd Heinz-Mohr (Hrsg.), *Nikolaus von Kues – Aller Dinge Einheit ist Gott*, Zürich 1984, S. 163.